

italia

FRANCESCANA

RIVISTA DELLA CONFERENZA ITALIANA DEI MINISTRI PROVINCIALI
DEI FRATI MINORI CAPPUCCINI

QUADRIMESTRALE
ANNO LXXXVII, N. 2-3, MAGGIO-DICEMBRE 2013

ISSN 0391-7509

FEDE E TESTIMONIANZA

EDITORIALE

APPROFONDIMENTI

Samir Khalil Samir, *La testimonianza della Chiesa in Medio Oriente. In dialogo con l'Esortazione apostolica postsinodale Ecclesia in Medio Oriente di Benedetto XVI*

Bernardo Cervellera, *Testimonianze di fede in Asia nel contesto del rapporto tra le religioni*

Card. Francis Arinze, *La testimonianza della fede in Africa nel contesto interreligioso, con particolare riferimento alla Nigeria*

Luciano Lotti, *Padre Matteo da Agnone e padre Pio da Pietrelcina: maestri e testimoni di fede*

VATICANO II E CAPPUCCINI

Carlo Calloni, *I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II. Il sessione: 29 settembre – 4 dicembre 1963*

CONTRIBUTI

Giuseppe Cassio, *Il riflesso della guerra d'Otranto nel dipinto dei protomartiri francescani a Napoli*

Alessandro Mastromatteo, *La predicazione di Francesco d'Assisi nel De conformitate di Bartolomeo da Pisa*

Orlando Todisco, *Per una nuova cittadinanza al seguito di papa Francesco. Nello scambio il dono*

Giovanni Spagnolo, *Padre Faustino Da Canicattì (1914-1983). L'arte di educare*

Luigi Di Palma, *Salvo D'Acquisto. La perenne lezione di un sacrificio*

SULLE ORME DEI SANTI

Beato Tommaso da Olera (1563-1631)

Introduzione

Carlo Calloni, *L'ambientazione storica del beato fra Tommaso da Olera*

Alessandra Bartolomei Romagnoli, *Il beato Tommaso da Olera, mistico cappuccino e teologo del "puro amore"*

RECENSIONI

LIBRI

Recensioni varie www.italiafrancescana.it

18.00

2013 · 2-3

FRANCESCANA



ITALIA FRANCESCANA - anno LXXXVIII - n. 2-3, maggio-dicembre 2013

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

Fede e testimonianza

italia FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana
dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini

Quadrimestrale
anno LXXXVIII - n. 2-3, maggio-dicembre 2013
www.italiafrancescana.it

italia

FRANCESCANA

Rivista della Conferenza Italiana dei Ministri Provinciali dei Frati Minori Cappuccini
quadrimestrale, anno LXXXVIII, numero 2-3, maggio-dicembre 2013
ISSN 03917509

Amministrazione

CIMPCap

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

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

e-mail: cimpcap@ofmcap.org

P.IVA e codice fiscale 04874861000

Direzione

FF. MM. Cappuccini

Giudecca, 194 - 30133 Venezia

tel. 041.5224348 - fax 041.5212773

e-mail: angelo.borghino@fraticappuccini.it

Direttore responsabile

Fra Virgilio Di Sante ofm cap

Direttore editoriale

Fra Angelo Borghino ofm cap (Venezia)

Consiglio di redazione

Fra Antonio Belpiede

Fra Carlo Calloni

Fra Fabrizio Congiu

Fra Mario Cucca

Fra Luciano Lotti

Fra Paolo Martinelli

Fra Matteo Siro

e-mail: italia.francescana@fraticappuccini.it

Hanno collaborato a questo numero:

Card. Francis Arinze, Alessandra Bartolomei Romagnoli, Wiesław Block, Carlo Calloni, Giuseppe Cassio, Bernardo Cervellera, Luigi Di Palma, Luciano Lotti, Alessandro Mastromatteo, Pietro Messa, Francesco Polliani, Samir Khalil Samir, Giovanni Spagnolo, Orlando Todisco

Autorizzazione del Tribunale di Teramo n. 379 del 26.07.1995

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

Abbonamento annuo € 50.00

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

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



Associato all'USPI
Unione Stampa Periodica Italiana

Sommario

<i>Editoriale</i>	p.	253
-----------------------------	----	-----

APPROFONDIMENTI

SAMIR KHALIL SAMIR

<i>La testimonianza della Chiesa in Medio Oriente. In dialogo con l'Esortazione apostolica postsinodale Ecclesia in Medio Oriente di Benedetto XVI</i>	»	259
--	---	-----

BERNARDO CERVELLERA

<i>Testimonianze di fede in Asia nel contesto del rapporto tra le religioni</i>	»	293
---	---	-----

CARD. FRANCIS ARINZE

<i>La testimonianza della fede in Africa nel contesto interreligioso, con particolare riferimento alla Nigeria</i>	»	309
--	---	-----

LUCIANO LOTTI

<i>Padre Matteo da Agnone e padre Pio da Pietrelcina: maestri e testimoni di fede</i>	»	323
---	---	-----

VATICANO II E CAPPUCCINI

CARLO CALLONI

<i>I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II. II sessione: 29 settembre – 4 dicembre 1963</i>	»	341
--	---	-----

CONTRIBUTI

GIUSEPPE CASSIO

<i>Il riflesso della guerra d'Otranto nel dipinto dei Protomartiri francescani a Napoli</i>	»	361
---	---	-----

ALESSANDRO MASTROMATTEO

<i>La predicazione di Francesco d'Assisi nel De conformitate di Bartolomeo da Pisa</i>	»	377
--	---	-----

ORLANDO TODISCO

<i>Per una nuova cittadinanza al seguito di papa Francesco. Nello scambio il dono</i>	»	389
---	---	-----

GIOVANNI SPAGNOLO

<i>Padre Faustino da Canicattì (1914-1983). L'arte di educare</i>	»	405
---	---	-----

LUIGI DI PALMA

<i>Salvo D'Acquisto. La perenne lezione di un sacrificio</i>	»	423
--	---	-----

SULLE ORME DEI SANTI

Beato Tommaso da Olera (1563-1631)

Introduzione » 435

CARLO CALLONI

L'ambientazione storica del beato fra Tommaso da Olera » 437

ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI

Il beato Tommaso da Olera, mistico cappuccino e teologo del "puro amore" » 459

RECENSIONI

LIBRI

ALESSANDRO MASTROMATTEO, *Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel «De Conformitate» di Bartolomeo da Pisa* (Wiesław Block) » 481

Nuova evangelizzazione e carisma francescano. Prospettive e testimonianze, a cura di PAOLO MARTINELLI (Francesco Polliani) » 483

RICCARDO FABIANO, *Padre Benedetto Nardella da S. Marco in Lamis (1872-1942)* (Giovanni Spagnolo) » 487WIESŁAW BLOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi* (Pietro Messa) » 490Ignazio da Ielsi. *Diario*, a cura di MARIANNA IAFELICE (Luciano Lotti) » 492GIANLUIGI PASQUALE, *Spezzare il pane con Francesco. I Cappuccini a Verona* (Giovanni Spagnolo) » 494

AUTORI

Francis card. Arinze, è Prefetto emerito della Congregazione per il culto divino.

Alessandra Bartolomei Romagnoli, è docente di Storia della vita religiosa presso la Pontificia Università Gregoriana in Roma.

bartolomei@unigre.it

Carlo Calloni, ofm cap (Prov. di Lombardia), è Postulatore generale per le cause dei santi dell'Ordine cappuccino.

carlo@ofmcap.org

Giuseppe dott. Cassio, opera nell'ambito dei Beni culturali; in qualità di studioso si interessa di arte francescana.

giuscassio@gmail.com

Bernardo Cervellera, missionario del PIME, è Direttore dell'agenzia *AsiaNews*. È stato dal 1997 al 2002 direttore di *Fides* l'agenzia di informazione internazionale del Vaticano.

Luigi Di Palma, ofm cap (Prov. di Napoli), psicologo e psicoterapeuta, opera nell'ambito della formazione religiosa.

Luciano Lotti, ofm cap (Prov. di Foggia), è Bibliotecario generale della Facoltà Teologica Pugliese e Direttore della rivista *Studi su Padre Pio*.

padrelucianolotti@hotmail.com

Alessandro Mastromatteo, ofm, dottorato in teologia spirituale, è docente invitato presso la Pontificia Università Antonianum di Roma.

a.mastromatteo@yahoo.it

Samir Khalil Samir, SJ, è docente di Teologia arabo-cristiana presso il Pontificio Istituto Orientale di Roma e il Centre Sèvres di Parigi. Fondatore del Centro di Documentazione e Ricerche Arabo-cristiane (CEDRAC) di Beirut (Libano).

Giovanni Spagnolo, ofm cap (Prov. Palermo), è specializzato in Spiritualità francescana e laureato in Lettere moderne.

spagnolo.giovanni@alice.it

Orlando Todisco, ofm conv, è docente di Storia della filosofia francescana presso la Pontificia Facoltà Teologica "San Bonaventura" di Roma.

OTodisco@ofmconv.org

Fede e testimonianza

Il presente fascicolo di **ITALIA FRANCESCANA** nella sua prima sezione a carattere tematico intende soffermarsi sulla testimonianza della fede cristiana partendo dall'esperienza concreta di testimoni, soprattutto in luoghi dove l'espressione della fede in Gesù Cristo esige un confronto, talvolta anche drammatico, con altre visioni religiose, culturali e sociali. La verità dell'esperienza cristiana, nel suo essere proposta 'credibile' per ogni uomo, si gioca soprattutto attraverso il volto di testimoni, persone capaci di esporsi in prima persona nella relazione con gli altri uomini, senza mettere tra parentesi la propria fede. La testimonianza è come il segno distintivo della fede che cresce e matura, della fede che non si ripiega su se stessa, in una visione privata e intimistica, ma sfocia nel desiderio di rendere ragione della propria speranza davanti a chiunque. D'altra parte, la fede del cristiano inizia dalla testimonianza originaria di Cristo, il testimone fedele e verace, e ad essa ritorna, e mostra la sua maturità nel farsi a propria volta testimonianza del Vangelo, in parole ed in opere. In questo senso, la testimonianza non è il luogo della propria autoreferenza, ma dell'apparire di un Altro che, attraverso il testimone, si comunica, come in modo significativo si è espresso Benedetto XVI nella *Sacramentum caritatis*: «Diveniamo testimoni quando, attraverso le nostre azioni, parole e modo di essere, un Altro appare e si comunica. Si può dire che la testimonianza è il mezzo con cui la verità dell'amore di Dio raggiunge l'uomo nella storia, invitandolo ad accogliere liberamente questa novità radicale. Nella testimonianza Dio si espone, per così dire, al rischio della libertà dell'uomo» (n. 85). Nella testimonianza della propria fede il testimone partecipa dello stesso 'rischio' di Dio nei confronti della libertà dell'uomo, compromettendosi completamente con ciò che comunica. E proprio in quanto rischia nel rapporto con gli altri, testimoniando ciò che per grazia gli è stato dato, il testimone è capace di incontrare chiunque generando nella libertà rapporti nuovi e veri.

In questa prospettiva, allora, la sezione **APPROFONDIMENTI** presenta ai lettori testimonianze concrete della fede cristiana.

I primi tre contributi riprendono le relazioni tenute nell'ambito del ciclo di conferenze della cattedra di *Spiritualità e Dialogo interreligioso* della Pontificia Università Antonianum di Roma, che per l'anno 2012-2013 ha avuto come tema: *Testimonianza della fede e dialogo tra popoli e religioni*. Quanto detto all'interno di questi incontri può essere considerato come

una verifica del metodo della testimonianza in alcune circostanze geografiche e culturali particolarmente significative ed emblematiche, come Medio Oriente, Asia e Africa. Il tenore dei contributi mantiene il carattere 'colloquiale' degli interventi; è sembrato, inoltre, significativo riportare al termine di ogni relazione anche il dibattito seguito agli interventi dei relatori. Il primo contributo, ad opera del gesuita prof. SAMIR KHALIL SAMIR, grande esperto delle relazioni islamo-cristiane, costituisce la presentazione dell'Esortazione apostolica postsinodale *Ecclesia in Medio Oriente* di papa Benedetto XVI, pubblicata nel settembre 2012, con la sua esplicita caratterizzazione intorno alla relazione tra *testimonianza e comunione*, tema dell'Assemblea speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi del Sinodo (10-24 ottobre 2010). Tale contributo, in realtà, non offre solo una descrizione del documento postsinodale, ma una rilettura della presenza testimoniale dei cristiani, possibile solo dove la propria fede è vissuta come mistero di comunione. Il secondo contributo riporta la relazione tenuta dal direttore dell'agenzia di informazione Asia News, padre BERNARDO CERVELLERA, missionario del PIME. Il suo intervento si concentra essenzialmente sulla situazione dei cristiani in Cina, in India e Pakistan e mette in evidenza un tratto interessante della testimonianza cristiana: l'attestarsi della fede come realtà antropologica nuova e fonte di vera 'umanizzazione', capace di suscitare attrattiva e simpatia, da una parte, come invidia e avversione, dall'altra. Il terzo contributo riporta l'intervento del cardinale FRANCIS ARINZE, Prefetto emerito della Congregazione per il Culto divino e già Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, sulla testimonianza della fede in Africa, con particolare riferimento alla situazione della Nigeria. Oltre a fornire una panoramica sulla complessa situazione africana, nel dibattito il cardinale ha affrontato problemi spinosi della situazione civile, mettendo in evidenza quanto la Chiesa fa con una autentica testimonianza di fede per lo sviluppo umano di tutti.

L'ultimo contributo della sezione presenta un testimone d'eccezione della fede cristiana, vale a dire padre Pio da Pietrelcina, canonizzato dal beato Giovanni Paolo II nel 2001. A partire dalla sua profonda conoscenza del santo del Gargano, p. LUCIANO LOTTI, ofm cap, direttore della rivista *Studi su Padre Pio*, prende in esame l'esperienza di fede di padre Pio, accostandolo alla figura di un altro frate cappuccino, vissuto tra la fine del '500 e l'inizio del '600, padre Matteo da Agnone. Due figure lontane nel tempo e impegnate su fronti diversi nell'ambito dell'apostolato, eppure unite da una stessa modalità di approccio verso i fedeli, da una stessa capacità di comunicare una esperienza vissuta, dalla stessa preoccupazione di indicare la strada della retta fede, unita ad una attenzione alla concretezza della persona.

Nella sezione **VATICANO II E CAPPUCINI** appare il secondo contributo di fra CARLO CALLONI, storico e Postulatore generale delle cause dei santi dell'Ordine cappuccino, dedicato alla presenza dei vescovi cappuccini al Concilio Vaticano II durante la seconda sessione, svoltasi dal 29 settembre al 4 dicembre 1963.

La sezione **CONTRIBUTI** presenta cinque studi di diverso tenore. Nel primo contributo il dott. GIUSEPPE CASSIO prende in esame l'iconografia sui cinque protomartiri francescani, suppliziati a Marrakech nel 1220, e in particolare una pala conservata nella Basilica di San Lorenzo a Napoli, della metà del XV secolo circa, considerando la portata simbolica di tale dipinto nel contesto della guerra d'Otranto e dell'eccidio di circa 800 otrantini ad opera dei Turchi durante l'assedio della città pugliese negli anni 1480-1481. L'ipotesi è che l'opera sia da considerarsi una sorta di consacrazione pittorica dei martiri francescani, collegata con il riconoscimento del loro culto proprio nel 1481 in funzione 'antiturca', venendo così a stabilire un rapporto tra protomartiri francescani e martiri otrantini (quest'ultimi canonizzati nel corso del 2013). Nel secondo contributo ALESSANDRO MASTROMATTEO, ofm, docente di teologia spirituale francescana, prende in considerazione l'importanza del tema della predicazione nella vita e nella missione di Francesco d'Assisi, attraverso l'analisi di alcuni passi degli *Scritti* di Francesco e dell'opera *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, redatta da frate Bartolomeo da Pisa verso la fine del XIV secolo d.C. Nel terzo contributo ORLANDO TODISCO, ofm conv, docente di storia della filosofia francescana, riflette sulla possibilità di una nuova 'città dell'uomo' in cui la logica del dono scalzi la logica del possesso, secondo quanto papa Francesco sta riproponendo in linea con le suggestioni più profonde della spiritualità francescana. Ad una figura di educatore cappuccino, padre Faustino da Canicatti (1914-1983), è dedicato il quarto contributo, in cui GIOVANNI SPAGNOLO, ofm cap, ripercorre la parabola biografica di p. Faustino nella prospettiva della sua metodologia educativa, che affonda le radici nella maieutica socratica, da una parte, e nella mistica bonaventuriana, dall'altra. L'ultimo contributo è dedicato alla figura di Salvo D'Acquisto, vicebrigadiere dei carabinieri, a settant'anni dalla sua uccisione ad opera dei soldati tedeschi delle SS; LUIGI DI PALMA, ofm cap, ripercorre in sintesi le tappe della sua breve vita e soprattutto dei fatti che lo hanno portato a offrire la sua vita per salvare quella di altri, interpretando poi il sacrificio di Salvo come lezione perenne di pace e di amore gratuito.

Nella ricca storia di santità della famiglia francescana, l'anno 2013 è stato per i Cappuccini contrassegnato dalla beatificazione di fra Tommaso Acerbis da Olera (1563-1631), avvenuta il 21 settembre nel duomo di Ber-

gamo. Nella sezione **SULLE ORME DEI SANTI** si offrono ai lettori due contributi su questa significativa figura di santo e mistico, frate questuante e insieme maestro di vita spirituale, i cui scritti hanno segnato il cammino di molte persone. In primo luogo, CARLO CALLONI, ofm cap, Postulatore generale per le cause dei santi dell'Ordine cappuccino, delinea il panorama storico in cui si pone la vita del beato fra Tommaso tra XVI e XVII secolo, muovendosi tra le vicende della politica asburgica, da una parte, e le vicissitudini dell'Ordine dei Cappuccini, dall'altra. In secondo luogo, la prof. ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, docente di Storia della vita religiosa, con acutezza scava nella vicenda spirituale e mistica di fra Tommaso, inserendola nel più ampio contesto della mistica cristiana di quel periodo.

La sezione **RECENSIONI - Libri** riporta, come di consueto, segnalazioni di più testi di diverso taglio.

* * *

Il presente fascicolo di **ITALIA FRANCESCANA** esce come "numero doppio" (nn. 2-3), portando a conclusione l'annata 2013. Tale scelta, dovuta a più fattori, non va a detrimento del servizio offerto ai lettori della rivista, mantenendo il numero complessivo delle pagine sugli standard consueti.



FEDE E TESTIMONIANZA

Illustrazione di copertina tratta dal volume *Francesco d'Assisi attraverso l'immagine*, a cura di S. Gieben e V. Criscuolo, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1992; tale volume riproduce un codice medievale che si trova nel Museo Francescano in Roma (Codice inv. nr. 1266). L'immagine rappresenta san Francesco che parte per testimoniare la fede in ambito islamico. Nella numerazione progressiva delle immagini, la figura corrisponde al n. 112, a p. 53 'verso' del codice.

Samir Khalil Samir

LA TESTIMONIANZA DELLA CHIESA IN MEDIO ORIENTE.

In dialogo con l'Esortazione apostolica postsinodale
Ecclesia in Medio Oriente di Benedetto XVI*

L'Assemblea speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi, svoltasi nei giorni 10-24 ottobre 2010, è stata voluta da papa Benedetto XVI. Anche il titolo l'ha scelto lui: *Comunione e testimonianza*, unitamente al versetto degli Atti degli Apostoli che costituirà tema della seconda parte: «*La moltitudine di coloro che erano diventati credenti aveva un cuor solo e un'anima sola*» (Atti 4,32).

Perché questo titolo? La comunione è, particolarmente in Medio Oriente, fondamentale. È stato detto che in esso vi sono sette Chiese cattoliche: la copta, le tre tradizioni siriane (maronita, siriana e caldea), la melchita e l'armena, oltre alla latina¹. Considerate tutte insieme, costituiscono una

* La conferenza del Prof. Samir Khalil Samir, qui riportata, si è tenuta il 26 novembre 2012 nell'ambito del ciclo di conferenze promosso dalla Cattedra di Spiritualità e dialogo interreligioso della Pontificia Università Antonianum di Roma per l'anno 2012-2013, sul tema *Testimonianza della fede e dialogo tra popoli e religioni*.

¹ La tradizione latina è liturgicamente occidentale, come anche sotto l'aspetto canonico. Però, come comunità è orientale, anzi è più araba di tante altre tradizioni. Non è composta di stranieri nel Medio Oriente, ma di autoctoni, in maggioranza fedeli di origine giordana-palestinese. Ho sviluppato quest'argomento il 4 ottobre 2000 nella conferenza data a Roma all'incontro che radunava tutti i membri della CELRA («Conférence des Evêques Latins dans les Régions Arabes») e della CERN (Conférence épiscopale de la Région du Nord de l'Afrique). Il mio intervento, richiesto dal patriarca Michel Sabbah, era intitolato: «Rôle et mission de l'Église latine dans nos Églises du Moyen-Orient».

minoranza. Anzi, una minoranza della minoranza, perché la maggioranza dei cristiani in Medio Oriente appartiene alla tradizione ortodossa. Dunque, la nostra testimonianza di cattolici non avrebbe nessun senso se non ci fosse la comunione intima tra noi cristiani.

Quando ho saputo per la prima volta del tema “*Comunione e testimonianza*”, mi ha fatto piacere e nello stesso tempo mi sono domandato: come faremo? Infatti, nel mondo musulmano la testimonianza è quasi impossibile. Anche mostrare per strada una croce al collo, può già suscitare reazioni violente. Una cosa del genere l’abbiamo vissuta anche in Egitto, in alcuni periodi quando il movimento fondamentalista era più diffuso. Annunciare la propria fede, fuori dallo spazio della chiesa, è vietato.

Eppure, il papa ha scelto questo tema, e con ragione. Fa parte della natura del cristianesimo proclamare il Vangelo, non è una scelta particolare solo per alcuni che sarebbero dei “missionari” per mestiere! È il comando espresso dal Signore: «Andate in tutto il mondo e predicate il Vangelo ad ogni creatura» (Mc 18,15), e ancora: «è necessario che il Vangelo sia proclamato a tutte le genti» (Mc 13,10); oppure: «Andate dunque e ammaestrate tutte le nazioni, battezzandole nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, insegnando loro ad osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,19). Paolo, l’Apostolo per antonomasia, dice ai Romani: «Ora come potranno invocarlo senza aver prima creduto in Lui? E come potranno credere, senza averne sentito parlare? E come potranno sentirne parlare senza uno che annuncia?» (Rm 10,14). Proclamare il Vangelo è un obbligo d’amore, e non è un atteggiamento da fanatico. Si tratta di vedere come proclamarlo, anche quando uno non ha i mezzi.

L’Esortazione apostolica *Ecclesia in Medio Oriente*, consegnata da Benedetto XVI a Beyrouth il 14 settembre 2012, costituisce il frutto dei lavori sinodali.

Il testo dell’Esortazione è ben costruito. Si presenta con una introduzione, tre parti e la conclusione. La prima parte è una presentazione della situazione del Medio Oriente. Si tratta soprattutto di un’analisi sociologica; ma è anche un’analisi teologica, perché per Benedetto XVI non c’è mai una situazione qualunque che non abbia una dimensione teologica. La seconda parte affronta il tema della *Comunione* e la terza parte quello della *Testimonianza*. La struttura rivela già il contenuto, perché la *comunione* è già *testimonianza*, e la *testimonianza* è già *missione* nel Medio Oriente, dove una missione diretta è quasi impossibile.

Confrontandomi con tale testo, presento alcune riflessioni soffermandomi in particolare sull’introduzione e sulla prima parte, per poi riassumere la seconda e terza parte, e infine fermarmi ancora un po’ sulla conclusione.

1. INTRODUZIONE (NN. 1-6)

L'Introduzione dell'Esortazione presenta la situazione della Chiesa cattolica nel Medio Oriente, offrendo un punto di vista teologico.

1.1 *Diversità e senso dell'unità*

1. La Chiesa cattolica in Medio Oriente si caratterizza per un aspetto visibile e per un aspetto interno invisibile. L'aspetto visibile è rappresentato dalla sua diversità. Chi va in Medio Oriente è sorpreso di vedere tante Chiese diverse, tante tradizioni liturgiche. Quando si gira il mondo intero cattolico, che sia in Africa, in Asia, in Europa, in Oceania, ovunque, troviamo la stessa liturgia (quella latina) celebrata in varie lingue. Invece, quando si arriva in Medio Oriente, la prima cosa che colpisce è la molteplicità di comunità e di tradizioni liturgiche: sette in tutto. Di solito, l'arabo è largamente utilizzato nella liturgia, però ci sono anche quasi sempre alcuni elementi (preghiere, risposte del diacono o dei fedeli) in altre lingue: siriano, copto, greco, armeno o latino.

La diversità fa parte della nostra struttura sociologica. Diversità nella Chiesa cattolica, diversità nel cristianesimo, con una più forte presenza ortodossa che cattolica, oltre ad una piccola presenza protestante variegata. Tutto questo però non fa più del 10% della popolazione, perché c'è la grande massa musulmana, la quale è pure divisa.

In un paese come l'Egitto non si riesce a distinguere la diversità tra i musulmani, perché sono quasi tutti sunniti. Se si va in Libano, in Siria, in Iraq, appare di più la diversità tra i musulmani: ci sono sunniti e sciiti, e tra gli sciiti, poi, ci sono varie tradizioni: gli alawiti che governano adesso in Siria, i drusi (in Libano, Siria e Israele), che in realtà non sono più musulmani. In Iraq ci sono anche varie comunità antichissime (Mandei e Yazidi) che cercano di farsi chiamare musulmane, ma in realtà non lo sono, essendo anteriori all'Islam. La diversità religiosa è dunque la caratteristica dell'Oriente.

C'è anche la diversità nelle lingue. Dentro lo stesso mondo arabo si parlano varie lingue. Nel piccolo Libano, grande metà della Svizzera e con non eliminare più di 4 milioni di abitanti sul territorio, ci sono varie lingue che si sentono parlare per strada: dal curdo, all'armeno, all'arabo, al neo-siriano, senza parlare delle varie lingue occidentali.

2. Questa varietà non impedisce che ci sia un'unica nazione, composta di vari popoli, con molteplici tradizioni. Per i cristiani, questa diversità non si oppone al fatto che, dietro le varie Chiese (ortodossa, cattolica, protestante, etc.), ci sia una sola ed unica fede, interpretata in modo diverso. Una sola fede, anche se si è ortodossi, cattolici e protestanti.

Se si entra in una chiesa cattolica, a Beirut o al Cairo o nelle grandi città, si trovano ovviamente cattolici che appartengono a tutte le tradizioni e comunità; infatti, non tutti vanno nella loro chiesa (maronita o melchita o copta o armena o latina, ecc.) e generalmente lo fanno in occasione di grande feste. Tuttavia, spesso vanno semplicemente nella chiesa più vicina. In una chiesa cattolica in genere si trova un certo numero di ortodossi, e viceversa.

Nelle famiglie si trovano appartenenti a tradizioni diverse, cattolica e ortodossa; tuttavia questo non si nota, ossia non gioca un ruolo significativo. In pratica, difficilmente si potrebbe sapere chi è ortodosso e chi è cattolico. Questo fenomeno è abbastanza diffuso nelle grandi città. Questo significa che viviamo già sociologicamente ciò che cerchiamo di vivere come cristiani uniti nella fede. Si può dire che i fedeli cristiani hanno anticipato ciò che le Chiese cercano di realizzare: l'unità nella fede.

Papa Benedetto XVI nell'Esortazione apostolica sviluppa questa idea ecumenica di fondo e va più lontano: questa diversità in una sola fede deve in realtà aprirsi a tutti i credenti e dunque anche agli ebrei e ai musulmani. La comunione, dice, «non rimane meno aperta ai nostri fratelli giudei e musulmani, e a tutte le persone, che anch'esse, in forme diverse, sono ordinate al Popolo di Dio» (n. 3).

La comunione sarà autentica quando sarà nello stesso tempo una testimonianza data agli altri. Egli parla spesso della comunione *per* la testimonianza. Dice, per esempio, al n. 4:

L'esempio della prima comunità di Gerusalemme può servire da modello per rinnovare l'attuale comunità cristiana al fine di farne uno spazio di comunione per la testimonianza. In effetti, gli Atti degli Apostoli forniscono una prima descrizione semplice e penetrante di questa comunità che è nata il giorno di Pentecoste. Una moltitudine di credenti che aveva un cuore solo e un'anima sola.

Questo fa pensare anche alla parola di Cristo nel discorso sacerdotale: «Che siano tutti uno; come tu, o Padre, sei in me, ed io sono in te, anch'essi siano in noi: affinché il mondo creda che tu mi hai mandato» (Gv 17,21). Ciò significa che la fede, il credere che Cristo sia mandato dal Padre, l'efficacia della nostra missione, sono legate all'unità che c'è tra di noi. Penso anche a quest'altra parola di Cristo nel Vangelo di Giovanni: «Vi do un comandamento nuovo: che vi amiate gli uni gli altri; come io vi ho amato, così amatevi anche voi gli uni gli altri. Da questo tutti sapranno che siete miei discepoli, se avrete amore gli uni per gli altri» (Gv 13,35). Tertulliano, autore del secondo secolo, riportava la testimonianza dei pa-

gani sui cristiani: «Vedete come si amano»². Se non c'è questo, tutto il resto sarà sforzo umano con frutti discutibili. Lo stesso augurio viene espresso da Paolo VI nel suo saluto a Benediktos, patriarca greco ortodosso di Gerusalemme, il 4 gennaio 1964, citando la stessa frase di Tertulliano: «C'est Notre vœu le plus cher que la charité règne de plus en plus entre tous, une charité vraie, une charité sans feinte, celle qui était le signe auquel, dans l'ancienne Église, on reconnaissait les disciples du Christ: "Voyez comme ils s'aiment!"»³.

1.2 *La vocazione missionaria: il dinamismo apostolico delle origini*

Nel porre i fondamenti dell'Esortazione apostolica, il papa parla dei pilastri della comunione e della testimonianza, enumerandone quattro: 1) l'annuncio della Parola di Dio, al quale si risponde con una fede unanime; 2) il servizio della carità – che richiama la comunione fraterna; 3) la frazione del pane, l'Eucarestia e l'insieme dei Sacramenti; 4) la preghiera personale e comunitaria; egli afferma:

È su questi quattro pilastri che la comunione e la testimonianza si fondano in seno alla prima comunità dei credenti. Possa la Chiesa, presente in maniera ininterrotta in Medio Oriente dai tempi apostolici ai nostri giorni, trovare nell'esempio di questa comunità le risorse necessarie per mantenere vivi in sé la memoria e il dinamismo apostolico delle origini! (n. 5).

Trovo molto importante per noi l'ultima formula: «la memoria e il dinamismo apostolico delle origini». In realtà, il rischio del Medio Oriente è di perdere lo spirito apostolico. Siamo talmente presi dalle nostre preoccupazioni di comunità, preoccupazioni confessionali, diciamo, che abbiamo perso lo spirito della missione. E quando, per esempio, la Chiesa maronita – che ha più fedeli fuori del Libano che in Libano – manda dei cosiddetti «missionari», li manda per accompagnare i maroniti che stanno nel Brasile o nell'Argentina o in Australia, etc.

La missione che Dio ci ha affidata, a noi specificamente, è quella di portare il Vangelo ai musulmani, che sono i nostri vicini, di annunziar loro questa buona notizia; altrimenti, la missione che è affidata a tutti i cristiani – quella di annunziare la buona novella a tutto il mondo –, non è più nella nostra tradizione.

² TERTULLIANO, *Apologeticum*, 39,7 (cf. MIGNE, *Patrologia Latina* 1, 534).

³ Cfr. http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1964/documents/hf_p-vi_spe_19640104_benediktos_fr.html.

Eppure tale missione era radicata nella nostra tradizione. Basti pensare che la Chiesa detta nestoriana, la «Chiesa d'Oriente» (*Kanīsat al-Mašriq*) come si chiama ufficialmente, è quella che ha portato il Vangelo in gran parte dell'Asia. I monaci missionari hanno seguito le due grandi vie commerciali: quella del Nord, dalla Persia alla Cina, attraverso il Turkestan, il Tibet e la Mongolia; e quella del Sud, attraverso il subcontinente indiano, la Birmania e la Thailanda. Nel Duecento, Marco Polo trovò alcune comunità nestoriane in Cina. Ancora oggi, gran parte dell'India meridionale è di tradizione siriana, grazie a questi missionari. Nel XIII secolo fu eletto il patriarca Yahbalāhā III (r. 1281-1317), «dono di Dio», che apparteneva agli Uigur, nato vicino a Pekino e diventato celebre per il suo viaggio in Europa⁴.

1.3 Una Chiesa, tradizioni diverse

Il papa conclude la parte introduttiva affermando: «la fede comune vive e si sviluppa mirabilmente pur nella diversità delle sue espressioni teologiche, spirituali, liturgiche e canoniche» (n. 6).

È importante notare che le Chiese d'Oriente e la Chiesa occidentale hanno una fede comune, ma hanno una teologia, una spiritualità, un diritto e liturgie diverse. Comunione non significa similitudine o identità; significa rispetto e stima per l'altro con le sue differenze. Ben più, significa essere in comunione non “nonostante” le nostre differenze, ma proprio *attraverso* le nostre differenze. Questa è la ricchezza della visione cattolica!

Perciò è importante, per esempio, non identificare teologia e dogma: il dogma è uno, le teologie multiple. Oppure, per riprendere l'immagine di san Paolo, il corpo è uno, ma le membra molteplici, tutte diverse le une dalle altre e tutte necessarie. Lo stesso vale per la spiritualità, il diritto, la liturgia, ecc. Preghiamo tutti il Dio Uno e Trino, ma in modi ed espressioni diverse. Come diceva il beato papa Giovanni Paolo II: così la Chiesa cattolica (cioè universale) può respirare con i due polmoni.

2. LA SITUAZIONE DELLA CHIESA NEL MEDIO ORIENTE (nn. 7-36)

Entriamo ora nella prima parte del documento postsinodale, a mio parere la più interessante per i cristiani in Medio Oriente: il papa presenta il contesto e la situazione della Chiesa in queste regioni. Ne leggeremo alcuni brani.

⁴ Cfr G. BORBONE, *Storia di Mar Yahballaha e di Rabban Sauma: un orientale in Occidente ai tempi di Marco Polo*, Torino 2000.

2.1 Il contesto mediorientale

Il Medio Oriente ha visto sorgere le culture e le tradizioni religiose tra le più significative della storia: l'ebraismo, il cristianesimo e l'islam, con la Bibbia, il Vangelo e il Corano. Spiritualmente è una terra benedetta, dove si sono manifestate le prime aspirazioni umane verso il divino. Ma è una terra che ha visto anche tante guerre, violenze e massacri; e nello stesso tempo una sete di pace.

a) *Una terra benedetta e tribolata.* La prima realtà che il papa afferma è che il Medio Oriente è una terra benedetta, e insieme una terra tribolata. Benedetta, perché il cristianesimo è partito da questa zona, nelle sue varie forme: il monachesimo, i Padri della Chiesa, i grandi santi, che nei primi secoli erano in gran parte di Antiochia, di Alessandria, di questa parte del mondo. Soprattutto è la terra dove Dio si è incarnato in Cristo, dove il Salvatore ha dato la sua vita sulla croce, la terra della Risurrezione e dell'effusione dello Spirito Santo.

Oggi però è una terra dove la guerra, la violenza, le divisioni sono dappertutto, e in abbondanza. Il contesto è quello di una violenza senza fine. Non si vedono soluzioni a questa situazione, e i cristiani d'Oriente sono sempre più scoraggiati e tendono ad emigrare in Paesi non musulmani. Perciò il Papa ricorda: «I cristiani sanno che solo Gesù, essendo passato attraverso le tribolazioni e la morte per risuscitare, può portare la salvezza e la pace a tutti gli abitanti di questa regione del mondo».

b) *La pace, realtà prima di tutto interiore.* In questo contesto il Papa rileva la priorità della pace, la quale «non può essere ridotta alla semplice assenza di guerra» (n. 9). La pace «è lo stato dell'uomo che vive in armonia con Dio, con se stesso, col suo prossimo e con la natura». La pace è un atteggiamento globale, che parte dal cuore dell'uomo per concretarsi in ogni azione e ad ogni livello. «Prima di essere esteriore, la pace è interiore. Essa è benedizione» (n. 9).

Se non c'è questa convinzione, se la pace, con la ricerca della giustizia, non è una priorità, le guerre continueranno. Purtroppo è ciò che viviamo ogni giorno. La situazione della Siria è momentaneamente la più tragica, la più disumana; quella dell'Iraq lo era abbastanza negli ultimi anni; quella dei palestinesi è certamente la più tragica: l'ingiustizia e la violenza del fatto dell'occupazione è talmente banalizzata che nessuno la nota più, come se andasse da sé, anzi spesso la colpa si attribuirà essenzialmente alle vittime stesse.

Pace e giustizia sono collegate. Non c'è pace senza giustizia, e non c'è giustizia senza ricerca di pace. Come dice il Salmista: «Amore (*hesed*) e verità (*'emet*) s'incontreranno, giustizia (*sedeq*) e pace (*šalôm*) si baceranno» (Sal 84/85,11). Il Papa commenta: «San Giacomo nella sua Lettera

aggiunge: «Per coloro che fanno opera di pace viene seminato nella pace un frutto di giustizia» (Giacomo 3, 18) [...]. È verso questa pace autentica in Dio che Cristo ci conduce. Egli ne è la sola porta (cf. Gv 10,9). È questa unica porta che i cristiani desiderano varcare» (n. 9).

Perciò ogni tanto, qua e là, ci sono delle violenze momentanee, proprio perché manca il concetto di pace interiore. Per questo la prima missione del cristiano, particolarmente in Oriente, consiste nell'*agire per la pace, nel fare la pace*. Così facendo annunciamo Cristo, perché «Egli infatti è la nostra pace, Egli che di due ha fatto una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l'inimicizia» (Ef 2,14).

«Per questo la Chiesa sostiene e incoraggia ogni sforzo in vista della pace nel mondo e nel Medio Oriente in particolare. In diversi modi, essa non risparmia gli sforzi per aiutare gli uomini a vivere in pace e favorisce anche l'arsenale giuridico internazionale che la consolida» (n. 10), sapendo però che la pace è, prima di tutto, un frutto dello Spirito Santo.

2.2 *L'ecumenismo spirituale, frutto del perdono*

La ricerca della pace conduce all'ecumenismo. Come dice san Paolo: «Avendo a cuore di conservare l'unità dello Spirito per mezzo del vincolo della pace» (Ef 4,3). Il Papa ci dice: «L'unità sorge dalla preghiera perseverante e dalla conversione che fa vivere ciascuno secondo la verità e nella carità» (n. 11). Bisogna consolidare la comunione, all'interno della Chiesa cattolica. «I Pastori avranno cura di educare i fedeli ad essere testimoni della comunione in tutti i campi della loro vita» (n. 12), nelle parrocchie, monasteri, conventi, istituzioni scolastiche, ecc. Sviluppare «una disposizione al dialogo nella verità»:

Questa comunione non è certo una confusione. La testimonianza autentica chiede riconoscimento e rispetto dell'altro, una disposizione al dialogo nella verità, la pazienza come una dimensione dell'amore, la semplicità e l'umiltà di colui che si riconosce peccatore davanti a Dio e al prossimo, la capacità di perdono, di riconciliazione e di purificazione della memoria a livello personale e comunitario (n. 12).

La capacità di perdonare mi pare essenziale ed è tipicamente evangelica: «Se tu presenti la tua offerta all'altare e lì ti ricordi che tuo fratello ha qualche cosa contro di te, lascia lì il tuo dono davanti all'altare, va prima a riconciliarti con il tuo fratello e poi torna a offrire il tuo dono» (Mt 5,23-24). Per questo, nelle varie liturgie orientali (come d'altronde nel rito ambrosiano), prima di fare l'offertorio nella Messa si scambia il bacio di pace. Quest'obbligo del perdono è quasi assente dalla tradizione musulmana, e

perciò è particolarmente importante per noi cristiani d'Oriente testimoniare l'assoluta necessità di perdonare.

Questo paragrafo è il fondamento del dialogo. Penso alla situazione israelo-palestinese che influisce negativamente su tutta la regione. Se israeliani e palestinesi non riescono a fare la purificazione della memoria, non ci sarà mai pace. Questa purificazione non significa ignorare il male fatto e i torti, ma essere capace di perdonare il male subito. Lo viviamo da 64 anni e potrebbe durare ancora secoli, finché non impariamo questo.

Il discorso del Papa è molto ampio. Insiste sui legami con gli ortodossi: la liturgia, la preghiera, i padri, la Bibbia, ecc., e più largamente sul rapporto con la Bibbia, insistendo sulla necessità di studiare i padri della Chiesa e sulla collaborazione. L'essenziale sta in questa frase: «Converrebbe soprattutto che tutti ritornassero ancora maggiormente a Cristo stesso. Gesù unisce coloro che credono in Lui e che lo amano donando loro lo Spirito del Padre suo, come pure Maria, sua madre» (n. 15).

2.3 *Il dialogo interreligioso*

L'Esortazione apostolica affronta, particolarmente nei nn. 19-24, il tema del dialogo interreligioso, la relazione tra Cristiani da una parte, Ebrei e Musulmani dall'altra.

2.3.1 *Il dialogo interreligioso, un obbligo di fede*

L'affermazione iniziale è fondamentale: «La natura e la vocazione universale della Chiesa esigono che essa sia in dialogo con i membri delle altre religioni» (n. 19). In altri termini, il dialogo interreligioso non è una scelta possibile tra altre scelte. È un'*esigenza* della natura stessa della Chiesa! L'espressione è molto forte. E il Papa prosegue:

Questo dialogo in Medio Oriente è basato sui legami spirituali e storici che uniscono i cristiani agli ebrei e ai musulmani. Questo dialogo, che non è principalmente dettato da considerazioni pragmatiche di ordine politico o sociale, poggia anzitutto su basi teologiche che interpellano la fede (n. 19).

Il fondamento di questo dialogo è la Sacra Scrittura e l'insegnamento della Chiesa. I fedeli delle tre religioni «credono in un Dio Uno, creatore di tutti gli uomini». Il Papa esprime un desiderio:

Possano gli ebrei, i cristiani e i musulmani scorgere nell'altro credente un fratello da rispettare e da amare per dare, in primo luogo sulle loro terre, la

bella testimonianza della serenità e della convivialità tra figli di Abramo. (...). Il riconoscimento di un Dio Uno può – se vissuto con un cuore puro – contribuire notevolmente alla pace della regione e alla convivenza rispettosa dei suoi abitanti. (n. 19).

2.3.2 I legami tra cristiani ed ebrei

La sezione sul rapporto con gli ebrei può sorprendere alcuni di noi. È una sezione importante e lunga (nn. 20-22), per significare come siamo radicati nella stessa Bibbia, nella stessa storia di Rivelazione e abbiamo «un prezioso patrimonio spirituale comune» (n. 20).

D'altronde, Gesù, un figlio del popolo eletto, è nato, vissuto ed è morto ebreo (cfr. Rm 9,4-5). Maria, sua madre, ci invita lei pure a riscoprire le radici giudaiche del cristianesimo. Questi stretti legami costituiscono un patrimonio unico di cui tutti i cristiani sono fieri e debitori al Popolo eletto (n. 20).

Allo stesso tempo, Benedetto XVI non è fautore del falso dialogo. Precisa subito che per i cristiani «la persona e l'identità profonda dello stesso Gesù li separano [dagli ebrei], poiché i cristiani riconoscono in Lui il Messia, il Figlio di Dio» (n. 20).

D'altra parte, Cristo si è fatto carne in una cultura che arricchisce la comprensione della fede cristiana. «I cristiani hanno incrementato questa conoscenza con il contributo specifico dato da Cristo stesso» (n. 21); «I rapporti tra le due comunità credenti sono stati segnati dalla storia e dalle passioni umane. [...] Questo legame che unisce, mentre li separa, giudei e cristiani, deve aprirli a una nuova responsabilità gli uni per gli altri, gli uni con gli altri» (n. 22).

2.3.3 Simbiosi tra cristiani e musulmani

Circa il rapporto tra cristiani musulmani, l'Esortazione apostolica così afferma:

L'incontro tra l'islam e il cristianesimo ha spesso assunto la forma della controversia dottrinale. Purtroppo, queste differenze dottrinali sono servite come pretesto agli uni e agli altri per giustificare, in nome della religione, pratiche di intolleranza, di discriminazione, di emarginazione e persino di persecuzione (n. 23).

Nonostante ciò, i cristiani condividono con i musulmani la stessa vita quotidiana in Medio Oriente. [...]. Si sono lasciati interpellare dalla religiosità dei

musulmani, ed hanno proseguito, secondo i propri mezzi e nella misura del possibile, a vivere e promuovere i valori evangelici nella cultura circostante. Il risultato è una particolare simbiosi (n. 24).

Per essere sinceri, questo non è sempre stato il caso. Non si può dire che c'è sempre stata simbiosi tra cristiani e musulmani nella società musulmana, attraverso la storia.

2.4 *I cristiani nella società civile*

In alcuni paragrafi l'Esortazione affronta la questione dei cristiani all'interno della società civile, in particolare le tematiche della cittadinanza e della libertà religiosa (nn. 25-28).

2.4.1 *Piena cittadinanza dei cristiani*

La prima richiesta che abbiamo fatto, già nella preparazione dei documenti come durante il Sinodo, è stata quella di una piena cittadinanza dei cristiani. I cristiani sono abitanti di queste terre, e hanno il diritto di essere cittadini. I musulmani ripetono tutti i giorni che l'islam è la religione della tolleranza, ma i cristiani non vogliono essere tollerati: sono cittadini, punto e basta! La tolleranza è diventata intollerabile.

Si tratta di sviluppare il concetto di piena cittadinanza per tutti. Il che significa costruire *insieme* un progetto nazionale. Se non possono partecipare tutti a un progetto nazionale, significa che non c'è nazione. Questo tema è per noi importantissimo, vitale, e il papa l'ha ripreso dicendo:

Devono godere di piena cittadinanza e non essere trattati come cittadini o credenti inferiori. Come in passato, quando, pionieri della rinascita araba, erano parte integrante della vita culturale, economica e scientifica delle varie civiltà della regione, desiderano oggi, ancora e sempre, condividere le loro esperienze con i musulmani, fornendo il loro specifico contributo (n. 25).

Dietro questa richiesta i cristiani difendo i diritti fondamentali della persona umana. Dice ancora il Papa:

Per queste ragioni i cristiani riservano particolare attenzione ai diritti fondamentali della persona umana. Affermare tuttavia che questi diritti non sono che diritti cristiani dell'uomo non è giusto. Sono semplicemente diritti connessi alla dignità di ogni persona umana e di ogni cittadino, a prescindere dalle origini, dalle convinzioni religiose e dalle scelte politiche (n. 25).

2.4.2 La libertà religiosa, culmine e fondamento di tutte le libertà

Il tema della libertà religiosa è particolarmente sensibile nel mondo musulmano. Papa Giovanni Paolo II ne era molto sensibile. Benedetto XVI parla chiaramente:

La libertà religiosa è il culmine di tutte le libertà. È un diritto sacro e inalienabile. Comporta sia la libertà individuale e collettiva di seguire la propria coscienza in materia religiosa, sia la libertà di culto. Include la libertà di scegliere la religione che si crede essere vera e di manifestare pubblicamente la propria credenza.⁵ Deve essere possibile professare e manifestare liberamente la propria religione e i suoi simboli, senza mettere in pericolo la propria vita e la propria libertà personale (n. 26).

Il Papa scrive anche a favore dei musulmani: «Da parte loro, i musulmani condividono con i cristiani la convinzione che in materia religiosa nessuna costrizione è consentita, tanto meno con la forza. Tale costrizione, che può assumere forme molteplici e insidiose sul piano personale e sociale, culturale, amministrativo e politico, è contraria alla volontà di Dio» (n. 26).

Si riferisce probabilmente al versetto coranico che dice «Non c'è costrizione in religione» (*lā ikrāha fī l-dīn*) (Corano 2: 256), versetto sempre citato dai musulmani. Ma da una parte non tutti l'interpretano come un assoluto, anzi l'opinione comune dei dotti è che il versetto sia stato abrogato (*mansūkh*) da quello detto «della spada», che recita: «Quando poi siano trascorsi i mesi sacri, uccidete questi associatori ovunque li incontriate, catturateli, assediateli e tendete loro agguati. Se poi si pentono, eseguono l'orazione e pagano la decima, lasciateli andare per la loro strada. Allah è perdonatore, misericordioso» (Corano 9: 5 *sūrah* della *Tawbah*) o da altri versetti più guerrieri. E d'altra parte, la conversione di un musulmano a un'altra religione, cioè l'apostasia (*al-riddah*) è assolutamente impossibile e la stragrande maggioranza dei dotti musulmani condannano l'apostata alla morte⁶.

⁵ Cfr CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sulla libertà religiosa *Dignitatis humanae*, 2-8; BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale della Pace 2011* (8 dicembre 2010), in *Acta Apostolicae Sedis* [AAS] 103 (2011) 46-58; *Discorso al Corpo diplomatico accreditato presso la Santa Sede* (10 gennaio 2011), in AAS 103 (2011) 100-107.

⁶ Cfr S.K. SAMIR, «Le débat autour du délit d'apostasie dans l'islam contemporain», in J.J. DONOHUE – C.W. TROLL, ed., *Faith, power, and violence. Muslims and Christians in a plural society, past and present*, Orientalia Christiana Analecta 258, Rome 1998, 115-140. Vedi anche il riassunto di questo studio, in ID., «L'apostasia nel Corano e il dibattito tra i musulmani», in G. PAOLUCCI – C. EID, *I cristiani venuti dall'islam. Storie di musulmani convertiti*, prefazione di Samir Khalil Samir, Milano 2005, 9-27.

Il motivo sta nel fatto che l'apostata è visto come un traditore della «nazione» islamica. È una visione politica, tipicamente islamica. Ora, dicono i giuristi, il traditore va condannato a morte in tutte le legislazioni anche moderne. Dunque l'apostata, avendo tradito la *umma* islamica, deve essere ucciso. Anzi, chi l'avrebbe incoraggiato a rinunciare all'islam, deve subire lo stesso castigo. Ed è ciò che vediamo ancora oggi in alcuni Paesi musulmani che pretendono di applicare la *sharia* islamica.

2.4.3 Dalla tolleranza alla libertà religiosa

Il mondo musulmano ha stabilito un modo di vivere nella società islamica, basato sulla tolleranza. Ufficialmente, in conformità con la sharia islamica, il mondo è diviso in tre categorie:

1) i musulmani, che sono i veri credenti, visto che non solo credono nel Dio Unico, ma anche nel carattere profetico di Muhammad;

2) gli ebrei e i cristiani, perché credono nel Dio Unico, ma non riconoscono Muhammad come il Messaggero di Dio, anzi l'ultimo dei Messaggeri di Dio.

3) i miscredenti (*kuffār*, plurale di *kāfir*), che non credono nemmeno nel Dio unico.

L'Islam, essendo un progetto globale, integrale, di società, ha stabilito il posto di ogni gruppo in questa società. Con la terza categoria, quella dei miscredenti, non c'è convivenza possibile: devono convertirsi all'Islam (alla prima categoria) o essere uccisi (e dunque esclusi dalla società musulmana). Con la seconda categoria, la coesistenza è possibile, a condizione che accettino di essere sottomessi al dominio dei musulmani e accettino di pagare il tributo.

Perciò i musulmani considerano che l'Islam sia una religione tollerante, anzi la più tollerante di tutte. Nel principio c'è del vero, giacché dovrebbero poter vivere con ebrei e cristiani in pace, a condizione che questi accettino il loro statuto di sottomessi e paghino il tributo. A chi afferma questo (e ormai viene ripetuto anche da tanti non musulmani), rispondo che ciò sarà stato vero in molte situazioni, ma in ogni caso non voglio essere tollerato, e questo concetto è una forma umiliante d'intolleranza! Voglio solo essere considerato come un cittadino, cioè membro della città in tutto uguale agli altri cittadini, con gli stessi diritti e obblighi. Il papa, conscio di questa mentalità, dice con tatto:

È necessario passare dalla tolleranza alla libertà religiosa. Questo passaggio non è una porta aperta al relativismo, come alcuni affermano. Questo pas-

so da compiere non è una crepa aperta nella fede religiosa, ma una riconsiderazione del rapporto antropologico con la religione e con Dio. Non è una violazione delle verità fondanti della fede (n. 27).

Non è opportuno affermare in maniera esclusiva: “Io possiedo la verità”. La verità non è possesso di alcuno, ma è sempre un dono che ci chiama a un cammino di assimilazione sempre più profonda alla verità. La verità può essere conosciuta e vissuta solo nella libertà, perciò all’altro non possiamo imporre la verità; solo nell’incontro di amore la verità si dischiude (n. 27).

Il mondo intero fissa l’attenzione sul Medio Oriente che ricerca la propria strada. Possa questa regione mostrare che vivere insieme non è un’utopia [...]. Le religioni possono mettersi insieme per servire il bene comune e contribuire allo sviluppo di ogni persona e alla edificazione della società (n. 28).

Il bene comune è dunque l’oggettivo, non il bene della comunità cattolica, ortodossa, copta, maronita, ecc.. Il bene comune di tutti: del musulmano, dell’ateo, dell’ebreo, del cristiano, del druso, di tutti. Questa è una realtà che si intravede qua e là, ma deve diventare una realtà generale e non rimanere un’utopia.

Edificare la società, una società comune per tutti, è lo scopo che il papa ci propone. Questa è «la città di Dio» per riprendere l’espressione di Sant’Agostino. Questo scopo è, mi sembra, quello dei pii musulmani che propongono la sharia come modello ultimo: costruire sulla terra la città di Dio. Ci ritroviamo sullo scopo, ma divergiamo sul mezzo, essendo la sharia il modello proposto nel settimo secolo per una società semi-beduina. Si tratta di ripensare questo modello per il nostro tempo, ed è questo il progetto dei cristiani nel mondo arabo.

2.5 Due nuove realtà: laicità e fondamentalismo

Il papa propone poi un’analisi della situazione socio-politica del Medio Oriente, entrando nel merito di due questioni importanti, la laicità e il fondamentalismo (nn. 29-30). È forse la sezione più importante dell’Esortazione: «Come il resto del mondo, il Medio Oriente conosce due realtà opposte: la laicità con le sue forme talvolta estreme e il fondamentalismo violento che rivendica un’origine religiosa» (n. 29).

2.5.1 La laicità

Anzitutto il papa sviluppa il tema della laicità, declinata secondo due forme (n. 29). C’è una laicità sbagliata, di tipo ‘ideologico’. Nella sua forma

estrema questa laicità diventata secolarismo, nega al cittadino l'espressione pubblica della sua religione e pretende che solo lo Stato possa legiferare sulla sua forma pubblica. Il papa afferma che si tratta di vecchie teorie, arrivate anche in Oriente. Poi presenta la forma sana della laicità: «La sana laicità, al contrario, significa liberare la religione dal peso della politica e arricchire la politica con gli apporti della religione, mantenendo la necessaria distanza, la chiara distinzione e l'indispensabile collaborazione tra le due» (n. 29). Come sempre, Benedetto XVI cerca di unire i contrari. Nessuna laicità può svilupparsi in maniera sana senza affermare il reciproco rispetto tra politica e religione, evitando la tentazione costante della commistione o dell'opposizione.

Perché il papa insiste su questo? Perché l'Islam nega la laicità sana, operando una commistione tra politica e religione. Non sono io a dirlo, sono i musulmani a proclamarla: l'Islam è religione e politica (*al-Islam dīn wa-dawlah*). Qualcuno dice anche: religione, società e politica (*dīn wa-dunyā wa-dawlah*).

Il progetto islamico (come si esprimono oggi i musulmani per bocca dei Fratelli Musulmani, degli Wahhabiti e dei Salafiti, cioè le tre tendenze dominanti le società musulmane odierne) è talmente integrativo e integrale che diviene un integralismo, per cui non c'è molto spazio per la libertà dell'individuo e tutto è già previsto in anticipo! La conseguenza è che chi non vuole una tale forma di Islam, perché è un musulmano liberale, oppure chi non vuole l'Islam tout court, perché cristiano o ateo, è messo ai margini. Questa è la situazione che viviamo oggi.

Uno dei problemi che si hanno nel mondo musulmano è che, per molti, la parola "laicità" (in arabo *'almāniyyah*, che viene da *'ālam* = *speculum*) è intesa come equivalente a «ateismo». Il motivo è dato dalla realtà che vedono in Occidente, ambito da cui è venuta la parola. Essi dicono: «Guardate l'Europa! L'ateismo si nota dappertutto, in particolare nell'immoralità generalizzata, frutto della loro laicità!». Se, invece, il progetto di società fosse quello di una «sana laicità», cioè una laicità che non è né anti-religiosa né anti-etica, ma positiva e rispettosa della cultura spirituale della gente, e nello stesso tempo aperta al mondo moderno, tale progetto sarebbe oggetto di attrattiva.

2.5.2 Il fondamentalismo

Riguardo poi al fondamentalismo religioso, il papa afferma:

Le incertezze economico-politiche, l'abilità manipolatrice di certuni ed una comprensione insufficiente della religione,⁷ tra l'altro, costituiscono la ba-

⁷ Il papa enumera dunque tre motivazioni che spiegano il fondamentalismo religioso.

se del fondamentalismo religioso. Quest'ultimo affligge tutte le comunità religiose, e rifiuta il vivere insieme secolare. Esso vuole prendere il potere a volte con violenza, sulla coscienza di ciascuno e sulla religione per ragioni politiche (n. 30).

In realtà, parlando del Medio Oriente e del mondo arabo, questo fondamentalismo religioso è essenzialmente islamico. Nel mondo israeliano il fondamentalismo è essenzialmente ebraico. Questi due fondamentalismi stanno crescendo. La primavera araba è diventata una primavera islamica, ovunque nel mondo arabo, anche nei paesi più laici, come la Tunisia. Il Papa continua: «Lancio un accorato appello a tutti i responsabili religiosi ebrei, cristiani e musulmani della regione, affinché cerchino con il loro esempio e il loro insegnamento di adoperarsi in ogni modo al fine di sradicare questa minaccia che tocca indistintamente e mortalmente i credenti di tutte le religioni» (n. 30). E aggiunge, citando sue stese parole: «Utilizzare le parole rivelate, le Sacre Scritture o in nome di Dio per giustificare i nostri interessi, le nostre politiche così facilmente accomodanti o le nostre violenze è un gravissimo errore». Questa citazione è tratta dal discorso del novembre 2011⁸.

2.6 *Il fenomeno dei migranti*

Nella panoramica circa la situazione della Chiesa nel Medio Oriente, il papa aggiunge una sezione importantissima sul tema della migrazione (nn. 31-36). Si tratta in realtà di una duplice questione con risvolti assai diversi: da una parte, l'emigrazione dei cristiani orientali dalla loro terra verso altri continenti: Europa, le Americhe, Australia; dall'altra parte, l'immigrazione di cristiani verso il Medio Oriente provenienti dall'Asia e dall'Africa.

2.6.1 *L'emigrazione dei cristiani verso l'Occidente*

Il problema dell'emigrazione dei cristiani verso l'Occidente è comune a tutti i Paesi in via di sviluppo, e il Medio Oriente ne fa parte, se si escludono i Paesi petroliferi dove non ci sono quasi del tutto cristiani nativi. Tale emigrazione fa parte di un fenomeno più generale.

Ci sono però alcune particolarità relative all'emigrazione dei cristiani dal Medio Oriente. Ne menzionerò quattro.

⁸ BENEDETTO XVI, *Discorso all'incontro con i Membri del Governo, i Rappresentanti delle Istituzioni della Repubblica, il Corpo Diplomatico e i Rappresentanti delle principali Religioni* (Cotonou, 19 novembre 2011), in AAS 103 (2011) 820.

a) Anzitutto il fatto della discriminazione che tocca i cristiani, quasi dappertutto, ad esclusione del Libano e in parte della Siria fino a due anni fa; una discriminazione che si manifesta nella vita quotidiana, a livello sociale come religioso.

b) La situazione di guerra o di terrorismo, che riguarda tutta la popolazione, musulmana e cristiana, e spinge all'emigrazione.

c) Il fatto che i cristiani hanno spesso un livello d'educazione e di cultura più alto di quello dei musulmani e una mentalità più vicina a quella occidentale, fattore che facilita la loro integrazione in Occidente.

d) Il fatto che i cristiani hanno spesso membri della loro famiglia o della loro cultura che sono emigrati da una o più generazioni; ciò facilita ancora di più l'inserimento in Occidente.

Per tutti questi fattori, la proporzione dei cristiani che emigrano in Occidente è nettamente più alta di quella dei musulmani. Il motivo della loro emigrazione non è dunque la persecuzione (che raramente esiste, se non in alcuni casi); si tratta piuttosto di motivi economici o sociali o culturali. In Medio Oriente, come altrove, la gente vuol giustamente vivere meglio. L'Esortazione riassume bene questa situazione:

Situati in una posizione spesso delicata, i cristiani risentono in maniera particolare, e talvolta con stanchezza e poca speranza, delle conseguenze negative di questi conflitti e di queste incertezze. Si sentono spesso umiliati. Per esperienza, sanno anche di essere vittime designate quando vi sono dei disordini (n. 31).

Anzi, il papa menziona un quinto motivo, d'ordine culturale psicologico, affermando:

Dopo aver partecipato attivamente nel corso dei secoli alla costruzione delle rispettive nazioni e contribuito alla formazione della loro identità e alla loro prosperità, i cristiani sono numerosi a scegliere cieli più propizi, luoghi di pace in cui essi e le loro famiglie potranno vivere degnamente e in sicurezza, e spazi di libertà dove la loro fede potrà esprimersi senza che siano sottoposti a diverse costrizioni⁹ (n. 31).

⁹ Cfr. BENEDETTO XVI, *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2006* (18 ottobre 2005), in AAS 97(2005) 981-983; ID., *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2008* (18 ottobre 2007), in AAS 99 (2007) 1065-1068; ID., *Messaggio per la Giornata Mondiale del Migrante e del Rifugiato 2012* (21 settembre 2011), in AAS 103 (2011) 763-766.

In questo modo, però, il Medio Oriente si spopola dei suoi cristiani, con conseguenze gravissime per le Chiese mediorientali e per i Paesi arabi, come sottolinea il Santo Padre:

Questa scelta è lacerante. Segna gravemente gli individui, le famiglie e le Chiese. Amputa le nazioni e contribuisce all'impoverimento umano, culturale e religioso medio-orientale. Un Medio Oriente senza o con pochi cristiani non è più il Medio Oriente, giacché i cristiani partecipano con gli altri credenti all'identità così particolare della regione. Gli uni sono responsabili degli altri davanti a Dio (n. 31).

Chiarisco questa situazione prendendo come esempio la situazione del Libano. Nel 1943, al momento della pubblicazione della "Loi constitutionnelle" del 9 novembre 1943, la proporzione dei cristiani era di 52,7%, e quella dei musulmani di 47,3%¹⁰. Per questo motivo venne stabilito che il Presidente della Repubblica fosse un cristiano, e più specificamente della comunità maronita. Quest'ultima scelta nasceva da una duplice motivazione: prima di tutto, quella maronita era allora la comunità più numerosa, con il 30,4% della popolazione globale, mentre i sunniti erano il 21,3%, gli sciiti il 19,2% e i greci ortodossi il 10,2%; il secondo motivo era dato dal particolare ruolo storico avuto da questa comunità nella configurazione del Libano. Le altre funzioni civili erano distribuite secondo l'importanza proporzionale dei membri della comunità.

Ormai tutti sanno che i cristiani in Libano non superano il 35% della popolazione, e, se il movimento d'emigrazione dei cristiani continua, il loro numero diminuirà in pratica al di sotto di un terzo della popolazione. Se questa tendenza si mantiene, in 50 o 100 anni il Libano rischierebbe di diventare un Paese islamico, un po' simile agli altri Paesi arabi, mentre oggi è l'unico dei 22 Paesi della Lega araba a non essere tale.

Questo particolare è simbolicamente importante. Il Libano è uno dei 7 paesi fondatori della «Lega Araba» (Lega degli Stati Arabi), fondata al Cairo il 22 marzo 1945, senza essere un paese musulmano. I paesi islamici hanno poi una «Organizzazione della Conferenza islamica» che comprende 57 membri, tra cui Stati non islamici come il Libano. Perciò il papa scrive a tale proposito:

¹⁰ Per le statistiche, mi riferisco a: Y. COURBAGE - Ph. FARGUES, *La situation démographique au Liban, II. Analyse des données, Section des Études Philosophiques et Sociales* IX, Beyrouth 1974, 21 (libro pubblicato dalle Nazioni Unite, nel "World Population Year" 1974).

È importante dunque che i dirigenti politici e i responsabili religiosi comprendano questa realtà ed evitino una politica o una strategia che privilegi una sola comunità e che tenderebbe verso un Medio Oriente monocromo che non rifletterebbe per niente la sua ricca realtà umana e storica (n. 31).

Se il Medio Oriente non avrà più comunità cristiane consistenti, sarà un danno sia per il cristianesimo che per l'islam. Perciò la tendenza attuale a islamizzare a tutta forza le costituzioni esistenti, in Tunisia come in Egitto, e probabilmente domani in Siria, è gravida di conseguenze.

2.6.2 L'immigrazione verso il Medio Oriente

Per quanto riguarda l'immigrazione verso il Medio Oriente, come si pone il problema? Ci sono nel Medio Oriente circa 4 milioni di migranti, in maggioranza cristiani, che provengono dalle Filippine, dall'India e da altre parti dell'Asia, un po' dall'Etiopia e dall'Eritrea. Lavorano – perdona la parola – come schiavi. Vengono fatti lavorare, anche nelle “buone famiglie”, senza mai pensare ai diritti umani. In tale situazione parlano in modo molto chiaro i nostri vescovi latini, Paul Hinder, Vicario Apostolico dell'Arabia Meridionale (che ha la sua sede negli Emirati Arabi) e Camillo Ballin, Vicario Apostolico dell'Arabia Settentrionale, ricordando sempre l'ingiustizia fatta contro questi immigrati. In Arabia Saudita vivono più di due milioni di cattolici senza neppure il diritto di radunarsi nella loro stanza, piccolissima, per pregare. Vengono presi e messi in prigione, a tal punto il fanatismo si è sviluppato. Scrive a tal proposito Benedetto XVI:

Sfruttati senza potersi difendere, con contratti di lavoro più o meno limitati o legali, queste persone sono talvolta vittime di infrazioni delle leggi locali e delle convenzioni internazionali. D'altra parte, subiscono forti pressioni e gravi limitazioni religiose. Il compito dei loro Pastori è necessario e delicato. Incoraggio tutti i fedeli cattolici e tutti i presbiteri, qualunque sia la loro Chiesa d'appartenenza, alla comunione sincera ed alla collaborazione pastorale col Vescovo del luogo, e quest'ultimo a una paterna comprensione verso i fedeli orientali (n. 34).

Ma non vanno dimenticate anche le ingiustizie operate da famiglie cristiane, che impiegano immigrati filippini o di altri paesi, maltrattandoli. Oggi, grazie ai sacerdoti che seguono la condizione di tali persone, la situazione è migliorata. C'è una campagna di alcuni religiosi per aiutare queste persone provenienti dall'Africa o dall'Asia. Comunque, la loro situazione rimane disumana, in particolare in Arabia Saudita; ma nessun governo osa protestare, per omertà, perché tutti con il loro silenzio parte-

cipano indirettamente allo sfruttamento di queste persone e alla violazione dei diritti umani. Perciò il Papa si rivolge ai governanti dicendo:

Invito anche i governanti dei paesi che ricevono queste nuove popolazioni a rispettare e difendere i loro diritti, a permettere loro la libera espressione della fede, favorendo la libertà religiosa e l'edificazione di luoghi di culto. La libertà religiosa «potrebbe essere oggetto di dialogo tra i cristiani e i musulmani, un dialogo la cui urgenza ed utilità sono stati riaffermati dai Padri sinodali» (n. 34).

2.6.3 Solidarietà e comunione tra tutti i cattolici

È possibile fermare l'ondata di emigrazione all'estero? È certamente difficile. Comunque, si tratta di una scelta personale, e non credo che sia corretto interferire con le famiglie che decidono di emigrare, ancor meno condannarle. Tutt'al più, si può aiutarle a riflettere bene sulla decisione da prendere, e sostenerle per incoraggiare a conservare la fede cattolica ben salda in loro, ovunque vorranno recarsi. Anzi, ad essere missionari laddove andranno, a testimoniare la loro fede, tanto più se si ritroveranno in Occidente in un ambiente molto secolarizzato.

Il Papa descrive bene la situazione spesso drammatica di tutti quanti, di chi emigra e di chi rimane nel paese:

Mentre per necessità, stanchezza o disperazione, dei cattolici nativi del Medio Oriente si decidono per la scelta drammatica di lasciare la terra dei loro antenati, la loro famiglia e la loro comunità di fede, altri, al contrario, pieni di speranza, fanno la scelta di restare nel loro paese e nella loro comunità. Li incoraggio a consolidare questa bella fedeltà ed a rimanere saldi nella fede (n. 35).

Poi menziona la terza e nuova categoria: quella degli immigranti che arrivano dall'Asia o dall'Africa:

Altri cattolici infine, facendo una scelta altrettanto lacerante di quella dei cristiani medio-orientali che emigrano, e fuggendo le precarietà nella speranza di costruire un avvenire migliore, scelgono i paesi della regione per lavorare e viverci (n. 35).

2.7 Conclusione

Per concludere questa lunga prima parte, Benedetto XVI, da pastore di tutta la Chiesa cattolica, indica a tutti i fedeli cattolici del Medio

Oriente, nativi e immigrati, alcuni punti: unione e comunione fraterna, amore e rispetto reciproco, e soprattutto testimonianza della fede. Scrive il papa:

In quanto Pastore della Chiesa universale, mi rivolgo qui all'insieme dei fedeli cattolici della regione, i nativi e i nuovi arrivati, la cui proporzione si è ravvicinata in questi ultimi anni, giacché per Dio non vi è che un solo popolo, e per i credenti, che una sola fede! Cercate di vivere rispettosamente uniti e in comunione fraterna gli uni con gli altri, nell'amore e nella stima reciproci, per testimoniare in maniera credibile la vostra fede nella morte e risurrezione di Cristo! Dio ascolterà la vostra preghiera, benedirà il vostro comportamento e vi donerà il suo Spirito per affrontare il peso del giorno. Infatti, "dove c'è lo Spirito del Signore, c'è libertà" (2 Cor 3,17) (n. 36).

Questo discorso vale non solo per le relazioni tra cattolici, oppure tra cristiani. Se teniamo conto di ciò che il papa aveva detto sulle relazioni con musulmani ed altri, esso vale per tutti. Tuttavia, da "Pastore della Chiesa universale", il papa non può parlare che ai cattolici. Non è dunque per esclusione di altri, ma per rispetto di chi non appartiene al suo "gregge". Conclude così la prima parte citando un testo di San Pietro:

San Pietro scriveva, a dei fedeli che sperimentavano situazioni simili, parole che riprendo volentieri per indirizzarvele come esortazione: "E chi potrà farvi del male, se sarete ferventi nel bene? [...]. Non sgomentatevi per paura di loro e non turbatevi, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi" (1 Pt 3,13-15).

3. LA COMUNIONE ECCLESIALE (NN. 37-65)

La seconda parte dell'Esortazione apostolica è relativa alle varie categorie dei fedeli: patriarchi, vescovi, presbiteri, diaconi e seminaristi, consacrati, laici, famiglie, giovani e bambini. Riguardo a tale parte mi accontento di commentare brevemente alcuni estratti delle tre ultime sezioni, relative ai laici e al mondo della famiglia.

3.1 *La presenza dei laici nella società*

Il compito dei fedeli laici, dice l'Esortazione, è quello di essere "costruttori di pace" e "apostoli di riconciliazione":

Come apostoli nel mondo, essi traducono in azioni concrete il Vangelo, la dottrina e l'insegnamento sociale della Chiesa¹¹. In effetti, «i cristiani, cittadini a pieno titolo, possono e debbono dare il loro contributo con lo spirito delle beatitudini, diventando costruttori di pace ed apostoli di riconciliazione a beneficio di tutta la società¹² (n. 55).

Cito ancora tutto il paragrafo 56:

Poiché quello secolare è il vostro campo proprio,¹³ vi incoraggio, cari fedeli laici, a rafforzare i legami di fraternità e di collaborazione con le persone di buona volontà per la ricerca del bene comune, la sana gestione dei beni pubblici, la libertà religiosa, e il rispetto della dignità di ogni persona (n. 56).

Il papa dà qui esempi concreti per cambiare la società. Ci fa pensare a due tra le più brevi parabole del Signore, quelle del Regno dei cieli paragonato ad un granellino di senape e ad un po' di lievito (Mt 13,31-33).

Il papa continua, con due belle citazioni della Prima lettera di san Pietro, mettendo però l'accento sulla testimonianza di vita:

Anche quando la missione della Chiesa è resa difficile negli ambienti in cui l'annuncio esplicito del Vangelo incontra ostacoli o non è possibile, tenete una condotta esemplare tra le genti «perché (...) al vedere le vostre buone opere diano gloria a Dio nel giorno della sua visita» (1 Pt 2,12). Abbiate a cuore di rendere ragione della vostra fede (cfr. 1 Pt 3,15) mediante la coerenza della vostra vita e del vostro agire quotidiani. Affinché la vostra testimonianza porti realmente frutto (cfr. Mt 7,16.20), vi esorto a superare le divisioni e ogni interpretazione soggettivistica della vita cristiana. Fate attenzione a non separare questa – con i suoi valori e le sue esigenze – dalla vita in famiglia o nella società, nel lavoro, nella politica e nella cultura, perché tutti i vari campi della vita del laico rientrano nel disegno di Dio¹⁴. Vi invito ad essere audaci a causa di Cristo, certi che né la tribolazione, né l'angoscia, né la persecuzione possono separarvi da Lui (cfr. Rm 8,35) (n. 56).

¹¹ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Una speranza nuova per il Libano* (10 maggio 1997) nn. 45. 103, in AAS 89 (1997) 350-352. 400; *Propositio* 24.

¹² BENEDETTO XVI, *Omelia nella Messa di conclusione dell'Assemblea Speciale per il Medio Oriente del Sinodo dei Vescovi* (24 ottobre 2010), in AAS 102 (2010) 814.

¹³ Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium*, n. 31.

¹⁴ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988) nn. 57-63, in AAS 81 (1989) 506-518.

Questo messaggio finale è forte: «Tutti i vari campi della vita del laico rientrano nel disegno di Dio». E poi, «essere audaci a causa di Cristo», perché niente e nessuno ci potrà mai separare da Cristo!

3.2 *Il compito della famiglia cristiana*

Viviamo oggi ovunque in un mondo che non comprende più l'ideale cristiano della famiglia. Vivere questo ideale è già una testimonianza forte della forza trasformante del Vangelo, che invita ad andare a controcorrente. Scrive il papa:

La famiglia è oggi esposta a molti pericoli. La famiglia cristiana in particolare è più che mai messa di fronte alla questione della sua identità profonda. Difatti, le proprietà essenziali del matrimonio sacramentale – unità e indissolubilità (cfr Mt 19, 6) – ed il modello cristiano della famiglia, della sessualità e dell'amore sono ai nostri giorni, se non contestati, almeno incompresi da certi fedeli. [...] L'amore coniugale non è l'opera di un momento, ma il progetto paziente di tutta una vita. Chiamata a vivere quotidianamente l'amore in Cristo, la famiglia cristiana è uno strumento privilegiato della presenza e della missione della Chiesa nel mondo (n. 58).

La famiglia cristiana è la Chiesa domestica, dove s'impara a pregare e a praticare le virtù:

Famiglie cristiane del Medio Oriente, vi invito a rinnovarvi sempre con la forza della Parola di Dio e dei Sacramenti, per essere ancor più la Chiesa domestica che educa alla fede e alla preghiera, il vivaio delle vocazioni, la scuola naturale delle virtù e dei valori etici, la cellula viva e prima della società (n. 59).

3.3 *L'uguaglianza tra uomo e donna*

In relazione al tema della famiglia, l'Esortazione insiste sull'uguaglianza assoluta, ontologica, ossia per natura sua, tra l'uomo e la donna. Quest'affermazione è molto importante nel contesto islamico, dove il Corano dice chiaramente:

Gli uomini sono preposti alle donne, a causa della preferenza che Allah concede agli uni rispetto alle altre e perché spendono [per esse] i loro beni. Le [donne] virtuose sono le devote, che proteggono nel segreto quello che Allah ha preservato. Ammonite quelle di cui temete l'insubordinazione, lasciatele

sole nei loro letti, battetele. Se poi vi obbediscono, non fate più nulla contro di esse. Allah è altissimo, grande (Corano 4:34, Sura delle donne).

La prima frase è spesso tradotta così: «Gli uomini hanno autorità sulle donne, per la superiorità che Allah ha concesso agli uni sulle altre». Perciò è così importante ricordare l'assoluta uguaglianza tra uomo e donna, sin dalla creazione: «Il primo racconto della creazione mostra uguaglianza ontologica tra l'uomo e la donna» (cfr. Gen 1, 27-29) (n. 60). Scrive a tale proposito il papa:

Vorrei assicurare a tutte le donne che la Chiesa cattolica, collocandosi nella fedeltà al disegno divino, promuove la dignità personale della donna e la sua uguaglianza con l'uomo, di fronte alle forme più varie di discriminazione alle quali è sottomessa per il semplice fatto di essere donna.¹⁵ Tali pratiche feriscono la vita di comunione e di testimonianza. Esse offendono gravemente non solo la donna, ma anche e soprattutto Dio, il Creatore. Riconoscendo la sensibilità innata per l'amore e la protezione della vita umana, e rendendo ad esse omaggio per il loro apporto specifico nell'educazione, nella salute, nel lavoro umanitario e nella vita apostolica, ritengo che le donne debbano impegnarsi ed essere più coinvolte nella vita pubblica ed ecclesiale¹⁶. Esse apporteranno così la loro propria parte all'edificazione di una società più fraterna e di una Chiesa resa più bella dalla comunione reale tra i battezzati (n. 60).

Da notare in particolare l'espressione: «Le donne debbano impegnarsi ed essere più coinvolte nella vita pubblica *ed ecclesiale*».

3.4 *Giovani e bambini*

La sezione dedicata ai giovani e ai bambini (nn. 62-65) è, a mio parere, una della più belle dell'Esortazione. Cito tutto il paragrafo 63:

Cari giovani, v'invito a coltivare continuamente l'amicizia vera con Gesù attraverso la forza della preghiera. Più essa è solida, più vi servirà da faro e vi proteggerà dagli smarrimenti della giovinezza. La preghiera personale diventerà più forte attraverso la frequentazione regolare dei Sacramenti che permettono un incontro autentico con Dio e con i fratelli nella Chiesa. Non abbia-

¹⁵ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988) n. 49, in AAS 81 (1989) 486-487.

¹⁶ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica postsinodale *Una speranza nuova per il Libano* (10 maggio 1997) n. 50, in AAS 89 (1997) 354-355; *Messaggio finale* (22 ottobre 2010) 4.4; *Propositio* 27.

te paura o vergogna di testimoniare l'amicizia con Gesù nella sfera familiare e pubblica. Fatelo tuttavia rispettando gli altri credenti, ebrei e musulmani, con i quali condividete la credenza in Dio Creatore del cielo e della terra, e anche dei grandi ideali umani e spirituali. Non abbiate paura o vergogna di essere cristiani. La relazione con Gesù vi renderà disponibili a collaborare senza riserve con i vostri concittadini, qualunque sia la loro appartenenza religiosa, per edificare il futuro dei vostri paesi sulla dignità umana, fonte e fondamento della libertà, dell'uguaglianza e della pace nella giustizia. Amando Cristo e la sua Chiesa, potrete discernere con sapienza nella modernità i valori utili alla vostra piena realizzazione e i mali che intossicano lentamente la vostra vita. Cercate di non lasciarvi sedurre dal materialismo e da certi social network il cui uso indiscriminato potrebbe mutilare la vera natura delle relazioni umane. La Chiesa nel Medio Oriente conta molto sulla vostra preghiera, sul vostro entusiasmo, sulla vostra creatività, sulla vostra abilità e sul vostro pieno impegno a servire Cristo, la Chiesa, la società e soprattutto gli altri giovani della vostra età. Non esitate ad aderire ad ogni iniziativa che vi aiuterà a rafforzare la vostra fede e a rispondere all'appello specifico che il Signore vi indirizzerà. Non esitate nemmeno a seguire l'appello di Cristo scegliendo la vita sacerdotale, religiosa o missionaria.

Concluderei questa sezione con l'invito fatto dal papa ai giovani di camminare con Dio «con saggezza, coraggio e gentilezza», come si dice di Tobia:

Il Signore non si dimentica di voi (cfr. Is 49,15). Egli cammina sempre al vostro fianco e desidera che voi camminate con Lui con saggezza, coraggio e gentilezza (cfr. Tb 6,2). In ogni circostanza, benedite il Signore Dio, domandategli di dirigere le vostre vie, e di portare a buon fine i vostri sentieri e i vostri progetti; ricordatevi sempre dei suoi comandamenti e non lasciate che si cancellino dal vostro cuore» (cfr. Tb 4,19) (n. 64).

4. LA TESTIMONIANZA DELLA CHIESA (NN. 66-94)

La terza parte dell'Esortazione, dedicata al tema della testimonianza, è più breve delle due precedenti.

4.1 *La testimonianza cristiana, prima forma della missione*

La testimonianza cristiana - dice il papa - è la «prima forma della missione» (n. 66). «Il cristiano è prima di tutto un testimone» (n. 67) della morte e risurrezione di Cristo. La testimonianza non consiste nel bussare

alla porta offrendo il Vangelo. La testimonianza si propone nel vivere e, caso mai, se qualcuno, attraverso la nostra testimonianza, vuol sapere di più, allora gli trasmettiamo la “password”, per così dire: il Vangelo. Se non c'è prima la testimonianza del Vangelo vissuto, le parole sono inutili.

Il papa sviluppa lungamente, nella prima sezione (nn. 68-74), la tematica della Parola di Dio e della Bibbia come anima e fonte della comunione tra i cristiani e della testimonianza, e come fondamento della vita cristiana. Perciò va promossa con tutti i mezzi di comunicazione.

Nella seconda sezione (nn. 75-82), il papa sviluppa l'importanza della Liturgia, della vita sacramentale (in particolare l'Eucaristia) e della preghiera come testimonianza.

In una terza sezione (nn. 83-84), viene sottolineata l'importanza dei pellegrinaggi. Mi soffermo qui su questa terza sezione.

4.2 *I pellegrinaggi come testimonianza*

I pellegrinaggi possono costituire una buona occasione di testimonianza e di preghiera comune. In primo luogo, il pellegrinaggio in Terra Santa:

Terra della rivelazione biblica, il Medio Oriente è diventato molto presto meta privilegiata di pellegrinaggio per molti cristiani venuti dal mondo intero per consolidare la loro fede e vivere un'esperienza profondamente spirituale. Si trattava allora di un cammino penitenziale che esprimeva un'autentica sete di Dio. Il pellegrinaggio biblico attuale deve tornare a questa intuizione iniziale. Improntato alla penitenza per la conversione e alla ricerca di Dio, ripercorrendo i passi storici di Cristo e degli Apostoli, il pellegrinaggio ai luoghi santi e apostolici può essere, se vissuto con fede e profondità, un'autentica sequela Christi. In un secondo tempo, dà anche ai fedeli la possibilità di impregnarsi maggiormente della ricchezza visiva della storia biblica che delinea davanti a loro i grandi momenti dell'economia della salvezza. Al pellegrinaggio biblico è opportuno anche associare il pellegrinaggio ai santuari dei martiri e dei santi, nei quali la Chiesa venera Cristo, fonte del loro martirio e della loro santità (n. 83).

Oltre alla Terra Santa, ovunque in Medio Oriente ci sono luoghi di pellegrinaggio mariani o dedicati a santi, che sono frequentati anche da migliaia di musulmani. Hanno un'importanza particolare, per due motivi: da una parte, perché è una testimonianza di comunità e non solo di singoli; dall'altra parte, perché sono spesso luoghi di grazie, talvolta di miracoli, e sempre di fede; e il musulmano è in primo luogo un uomo religioso. Le violenze di cui siamo testimoni sono una realtà, ma i musulmani sono in primo luogo dei credenti.

C'era un padre canadese, missionario nella Repubblica Domenicana, molto noto per i suoi doni di taumaturgo, il padre Émilien Tardif, che è morto l'8 giugno 1999 a settantuno anni e di cui è stata introdotta la causa di beatificazione. È venuto 2 volte in Libano (settembre 1994 e febbraio 1997)¹⁷, invitato dal vescovo di Beirut. Predicava nei luoghi di pellegrinaggi mariani. Nella folla, c'erano tante donne musulmane con il velo, e addirittura donne totalmente velate. Venivano perché era un uomo di Dio, che faceva del bene, e basta. Si dice che ci furono più di 200 casi di guarigione, anche di musulmani; avviene come al tempo di Gesù quando anche i pagani accorrevano.

In particolare i luoghi di pellegrinaggio mariani, a motivo del grande rispetto che la Madonna ha presso i musulmani, attirano sempre non solo folle cristiane, ma anche musulmane, a migliaia.

In Egitto, per esempio, ci sono due grandi luoghi di pellegrinaggio mariani nell'Alto Egitto: quello vicino a Samalut, e quello di Deir Dronka, presso Assiut. Per la festa dell'Assunzione, che cade il 22 agosto, centinaia di migliaia di fedeli accorrono, in famiglie, e rimangono fino a una settimana. I battesimi si fanno a migliaia. A Salamut molti musulmani chiedono di battezzare anche i loro bambini, perché il battesimo è visto come una benedizione. Il parroco (copto ortodosso) mi ha spiegato che ha costruito un battistero per i musulmani, un po' simile a quello dei cristiani, e ha predisposto un rito un po' simile, una specie di battesimo per musulmani, che non è ovviamente un sacramento, ma una benedizione. Vogliono avvicinarsi a Dio, allora sono benvenuti! Eventualmente il prete legge anche un brano del Vangelo.

4.3 *L'evangelizzazione e la carità: missione della Chiesa*

In una ulteriore sezione dell'Esortazione, il papa affronta il tema dell'evangelizzazione e della carità, sempre dal punto di vista della testimonianza (nn. 85-91).

La trasmissione della fede cristiana è una missione essenziale per la Chiesa. Per rispondere meglio alle sfide del mondo di oggi, ho invitato l'insieme dei fedeli della Chiesa ad una nuova evangelizzazione. Affinché porti i suoi frutti, essa dovrà restare fedele alla fede in Gesù Cristo. "Guai a me se non annuncio il Vangelo!" (1 Cor 9,16) esclamava san Paolo. Nelle mutevoli situazioni attuali, questa nuova evangelizzazione intende far prendere coscienza ad

¹⁷ Vedi il libro *Père tardif au Liban*, par Emilien Tardif (Beirut: ed. Emmanuel, febbraio 1997).

ogni fedele che la sua testimonianza di vita¹⁸ dà forza alla parola quando osa parlare di Dio apertamente e coraggiosamente per annunciare la Buona Novella della salvezza.

Anche l'insieme della Chiesa cattolica presente in Medio Oriente è invitata, con la Chiesa universale, ad impegnarsi in questa evangelizzazione, tenendo conto con discernimento del contesto culturale e sociale attuale, sapendo riconoscere le sue attese e i suoi limiti. È prima di tutto una chiamata a lasciarsi evangelizzare di nuovo dall'incontro con Cristo, chiamata indirizzata ad ogni comunità ecclesiale, come ad ognuno dei suoi membri. Poiché, come ricordava il Papa Paolo VI: «Chi è stato evangelizzato a sua volta evangelizza. Qui è la prova della verità, la pietra di paragone dell'evangelizzazione: è impensabile che un uomo abbia accolto la Parola e si sia dato al Regno, senza diventare uno che a sua volta testimonia e annunzia» (n. 85).

Le Chiese del Medio Oriente, come la Chiesa universale, hanno l'obbligo di annunciare il Vangelo a tutti gli uomini, con tutti i mezzi possibili, cominciando con la testimonianza di vita. Ma la missione più particolare delle Chiese mediorientali è di presentare il messaggio evangelico ai nostri fratelli musulmani, che sono profondamente credenti in Dio, anche se non hanno ricevuto la pienezza della rivelazione, che sta nella persona di Cristo trasmessa nei Vangeli. Tocca a noi presentare loro la figura di Cristo. È la nostra missione particolare, giacché Dio ci ha posto in questa terra, che è la fonte della rivelazione evangelica, e nello stesso tempo la fonte del messaggio coranico.

A questo punto sorge una difficoltà. Siccome il Corano parla di Cristo, della Vergine, di Giovanni il Battista, degli apostoli e del Vangelo, il musulmano è convinto di conoscere tutto su Cristo e sul cristianesimo. E siccome ha la certezza che il Corano è l'ultima rivelazione di Dio all'umanità, che corregge gli errori delle rivelazioni antecedente (errori dovuti agli uomini, non ai profeti stessi), non è disposto ad ascoltare il nostro messaggio su Cristo. C'è un ostacolo in partenza, un rifiuto, difficile a superare.

Perciò la testimonianza della comunità cristiana, più ancora che la predicazione, è fondamentale. Serve ad aprire il cuore del nostro fratello ad ascoltare ciò che è il segreto dell'amore universale che portiamo in noi e del quale siamo testimoni. La nostra responsabilità è grande: abbiamo per missione di testimoniare del Vangelo e dell'Amore di Dio per ogni persona umana manifestato in Cristo.

¹⁸ Cfr. BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica postsinodale *Verbum Domini* (30 settembre 2010) n. 97, in AAS 102 (2010) 767-768.

Per questa missione i mezzi di comunicazione sono fondamentali, in particolare la radio e più ancora la televisione. Personalmente, ho costato più volte il bene che si può fare attraverso questi mezzi. In Libano, c'è una emittente in arabo, che si chiama la *Voce della Carità*, che è assai seguita, anche da certi musulmani. C'è soprattutto la televisione "Nursat" o "Télélumière", che trasmette 24 ore su 24 in tutto il mondo programmi cristiani, ed è seguita anche da musulmani. Così hanno la possibilità di sentire i cristiani parlare di sé stessi senza propaganda. Ho partecipato a una decina di dibattiti a due, con un imam e l'animatore che faceva le domande. Sono programmi ascoltati molto dai cristiani arabi di tutto il mondo, e da qualche musulmano. Intervengono anche per telefono nel dibattito. Gli echi sono positivi, ma dovremmo fare molto di più.

Con tutt'altro stile c'è un sacerdote copto-ortodosso, Abuna Zakaria Botros, che ha un programma televisivo, un po' critico sull'islam, anche se accademicamente corretto, ascoltato da moltissimi cristiani del Medio Oriente e da parecchi musulmani. I cristiani trovano in tali programmi elementi per rispondere ai continui attacchi dei musulmani contro la fede cristiana. Centinaia di clips si trovano su Internet, in particolare su YouTube.

Abbiamo bisogno di persone dedite al dialogo con i musulmani, persone capaci di presentare la fede cristiana (e di rispondere alle continue critiche e attacchi), rettificando gli errori diffusi sulla fede cristiana.

Abbiamo soprattutto bisogno di ritrovare lo "slancio apostolico", e di "sviluppare un autentico soffio missionario", come dice il papa nella sua Esortazione apostolica. In questo paragrafo, egli ci traccia un programma per compiere la nostra missione di "portatore della Buona Novella". Siamo chiamati "a rinnovare (lo) spirito missionario", ad essere "fieri della (nostra) fede in Cristo morto e risorto", e ad essere "capaci di annunziare con coraggio il Vangelo". Questo messaggio è indirizzato a uomini e donne, perché questo è "una responsabilità imperativa per ogni battezzato":

Erede di uno slancio apostolico che ha portato la Buona Novella in terre lontane, ognuna delle Chiese cattoliche presenti in Medio Oriente è anche invitata a rinnovare il suo spirito missionario con la formazione e l'invio di uomini e di donne fieri della loro fede in Cristo morto e risorto, e capaci di annunziare con coraggio il Vangelo, sia nella regione, sia nei territori della diaspora, ed anche in altri paesi del mondo (n. 88).

5. CONCLUSIONE (NN. 95-100)

La conclusione dell'Esortazione apostolica si apre con un incoraggiamento evangelico: "non temere, piccolo gregge" (Lc 12,32). Parlando dei

cattolici del Medio Oriente queste parole sono una realtà. Quanti sono i cattolici? In Egitto, per esempio, sono 250 mila su 90 milioni circa, cioè lo 0,3% della popolazione. In Palestina, Giordania, Iran, Turchia e probabilmente Irak, non arriviamo all'1%. Un po' di più in Siria (sperando che la fuga dei cristiani non si realizzi). Solo in Libano i cattolici si aggirano forse intorno al 20%. Però: Non temere! non perché siete forti, numerosi, ricchi, organizzati, educati, ecc.; ma «perché al Padre vostro è piaciuto di darvi il regno», perché il Padre vi ama, perché avete una splendida missione!

È questo il messaggio finale. Abbiamo una missione splendida: incoraggiare i deboli, dare speranza ai disperati, fiducia a chi dubita, pace a chi è ansioso. Creare amicizia intorno a noi, fare in modo che ci si ami, anche se diversi oppure opposti su certi punti.

Quindici giorni fa sono stato invitato – e concludo con questo aneddoto – a Najaf in Iraq, che è il luogo sacro degli sciiti, là dove è morto Ali, il padre degli sciiti. Eravamo otto cristiani su centinaia di persone. Non so perché mi abbiano invitato, mandandomi il biglietto aereo, il visto, ecc., e mettendoci ai primi posti, in occasione dell'inaugurazione di un grande Festival, il primo per celebrare l'evento di Ghadīr Khumm, quando Muhammad fece il suo discorso d'addio (prima di morire) tenendo la mano di Ali Ibn Abi Tālib e raccomandando a tutti di averlo per *mawlā* (padrone).

L'organizzatore del Festival è venuto a me e mi ha detto: «Padre, potrebbe dire una parola in nome del Vaticano, come rappresentante del Vaticano?». Ho detto: «No, io non rappresento nessuno, caso mai me stesso. Se vuole, posso dire due parole». E così ho improvvisato un discorso di 10 minuti, cominciando come fanno sempre i musulmani: “Nel nome di Dio, misericordioso, molto misericordioso!”. E ho continuato con le Beatitudini, cominciando con i misericordiosi (Mt 5,7.3-6.8-9):

«Beati i misericordiosi, perché troveranno misericordia.

Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli.

Beati gli afflitti, perché saranno consolati.

Beati i miti, perché erediteranno la terra.

Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia, perché saranno saziati.

Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio.

Beati gli operatori di pace, perché saranno chiamati figli di Dio».

Poi ho detto le parole che lo Spirito mi ha ispirato. All'uscita una quindicina di Imam da vari paesi sono venuti a ringraziarmi e a dirmi: «com'era bello! Sì, è questa la vera religione!». Dobbiamo ricordarci che gli sciiti sono spesso più spirituali e mistici dei sunniti. Inoltre si considerano “i poveri (oppure: gli *oppressi*) della Terra” (*al-mustad'afūn fi l-ard*), espressione coranica (Anfāl 8: 26) che è stata ripresa da Hizbullah.

Le Beatitudini non sono la quintessenza del nostro messaggio? In esse ritroviamo tutto il Vangelo e la personalità di Cristo. Credo che molti musulmani siano sensibili a questa dimensione, ma non conoscono purtroppo questi testi. Perché dovremmo privarli di questo meraviglioso tesoro? Questo è, credo, lo spirito dell'Esortazione: con tutti amicizia, benevolenza e amore, ma nella verità, nell'esigenza; sempre con spirito critico, dove trionfa però sempre l'amore! Mi fa pensare al titolo della seconda Enciclica di Benedetto XVI, *Caritas in veritate*; è questa la nostra missione di cristiani nel Medio Oriente.

DIBATTITO

Domanda

Una domanda e un'osservazione. Chi legge l'Esortazione apostolica dopo aver letto il messaggio conclusivo dei Vescovi a chiusura del Sinodo, nota una sorta di passo indietro, forse, o comunque un vuoto rispetto a una situazione politica ben precisa come quella palestinese. Nel messaggio la posizione era stata molto netta anche con un linguaggio molto forte ed esplicito. Qui si accenna solamente in modo molto lieve al paragrafo 10 dove si parla della questione di Gerusalemme. Quindi la domanda è duplice: la prima è sulle motivazioni di questa mancanza. La seconda è se, secondo lei, i cristiani palestinesi non avrebbero voluto invece il ribadirsi di questa posizione molto chiara com'era stata espressa nel messaggio conclusivo.

Poi faccio un'osservazione linguistica. Alla fine del paragrafo 21, dove si parla del dialogo con gli ebrei, c'è un riferimento al capitolo 11 della lettera ai Romani, e si parla di un innesto «sul vecchio albero» – si usa l'aggettivo 'vecchio'. Forse è una gaffe linguistica, nel senso che Paolo non parla di albero vecchio, ma di radice santa e di rami naturali dell'albero; la gaffe forse si accentua per il fatto che questo aggettivo c'è anche nel testo ebraico dell'Esortazione. Ciò può essere problematico.

Prof. Samir

Riguardo alla questione palestinese, di fatto, non c'è traccia reale nel documento. Sono perfettamente d'accordo con Lei che sarebbe stato meglio accennare a questo punto; però, la posizione espressa da Benedetto XVI, nel suo dodicesimo viaggio apostolico (a maggio 2009) nei tre Stati di Giordania, Israele, Palestina, è stato chiarissima, parlando della necessità di due Stati indipendenti con frontiere definitive. Quella è sempre stata la posizione della Santa Sede, più criticata da Israele che dai palestinesi. Per questo motivo ha probabilmente giudicato non utile introdurre quest'argomento nell'Esortazione, tanto più che non allude al-

trove alla situazione politica della regione, pur così critica e pesante per i cristiani.

Lo stesso atteggiamento si può notare nel paragrafo 30, a proposito del fondamentalismo. Ha parlato del: "fondamentalismo religioso" in genere, e ha aggiunto: «Quest'ultimo affligge tutte le comunità religiose, e rifiuta il vivere insieme secolare». In realtà, tocca molto di più i fondamentalismi islamico ed ebraico; quello cristiano s'incontra essenzialmente negli Stati Uniti, non nella regione mediorientale. Immagino che il Papa abbia lasciato questo punto per parlarne eventualmente altrove.

Per ciò che riguarda l'osservazione linguistica nella frase del paragrafo 21: «I cristiani hanno incrementato questa conoscenza con il contributo specifico dato da Cristo stesso mediante la sua morte e risurrezione (cfr. Luca 24,26), ma devono essere sempre consapevoli e riconoscenti delle loro radici. Infatti, per poter attecchire l'innesto sul vecchio albero (cfr. Romani 11, 17-18) ha bisogno della linfa che proviene dalle radici», direi che la sua osservazione è corretta. Però la parola "vecchio" o "antico" non è necessariamente peggiorativa. Quando parliamo del Vecchio Testamento o dell'Antico Testamento, non credo che sia in un senso dispregiativo, ma semplicemente cronologico. Da notare che nel versetto 21, Paolo parla di "rami naturali".

Comunque, ciò che mi ha colpito di più è l'importanza che il Papa ha dato alle "radici giudaiche del cristianesimo", realtà di cui in Medio Oriente non si parla neppure. Io mi sono detto: questo paragrafo abbastanza lungo farà problemi, soprattutto in Egitto, nella Chiesa copta ortodossa. Cito un particolare: tutti i cristiani sognano di poter andare in pellegrinaggio a Gerusalemme e, quando tornano, la gente li chiama "*al-muqaddis*" (cioè, quello che è andato ad al-Quds, a Gerusalemme, la città santa). Dopo gli accordi di Camp David e la normalizzazione dei rapporti con Israele, questo sogno è diventato possibile. Ma il defunto patriarca copto-ortodosso, Shenuda III, non ha mai permesso di farlo, sotto pena di scomunica. Ogni anno, per Pasqua, alcune decine di Copti vanno pure a Gerusalemme, attraverso Amman (benché ci sia un volo diretto Cairo-Tel Aviv!) e al ritorno molti di loro riempiono pagine nel più importante quotidiano egiziano, *Al-Ahram*, chiedendo perdono a Sua Santità. Questo la dice lunga sulla visione teologica in Medio Oriente riguardo al giudaismo! Perciò il testo del Papa è molto aperto.

Domanda

Lei ha menzionato che è meglio avere un progetto piuttosto che due o tre. E concordo, non soltanto per risparmiare le risorse, ma per stimolare la collaborazione tra cristiani, ebrei e musulmani. Volevo sapere se può accennare ad alcuni esempi di questi progetti in cui sono coinvolti i vari gruppi.

Prof. Samir

Gli esempi di collaborazione tra cristiani e musulmani sono abbastanza numerosi. Possiamo distinguere due tipi. Da una parte, servizi offerti dai cristiani che includono i musulmani. Questo accade dappertutto, con la Caritas, i Cavalieri di Malta che hanno ospizi, ecc., le opere abituali della chiesa stessa locale, le scuole, ovviamente, gli ospedali. Ad esempio, l'ospedale dell'Università S. Giuseppe, situato in un quartiere cristiano – che è un ospedale gestito dai gesuiti – è frequentato per il 40% circa da musulmani. Questi servizi sono numerosissimi.

Dall'altra parte, i servizi comuni ai musulmani e ai cristiani sono molto più rari, anche se ci sono. Porto come esempio di collaborazione, anche se non si tratta di un servizio particolare, quanto accaduto in Libano a proposito di una festa religiosa comune. L'idea è partita dal Collegio Notre-Dame di Jamhour dei Gesuiti nel 2009: si trattava di festeggiare insieme, musulmani e cristiani, la festa dell'Annunciazione, giacché quest'evento si trova nel Vangelo e nel Corano (nella sura 3 e la sura 19). L'idea fu accettata dallo cheikh Mohammad Nokari. La proposta è stata presentata nella stampa e il 13 marzo 2009 il primo ministro Fouad Siniora la propose al governo che ha dato l'approvazione. Un anno dopo circa, il 28 febbraio 2010, il giorno dell'Annunciazione (25 marzo) è stato decretato festa nazionale con giorno di riposo. Così si mette in valore l'unità tra cristiani e musulmani. Si tratta di un gesto simbolico di grande importanza, perché è occasione di dialogo comune sul terreno. Inoltre, la gente è contenta, perché hanno un giorno di festa in più!

Durante la preparazione al Sinodo, come durante il Sinodo si è spesso ripetuto che tutto ciò che si può fare insieme, occorre provare a farlo insieme, soprattutto nel campo sociale, perché lì i bisogni sono comuni.

Domanda

L'aspetto della comunione che lei ha sottolineato, credo che sia una dimensione essenziale a cui debba essere data ulteriore attenzione.

Prof. Samir

Lei ha certamente ragione di insistere sulla comunione come dato essenziale. È il leitmotiv che corre attraverso tutta l'esortazione apostolica, che ripete: comunione, comunione! Comunione per la testimonianza, ma anche comunione tout court, perché è l'essenziale della fede cristiana. Il papa in qualche paragrafo lega la comunione tra di noi con la comunione trinitaria delle tre Persone. È sempre la caratteristica dei discorsi di Papa Benedetto di dare la dimensione teologica profonda alle cose abituali, cioè che si riflettano in Dio stesso.

Domanda

Una domanda da un cristiano religioso del Medio Oriente. Si sente lo spirito del documento, ma anche nei suoi articoli in Oasis e in Asia News, o anche altrove, si sente un ottimismo. E questo è molto bello e penso che sia giusto. Però c'è anche una realtà difficile: la paura, che qualche volta prevale sull'ottimismo di fronte all'islam; e ciò da parte dei cristiani del Medio Oriente, perché sono deboli dal punto di vista del numero e della presenza, sono attaccati e vivono sulla pelle la sofferenza; ma anche da parte dell'Occidente, per il fatto che la vita cristiana è un po' debole. Cosa può dirci?

Prof. Samir

Ottimismo, sì, io cerco di essere ottimista, nonostante tutto ciò che conosciamo, anzi forse perché sappiamo che ci sono tante cose che non vanno, ma penso che l'ottimismo faccia anche parte della fede.

Vediamo la situazione della Siria: è tragica, tragica! Non vediamo un'uscita, però si spera che arriveremo a qualcosa di meglio di ciò che era. Purché non si cada nell'ingenuità; il pericolo è di dire: «ma no, non è così. Tutto va bene!». Questo non è vero. Quando sono ottimista, non nego la situazione pessima nella quale ci troviamo, ma spero che il buon senso vincerà un giorno, e lavoro per contribuire a questo, a questa vittoria della pace sulla violenza, ecc.

Dunque penso che l'atteggiamento cristiano sia questo: informarsi prima sulla realtà e dire: «questo è inaccettabile», «questo non va», oppure «questo è già un passo avanti», ecc. E sperare contro tutte le disperazioni, sperare che la bontà vincerà, ecc.

Forse dietro alla tua domanda c'è il fatto che alcuni nel mondo religioso, tra i religiosi dicono: «ma no, tutto va bene!» o altri che, al contrario, dicono «tutto è finito! Le cose vanno male!». Non siamo né annunziatori di malore o testimoni del male, né gente ingenua che dice che tutto va bene. Dobbiamo però dire che, nonostante tutti i problemi e le difficoltà, abbiamo in noi la speranza, anzi la certezza, che il bene trionferà. E perciò lavoriamo per farlo trionfare.

Bernardo Cervellera

TESTIMONIANZE DI FEDE IN ASIA NEL CONTESTO DEL RAPPORTO TRA LE RELIGIONI*

Vorrei trattare il tema della testimonianza di fede in Asia, legato poi al dialogo interreligioso, soprattutto partendo dalla testimonianza. Testimonianza, cioè martirio. Vorrei quindi trattare tale tema attraverso l'aspetto che sembra più conflittuale: il fatto che in Asia ci sono molti martiri e tutte le chiese dell'Asia sono delle chiese nate dal martirio di tantissimi cristiani; forse, secondo me, a un calcolo approssimativo, le chiese dell'Asia sono quelle che hanno dato più martiri in modo assoluto; infatti, se pensiamo soltanto nel '900 ai martiri armeni, poi ai martiri della Cina della rivoluzione dei boxer, poi a quelli del comunismo, insomma: nel '900 ci sono stati già, credo, decine di migliaia di martiri. Se poi guardiamo anche i secoli passati, in questa situazione asiatica c'è stato un numero incalcolabile di martiri.

Ora, però, bisogna tener presente che i martiri non vengono uccisi dai fondamentalisti islamici, buddisti, taoisti o altri, per un gesto semplicemente di ira o di violenza contro un cristiano: subiscono questo attacco perché sono testimoni non solo di Dio, ma anche di un modo di essere uomini. Quindi, nel martirio c'è anche una ragione antropologica. I cristiani non vengono eliminati tanto per una loro particolare concezione di

* La conferenza di padre Bernardo Cervellera, qui riportata, è stata svolta nell'ambito del ciclo di conferenze promosso dalla Cattedra di Spiritualità e dialogo interreligioso della Pontificia Università Antonianum di Roma per l'anno 2012-2013, sul tema *Testimonianza della fede e dialogo tra popoli e religioni*.

Dio; non vengono imprigionati e uccisi solo per questo, ma per il fatto che dalla concezione cristiana di Dio viene fuori un certo modo di essere uomini che crea una rivoluzione dentro queste società asiatiche, e per questa ragione ci sono appunto le persecuzioni.

Molto spesso il martirio dei cristiani viene visto come il frutto di un conflitto religioso. Io starei molto attento a questo fatto, ovvero che i cristiani vengano uccisi in nome di qualche Dio (il Dio dell'islam, dell'induismo, ecc.); è possibile, ci sono certo anche questi tipi di martirio, ma la ragione principale è soprattutto perché i cristiani sono dei rivoluzionari della società. Certo, la loro rivoluzione sociale ha una radice religiosa, nasce da un legame con Dio che garantisce la dignità della persona e quindi garantisce la sua libertà e i suoi diritti e da questo viene tutto il resto come conseguenza; ma non si può ridurre semplicemente ad un conflitto religioso. Come dice Samuel Phillips Huntington, non è un conflitto di civiltà, ma l'annuncio cristiano porta una vera e propria rivoluzione antropologica.

Per farvi capire questo, vorrei soffermarmi su alcune figure di persone, che ho incontrato, o di cui mi hanno raccontato, alcune persone note, che fanno emergere qual è l'antropologia che sta dietro la testimonianza cristiana.

1. TESTIMONIANZE DALL'INDIA

Vorrei parlare innanzitutto dell'India, soprattutto del fatto che in India c'è una continua corrente di conversioni e del fatto che i cristiani vengono accusati di convertire con i soldi o con la manipolazione dei cervelli. A tutte queste accuse i vescovi indiani hanno sempre risposto dicendo: "Bene, portateci un caso di persona che denunci che sia stato convertito con i soldi, oppure che sia stato manipolato". Non ne è mai stata portata una. Ci sono dei gruppi, soprattutto di fondamentalisti indù, sostenuti da un partito politico, il BJP (Bharatiya Janata Party), che invece dicono che i cristiani ottengono le conversioni soltanto con i soldi, con il cibo, dando "benefits" (la scuola, la sanità gratis, le case, ecc.) ed è per questo motivo che ci sono tantissime conversioni.

In realtà, in India i cattolici sono il 2,3% di tutta la popolazione, la cui maggioranza è indù e musulmana. Si tratta di una minoranza abbastanza piccola, che però ha scuole, lebbrosari, ecc. Bisogna dire che la grande testimonianza dei cristiani in India è data da questi gesti di amore, per tornare alle parole di Giovanni Paolo II, rivolti a tutta la società. Perciò i cristiani non fanno un lavoro di tipo confessionale né proselitismo, ma svolgono veramente un servizio per ogni persona.

Con tutto ciò, soprattutto nel 2008, che è stato il grande periodo del martirio contemporaneo dei cristiani indiani, c'è stato, soprattutto nello

stato dell'Orissa, una serie di eccidi veramente violenti, una vera e propria campagna, lanciata da gruppi di fondamentalisti indù i quali dicevano: "Ammazziamo i cristiani, distruggiamo le loro istituzioni che cristianizzano le persone" (nel senso proselitistico del termine). E quindi hanno cominciato a distruggere scuole, centri sociali, lebbrosari, cappelle, luoghi di ritrovo. E le violenze sono andate avanti per mesi. La cosa impressionante è che quei cristiani, che secondo i fondamentalisti indù sarebbero dovuti ritornare all'induismo, hanno invece dato una testimonianza di fede enorme.

Tra tutti ne ricorderò due: uno di cui mi hanno parlato e uno che ho conosciuto personalmente.

1. Il primo è un cristiano che si chiama Lalji Nayak. Era uno dei capi di un villaggio cristiano dell'Orissa. Verso la fine di settembre, centinaia di fondamentalisti indù sono andati in questo villaggio con asce, spade, taniche di benzina, per distruggerlo. Lalji Nayak, che effettivamente era un indù convertito, è stato catturato (molti altri cristiani sono fuggiti) e colpito con un coltello, che gli ha attraversato il collo; lasciandolo tutto sanguinante, gli hanno detto che se non si fosse convertito, se si fosse rifiutato di tornare all'induismo, l'avrebbero lasciato morire. E lui, sorprendentemente e in modo veramente edificante, ha risposto che sarebbe rimasto cristiano. Ed è rimasto lì: è morto dissanguato dopo due giorni, il giorno di S. Teresina del Bambin Gesù, il 1 ottobre.

Allora, ci si può chiedere: ma come mai questi cristiani, che erano indù, hanno una tale resistenza, se veramente, come dicono i fondamentalisti, dovrebbe essere gente che si converte semplicemente perché, magari, il missionario o le suore danno loro da mangiare, danno loro del riso, o danno loro il sapone, o li fanno andare a scuola? A maggior ragione, davanti al rischio della vita, uno dovrebbe dire: "ma sì, figuriamoci, dico così adesso perché mi conviene, ma poi me ne ritorno alla fede induista". E invece Lalji Nayak è rimasto fino alla fine testimone della fede cristiana.

Bisogna perciò capire che cosa uno "guadagna" a passare dall'induismo al cristianesimo. Occorre sapere che la maggior parte di queste conversioni nell'Orissa avvengono tra i tribali e i dalit, cioè tra le persone che sono o al più basso livello della struttura sociale indiana, del cosiddetto sistema castale, oppure sono addirittura dei fuoricasta, come i dalit. Ora, essere un fuoricasta significa non avere assolutamente nessuna dignità, essere condannato a fare quei lavori che hanno attinenza con la morte, il dolore e ciò che è più impuro per il mondo indù.

Attraverso la scoperta del cristianesimo, questa gente scopre che Dio non ha ribrezzo di loro, come avviene spesso nell'induismo; ci sono dei racconti in cui gli dei, di fronte a un loro fedele malato, a un loro fedele

morente, scappano via perché non possono essere vicini a coloro che sono prossimi alla morte. Costoro, invece, scoprono, attraverso la testimonianza di missionari o di suore, che esiste una vicinanza di Dio anche nella propria miseria; esiste una vicinanza di Dio anche nella propria meschinità e impurità. Scoprire che Gesù Cristo è il Salvatore e Colui che ha vinto la morte, la mia morte, cambia proprio la vita. Questo spiega come mai in India (anche se in diversi stati di continuo vengono colpite cappelle, scuole, persone, ecc.) continua ad esserci una corrente di conversione al cristianesimo. Basti pensare che proprio in Orissa - dove non soltanto nel 2008, ma anche nel 2007 e nei decenni precedenti ci sono stati questi problemi con alcuni fanatici indù, permanendo d'altra parte tuttora - ci sono conversioni, tanto che la percentuale dei cristiani è il doppio rispetto a quella delle altre parti dell'India: mentre in tutta l'India i cattolici sono il 2,3%, in Orissa sono il 4,5%, cioè circa il doppio. Proprio là dove ci sono più persecuzioni.

La scoperta della fede rivoluziona la vita di una persona, perché finalmente il dalit non è trattato semplicemente come uno schiavo, ma comincia ad avere una coscienza di sé piena di dignità, e di conseguenza comprende: di aver bisogno di studiare, e quindi vanno a scuola; di aver bisogno di pulirsi e quindi studiano l'igiene (mettono più igiene nella loro vita e nella loro famiglia). Ma, soprattutto, possono pensare a un futuro per i loro figli, perché, se uno è dalit, è condannato a fare il mestiere dei dalit, che vuol dire: bruciare i cadaveri, fare lo spazzino delle strade, il conciatore di pelli (tutti questi lavori impuri legati alla morte o legati alla sporcizia). E se tuo figlio nasce dalit, anche lui è condannato a fare il dalit.

Invece, se uno è cristiano, rimane libero da tutto questo e comincia a pensare che per i figli può esserci anche la possibilità di andare all'università, di studiare, di diventare medico, di diventare ingegnere. Un mio confratello, nell'Andra Pradesh, alla fine della sua vita - infatti dopo un anno è morto a 90 anni -, alcuni anni fa ha fondato proprio un'università per i dalit in cui si studia medicina e ingegneria. Un'università per i dalit è una cosa che fa specie nel mondo contemporaneo indiano perché, anche se si dice che il sistema delle caste è stato abolito, di fatto esiste come sottofondo. Quindi, quello che volevo sottolineare è che queste testimonianze di fede sono la testimonianza di un'umanità totalmente nuova, totalmente libera.

Questo è il primo elemento che non viene accettato da questi gruppi fondamentalisti che, però, fanno il male della loro religione e anche della società indiana, perché il BJP, questo partito un po' nazionalista, che sostiene i gruppi fondamentalisti indù che vanno in giro ad ammazzare i cristiani e a distruggere le istituzioni cristiane, vorrebbe un'India totalmente chiusa, in cui ci siano soltanto indù e persone di razza "pura". In

effetti, questo tipo di razzismo e fascismo, che c'è nel BJP, è qualcosa che, secondo gli studiosi indiani, è stato preso dallo studio del *Mein Kampf* di Hitler; quindi la concezione nazionalistica e della razza pura di Hitler è, in qualche modo, penetrata anche in questa cultura e fa parte del dialogo tra le culture. Notiamo che esiste anche un dialogo cattivo tra le culture, non soltanto un dialogo buono. Così costoro pensano a un'India chiusa in se stessa, mentre i cristiani spingono a un'apertura, un'universalità, trovandosi ad essere tra i principali sostenitori di un'India dello sviluppo, del progresso, di un'India che sia un caposaldo all'interno dell'economia mondiale e un punto di riferimento per la comunità internazionale, non soltanto asiatica, ma mondiale.

Tutto questo per dire come avviene la testimonianza di fede: la testimonianza della fede in un Dio che libera dalla morte, che ridà dignità, ma anche una testimonianza di fede che crea ondate di sviluppo all'interno della società. Va tenuto presente che gli indù non sono certo tutti fondamentalisti; la maggior parte non lo è assolutamente e molti di essi, proprio attraverso il dialogo e l'amicizia con i cristiani, mettono in secondo piano le emarginazioni castali per un'attenzione maggiore ai malati, una dedizione nelle scuole, ecc. Ma c'è voluta la testimonianza dei cristiani perché anche negli indù scattasse questo tipo di attenzione.

2. L'altra persona di cui volevo parlare è padre Thomas Chellan. Se si cerca in internet, nel sito di Asia News, si trova la sua storia, la sua testimonianza.

Perché la voglio raccontare? Padre Thomas Chellan aveva un centro sociale vicino a Bhubaneswar, la capitale dell'Orissa, in cui radunava le persone per dare insegnamenti di agricoltura, economia, cooperativismo e anche per ritiri spirituali; vi partecipavano anche gli indù. I fondamentalisti, intorno alla fine di agosto 2008, hanno bruciato tutto. Distrutto. Ma non solo: lui e la suora, in quanto responsabili del centro, sono stati presi e hanno subito una *via crucis* veramente terribile. Non sono stati soltanto picchiati (la suora è stata violentata) ma anche bruciacchiati: trascinati per le strade del villaggio seminudi, è stato versato loro addosso una tanica di benzina, con l'intenzione di dare loro fuoco, poi ci hanno ripensato. Alla fine, alle due di notte, i fondamentalisti indù si sono stancati e li hanno lasciati nelle mani della polizia. Bisogna tener presente che la polizia dell'Orissa è stata sempre testimone di queste cose, ma non si è mai mossa. Ancora oggi ci sono migliaia di denunce da parte di cristiani alla magistratura dell'Orissa; di queste denunce, che risalgono al 2008-2009, soltanto un centinaio di processi sono stati aperti e, di questi, soltanto una decina sono arrivati alla condanna. Eppure sono stati uccisi centinaia di cristiani, sono state distrutte migliaia di case, un centinaio di chiese, diversi ospedali. Tor-

nando alla vicenda di padre Thomas Challan, questi e la suora (che si chiamava Meena Barwa) sono stati lasciati andare alle due di notte, sono andati nella loro comunità, poi padre Thomas è stato ricoverato in ospedale per tutte le ferite riportate. In ospedale ha ricevuto la visita della nostra corrispondente dall'India. L'ha intervistato, abbiamo poi raccontato la sua storia e lui, in questa attenzione da parte di Asia News e dei cristiani nel mondo (perché poi diversi gli hanno telefonato e sono andati a visitarlo) ha visto proprio il gesto della Chiesa che si preoccupa della sofferenza dei suoi figli. Dopo un anno è venuto a trovarci in Italia, perché aveva vinto un premio intitolato *"Defensor Fidei"*, e ci ha detto: "Con quella telefonata e quella visita ho scoperto che la Chiesa mi è madre. Pensavo che la mia vita fosse distrutta, pensavo che la mia vita fosse inutile e invece ho capito che anche la sofferenza fa parte della mia testimonianza".

Il secondo motivo per cui ricordo padre Thomas è che lui, adesso, non può tornare in Orissa perché è molto conosciuto e quindi c'è il rischio che venga ucciso; però il suo desiderio più grande è di andare in Orissa. La conclusione che traggo è che il martirio e la sofferenza non sono parte di una guerra con un'altra religione, ma il martirio è un'espressione della testimonianza della fede e dell'amore verso un popolo, verso una situazione; per questo il desiderio più grande di padre Thomas è di tornare a fare il missionario in Orissa.

2. TESTIMONIANZE DALLA CINA

Un'altra situazione che vorrei raccontare è quella della Cina. Forse, in questo momento, parlare della situazione della Cina in modo completo è un po' difficile, però vorrei parlare almeno di Mons. Taddeo Ma Daqin, che è il vescovo ausiliare di Shanghai.

Mons. Ma Daqin è stato ordinato vescovo il 7 luglio 2012, a 44 anni, con l'approvazione della Santa Sede. Il giorno della sua ordinazione, alla fine della cerimonia, ha detto questa cosa semplicissima: "siccome io sarò molto impegnato nel mio compito pastorale, rinuncio a tutte le cariche e a partecipare a tutti gli incontri dell'Associazione Patriottica". Lui era un membro della cosiddetta "Chiesa ufficiale", ovvero la Chiesa approvata dal governo cinese; nonostante ciò ha detto di rinunciare al lavoro all'interno dell'Associazione Patriottica. Dopo nemmeno un'ora, un'ora e mezza, dopo aver salutato tutti i fedeli, è stato preso e portato in una residenza sorvegliata a Sheshan, dove c'è il seminario diocesano, vicino al santuario della Madonna che è la patrona della Cina: Maria, Aiuto dei cristiani. Il santuario di Sheshan è legato alla preghiera che Benedetto XVI ha chiesto a tutti i cristiani del mondo per la Giornata Mondiale per la Cina, il 24 maggio, giorno della festa di Maria Aiuto dei cristiani, che è la festa,

anche, della Madonna di Sheshan. Così, Mons. Ma Daqin, giovane e intraprendente sacerdote, pastoralmente impegnato (l'ho incontrato diverse volte a Shanghai, quando era sacerdote), adesso è rinchiuso in questo seminario. Gli hanno fatto divieto di mettere le insegne episcopali, croce pettorale, anello, zucchetto; e, quando celebra, è un prete come tutti gli altri, senza diritto di prelazia. Questo solo perché il governo è rimasto seccato dal suo voler uscire dall'Associazione Patriottica.

L'Associazione Patriottica è un'associazione creata da Mao Zedong nel 1958 per aiutare i cristiani cattolici (ma ci sono le Associazioni Patriottiche buddiste, protestanti, musulmane, ecc.) a rispondere alle esigenze del socialismo, cioè per indirizzare gli sforzi dei cattolici verso il socialismo. Naturalmente, fin dall'inizio è stata una struttura di controllo dei cattolici, dei cattolici laici, dei preti, dei vescovi. In più, teorizza anche il fatto che la Chiesa cinese debba essere indipendente dalla Santa Sede. La Chiesa cinese deve essere così patriottica, deve amare così tanto la Cina da non amare un paese straniero come il Vaticano; perché in Cina, per lo meno nel partito, c'è ancora l'idea che il Vaticano sia semplicemente uno stato straniero. Il papa sarebbe un potente straniero che "cospira" contro la Cina! Comunque, l'Associazione Patriottica controlla tutto e cerca di far nascere una Chiesa indipendente dal Vaticano.

Quello che vorrei mostrare è il fatto che i cattolici in Cina, secondo le stime più ottimiste, sono 15 milioni, su 1 miliardo e 350 milioni di abitanti, quindi circa l'1%. La cosa impressionante è pensare come mai l'1% della popolazione faccia così paura a un regime che ha 2,5 milioni di soldati, 2 o 3 milioni di poliziotti, 5 milioni di guardie civiche, un controllo su internet spaventoso, una ricchezza e potenza economica tra le prime nel mondo (ormai la Cina sta soppiantando anche gli Stati Uniti). Eppure ha paura dell'1% della popolazione: come mai?

Nella cultura cinese è tradizione, fin dai tempi di Confucio, che chi comanda sia padrone di tutto, cioè, chi comanda ha potere di vita e di morte su tutti i suoi sudditi e ogni individuo vale nella misura in cui entra dentro il ruolo che gli dà l'autorità che è sopra di lui. Questo avviene anche nelle famiglie, dove i figli sono amati e rispettati nella misura in cui rispondono al ruolo che la famiglia dà loro, che il capo famiglia dà. Molto spesso, anche fra miei amici, ancora adesso, i figli scelgono non la professione che più piace a loro, ma la professione che il padre dice loro di fare. E questo avviene, a livello più grande, anche nella società: il potere politico ti dice che cosa fare. Quindi, se tu obbedisci al potere politico puoi vivere bene. Se ti scosti un poco dal potere politico, questo è considerato cospirazione, controrivoluzione.

In effetti, il povero Mons. Ma Daqin, che semplicemente ha detto di non voler più fare le riunioni dell'Associazione Patriottica, ha fatto uno

dei gesti più rivoluzionari che si possono pensare. La Chiesa ufficiale, riconosciuta dal Governo, di fatto, un po' volente, un po' nolente, ha seguito sempre l'Associazione Patriottica. Mons. Ma Daqin ha rotto una tradizione che va avanti da oltre 60 anni (dal 1958 ad oggi). Ma qual è il valore di questa rottura? Esso sta nel fatto che Mons. Ma Daqin ha affermato che c'è uno spazio, all'interno della vita della persona, che è proprietà solo della persona, non dello stato, non del partito, non dell'Associazione; c'è un aspetto della vita che è proprio dell'individuo e questo aspetto è il legame che l'individuo ha con Dio, con il suo Dio: questo aspetto non appartiene a nessuno; appartiene solo alla libertà del soggetto.

Anche questa cosa è una rivoluzione sociale incredibile, per la gente che ha vissuto sempre all'interno di un ruolo, come un numero, come un elemento obbediente all'interno del partito, del clan, della società, dell'unità di lavoro. Basti pensare che ancora adesso, negli uffici, nelle unità di lavoro, è il capo dell'unità di lavoro che decide, se tu sei maschio sposato, quando dovrai avere il figlio unico! È veramente una società che cristallizza qualsiasi cosa, perché tutto è sotto controllo. Allora, il fatto che ci siano dei soggetti che sottolineano la libertà della persona come valore primario, è qualcosa che sconvolge, che fa paura. Per questo, allora, Mons. Ma, che semplicemente intende non partecipare alle riunioni dell'Associazione Patriottica, è agli arresti domiciliari.

Alcuni miei amici sono riusciti ad andare a trovarlo: è in buono spirito, tranquillo, prega. E comunque non ha perso ancora la sua gioia. La cosa grande è che tutta la comunità cattolica di Shanghai è con lui e lo sostiene. E, infatti, la paura del partito è che si moltiplichino queste defezioni dall'Associazione Patriottica, perché, in questo caso, l'Associazione perderebbe tutti i suoi sudditi da controllare.

Ma vorrei sottolineare un altro elemento di questo fatto: che proprio questa scoperta della libertà dell'individuo è ciò che affascina i giovani cinesi e la popolazione cinese. Nel mio libro *"Missione Cina"* e in qualche altro libro, soprattutto in America, come *"Jesus in Beijing"*, abbiamo messo in luce il fatto che in Cina c'è una rinascita religiosa impressionante e questo è veramente positivo se si pensa che in Cina vi è stato il materialismo comunista (dal '49 in poi); e adesso vi è il materialismo consumista, l'uomo che vive soltanto per i soldi, la casa, la macchina, la televisione, il mangiar bene. Però ci sono anche mille anni precedenti di materialismo confuciano, del neo-confucianesimo. Quindi, per quasi mille anni la cultura cinese è stata segnata proprio dalla concezione materiale della persona umana, per la quale le funzioni vitali sono le cose più importanti. È per questo che quando il presidente Jiang Zemin, che è succeduto a Mao, a Hua Guofeng e a Deng Xiaoping, ha detto: "per noi, i diritti umani sono

soltanto: mangiare, vestirsi e abitare”, ha detto una cosa secondo la tradizione cinese. Quando si ha la pancia piena, un tetto sulla testa e un vestito per coprirsi, basta: i diritti umani sono soddisfatti, non c’è bisogno di pensare di più, non c’è bisogno di avere qualche idea in più. Invece, il punto è che, dopo un millennio di materialismo neo-confuciano, quasi 70 anni di materialismo comunista e quasi 30 anni di materialismo consumista, adesso molta gente si domanda: “Ma la vita è tutta qui? La vita è semplicemente avere questo benessere materiale? La vita è semplicemente avere la propria casa, avere la propria auto? O c’è qualcosa di più?” E così, c’è sempre più gente che cerca elementi religiosi, spirituali, per darsi una dignità, perché altrimenti la vita è ridotta a banalità.

Ci sono persone che, magari cresciute nell’ateismo, cominciano a frequentare templi o le chiese. Una cosa sempre impressionante, per me, vivendo a Pechino, è stato partecipare alle Messe di Natale e di Pasqua: le chiese piene, di gente non cristiana, curiosa di capire un po’ di più che cosa fosse il cristianesimo. In Cina c’è una grande ricerca religiosa. In questa ricerca, c’è la possibilità di trovare i cristiani e la testimonianza di persone libere, per le quali non è importante anzitutto la casa, il lavoro, il benessere ma per le quali, invece, è importante la dimensione spirituale e quindi la fede.

Una volta abbiamo fatto un’inchiesta: come mai la gente si converte al cristianesimo? Tra gli elementi che spingono i cinesi della Cina Popolare a convertirsi, ci sono proprio i martiri.

Una volta ho chiesto ad un cinese come mai fosse diventato cristiano (ci sono circa 150 mila nuovi battesimi di adulti ogni anno in Cina, tra Natale, Pasqua, l’Assunta e Pentecoste, sia della Chiesa Ufficiale che di quella sotterranea) e lui mi ha detto: “perché io sono diventato curioso quando ho visto un mio vicino di casa che veniva arrestato a causa della fede. Mi sono informato su come mai venisse arrestato. Mi hanno detto che veniva arrestato perché era cristiano. E allora mi sono domandato: che cosa è questa fede che sembra più importante del benessere, dello stare tranquilli, per la quale rischi anche la tua tranquillità, la tua libertà? Vuol dire che la fede è più importante di tutto questo?”. Allora, c’è qualcosa di più importante: è il superamento del materialismo.

Secondo me, è un dialogo culturale quello che sta avvenendo, proprio tra i martiri cristiani, i testimoni della fede cristiana, e la società cinese, che, perciò, viene di nuovo innervata di valori spirituali; tale dialogo viene a sostenere anche i valori spirituali di altre religioni, come il taoismo e il buddismo. Con la differenza che alcune correnti del taoismo e del buddismo vanno d’accordo con il regime e quindi, alla fin fine, stanno tranquilli. Invece, soprattutto i giovani vedono nel cristianesimo un elemento di maggiore tenacia e, magari, di rottura con il controllo sociale del Partito. Questa è la differenza.

3. TESTIMONIANZE DAL PAKISTAN

Vorrei parlarvi poi di un altro elemento, ricordandovi un'altra martire, Asia Bibi, del Pakistan. Si conosce la storia di questa donna, madre di cinque figli, che ha semplicemente difeso la propria fede poiché veniva presa in giro da alcune donne musulmane. La moglie dell'iman, che era presente alla discussione, l'ha denunciata a suo marito, il quale l'ha a sua volta denunciata affermando che aveva pronunciato parole blasfeme contro Maometto. Lei, invece, da come sappiamo le cose, aveva semplicemente fatto questo paragone: "Maometto a me non ha fatto niente, mentre Gesù per me ha dato la vita".

Adesso è stata condannata a morte a motivo della legge sulla blasfemia, e si sta aspettando questo appello che non viene mai, da tre anni, ormai. Anche perché gli stessi cristiani sono un po' timorosi: ad esempio "Giustizia e Pace" del Pakistan ha il timore che, in caso di un sostegno troppo diretto e rumoroso verso Asia Bibi, si rischi di creare una contrapposizione fondamentalista che potrebbe anche portare alla morte.

Il problema della blasfemia è dato dal fatto che pochi processi si sono conclusi e molti, accusati di questo reato, sono morti in carcere, probabilmente per mano dei carcerieri, pagati per eliminare queste persone. La blasfemia è nei confronti di Maometto, ma spesso questa legge è utilizzata per eliminare i propri nemici politici e i concorrenti dal punto di vista economico.

I cristiani, che stanno lottando contro questa legge da decenni (è dal 1986 che c'è questa legge), stanno facendo un lavoro non soltanto per sé, ma per tutta la società. Come ci aveva detto una volta il direttore di "Giustizia e Pace" di Faisalabad, questa legge è un spada di Damocle che pesa sulla società pakistana: nessuno si può fidare dell'altro, perché basta che una persona ti accusi e tu vai in prigione. Non c'è bisogno di verificare le testimonianze e, poi, c'è subito il processo. Quindi, si vive nel sospetto e nell'isolamento. La cosa interessante è che i cristiani, in questa lotta, stanno trovando sempre più sostegno proprio da personalità musulmane, che capiscono che non si può andare avanti con queste accuse, con questo modo di fare, usando la religione come strumento politico per eliminare gli oppositori e i nemici. Bisogna invece trovare un modo di convivenza tra tutte le comunità, per cui è importante che la legge sulla blasfemia venga tolta.

Un ultimo pensiero riguarda la tenacia di Asia Bibi. Una dimensione del dialogo tra cristianesimo e islam, proprio in Pakistan, è relativa alla figura della donna: il fondamentalismo islamico vede la donna solo come la madre di figli, da tenere in casa, a servizio di tutti i bisogni del marito. Le donne cristiane sono molto più aperte e presenti nella società, possono studiare, mentre alle donne di musulmani fondamentalisti viene negato lo studio. La donna cristiana rappresenta un passo di modernità molto

grande e questo è il motivo per cui, curiosamente, sono soprattutto donne cristiane ad essere prese di mira per questi casi di blasfemia. Ma, anche qui, il martirio, cioè la testimonianza nella fatica e nella sofferenza, è l'altra faccia di un contributo grandissimo che viene apprezzato proprio dalle donne musulmane. Ad esempio, nel mondo islamico la suora dà una testimonianza fondamentale perché è la testimonianza di una donna realizzata senza sposarsi, senza essere madre di famiglia, senza dover per forza cucinare, ma intellettualmente preparata. Tanto che grandi personalità, come Benazir Bhutto, personalità politica del Pakistan, sono state educate dalle suore nelle loro scuole.

Per concludere: testimonianza di fede nel rapporto con le altre religioni: mi sono soffermato soprattutto sulla testimonianza di alcune figure di martirio, come esempio di un vero dialogo, non semplicemente con le religioni, ma di un vero dialogo con le società di questi luoghi, dove la testimonianza del martire è la testimonianza di una rivoluzione antropologica garantita dalla fede.

DIBATTITO

Domanda

Sono studente alla facoltà di lingue orientali. Sono stato in Cina per tre mesi a studiare presso l'università di lingue straniere e avrei voluto assistere a delle funzioni liturgiche, solo che ho avuto molte difficoltà a trovare dei posti dove ci fossero delle liturgie cattoliche a Pechino. Qual è il modo per seguire queste liturgie visto che la maggior parte delle persone non era in grado o non voleva fornirmi queste informazioni?

P. Cervellera

Non è la prima volta che sento di studenti che vanno alla facoltà di lingue estere e non hanno queste indicazioni. È anche vero che a Pechino ci sono solo quattro chiese fondamentali: la chiesa del San Salvatore (Beitang), la cattedrale dell'Immacolata (Nantang); la chiesa di S. Giuseppe (Dongtang), quella del Carmine (Xitang). Poi c'è la chiesa di S. Michele, che però è frequentata soprattutto dai coreani. Infine ci sono alcune ambasciate di paesi di tradizione cattolica nelle quali alla domenica c'è la S. Messa. Nelle ambasciate i cinesi non possono andare, perché per entrare devi mostrare il passaporto. Invece si può andare in queste chiese. Bisogna informarsi sull'indirizzo perché molto spesso un pechinese non lo sa; essendoci quattro chiese, più o meno tutte in centro, intorno al terzo, quarto anello, su una popolazione di 12 milioni è un po' difficile conoscer-

le. Su Asia News ricevo spesso richieste di gente che deve andare in questi posti, Cina, Giappone e mi chiedono dove possono trovare una chiesa cattolica.

Domanda

Sono frate cappuccino, studente di ecumenismo. Nel vostro sito, volendo, potreste mettere moltissime testimonianze, ad esempio dell'Orissa. Che criterio di selezione scegliete?

P. Cervellera

Posso dire i criteri che usiamo per scegliere tutte le notizie. Occorre tenere presente che noi siamo un'agenzia che offre tutte le sue notizie gratis, ma che nello stesso tempo deve pagare tutti i suoi redattori e i corrispondenti. Viviamo di beneficenza e quindi, per adesso, riusciamo a fare ogni giorno undici notizie in italiano, che traduciamo poi completamente in inglese, e sei o sette notizie in cinese. Undici notizie, quindi, su una situazione asiatica che ne avrebbe tantissime. Come direttore e fondatore ho stabilito il seguente criterio: scegliamo le notizie dove si vede di più l'impatto che la missione della Chiesa ha nella società, o dove sarebbe necessario l'impatto della Chiesa. Ad esempio, circa la situazione dell'Orissa abbiamo pubblicato una testimonianza al giorno e poi una sintesi di tutto quello che succedeva, un resoconto. Lì era importante che l'opinione pubblica sapesse e anche il Governo indiano si muovesse. In Italia si fa adesso abbastanza clamore per i nostri due marò. Benissimo. Al tempo dell'Orissa morivano decine di persone al giorno in modo assolutamente immotivato e nessuno si muoveva. Appunto per questo bisognava sollecitare di più attraverso l'informazione.

Un altro esempio relativo alla situazione della scolarità in Pakistan. Qui oltre il 50% della popolazione è analfabeta perché mancano le scuole, perché il Governo non riesce a finanziare tutte le scuole necessarie; questo sta creando un grandissimo problema perché il vuoto scolastico viene colmato dai fondamentalisti islamici che aprono le loro *madrassà*, magari sostenute dal commercio dell'oppio in Afghanistan, dai petrodollari del Qatar, ecc. Noi parliamo allora di questo problema, della mancanza di scuole, perché questo è un problema in cui la Chiesa dovrebbe entrare di più e l'Occidente dovrebbe guardare di più, perché, se si vuole vivere in un mondo globalizzato, bisognerebbe scambiarsi non solo merci e persone, ma anche valori. E il modo per dialogare sui valori è sostenere le scuole. Una volta l'Occidente era famoso perché metteva scuole anche in paesi in via di sviluppo, adesso, invece, non lo fa più per egoismo, per ridurre il budget, perdendo, a mio parere, una grande occasione di dialogo con questi mondi. Il suo spazio è stato preso dal fondamentalismo.

Domanda

Quando hai parlato delle persecuzioni in India, hai detto che i fondamentalisti indu accusavano i cristiani perché davano soldi in cambio della conversione. Diventando cristiani, però, ci sono veramente dei vantaggi economici e sociali.

P. Cervellera

Sì, ci sono dei vantaggi, ma la conversione non è comprata con i vantaggi economici-sociali. Il vantaggio è innanzitutto spirituale, un cambiamento di mentalità. In India ci sono anche scuole e università aperte ai dalit, ma questi fanno fatica ad andarci, sia perché si sentono emarginati dalle altre caste e sia perché vengono messi degli ostacoli per non farli andare: li trattengono a fare lavori di cui dicevamo prima, pagati poco. Il vero cambiamento consiste nel fatto che, quando uno diventa cristiano, scopre di avere una dignità assoluta che gli permette la capacità di affermarsi davanti agli altri. Quindi, avendo questa dignità, chiede che gli venga data istruzione e di uscire dall'analfabetismo.

La testimonianza di fede e di amicizia dei cristiani verso questa parte di popolazione, che sarebbe degli intoccabili, è questa: ci sono persone che non hanno paura a star loro vicino, che si prendono cura di loro. Ciò favorisce un cambiamento della coscienza di sé; capiscono che anche loro hanno il diritto ad avere la scolarità e, quindi, che i loro figli hanno diritto ad un futuro diverso. Il vantaggio viene dopo, è il frutto della conversione, non viene dato in cambio di questa.

Domanda

Ma mentre lei parlava, più che all'India e alla Cina, guardando con gli occhiali questa nostra realtà, pensavo alla mia vita, alla vita dell'Italia. Mentre lei parlava di questi valori, di queste persone, degli intoccabili, guardando la mia vita, la nostra realtà accademica, religiosa e istituzionale, ho pensato che l'India non è molto distante dall'Italia e l'Italia non è molto distante dall'India: muri e barricate sono molto più vicini di quello che pensiamo, almeno per la mia esperienza. Mi chiedevo e domando a lei, che è un testimone di queste realtà, per una riflessione comune: in Italia, non abbiamo perso un po' la direzione, intellettualizzando molto la fede e perdendo la sorgente, la fonte, che è la testimonianza di vita nel quotidiano? Mettendo le barriere, anche in Italia abbiamo questi problemi. Il fondamentalismo non è solo quello del Pakistan: per me è più disgregante quello italiano, soprattutto in ambito religioso.

P. Cervellera

La sua considerazione mi trova molto d'accordo e devo confessare che il taglio che ho voluto dare a questo incontro voleva essere una sottile provocazione a domandarci se la fede in Italia è vissuta così: è una rivoluzione antropologica?

Sono rimasto colpito dalla *Porta Fidei*, la lettera d'indizione dell'Anno della fede di papa Benedetto XVI, perché dice che ormai tanti cristiani pensano di sapere che cosa sia la fede e invece la fede è stata ridotta a generosità, impegno sociale, tradizioni, perdendo il cuore che è l'incontro con la persona di Gesù Cristo. Questo incontro vivifica tutto così come per il dalit, come per il giovane cinese, è l'incontro con un testimone di Cristo che risveglia questa nuova antropologia. Quindi penso che ci sia certo bisogno di un grande cammino.

Domanda

Perseguitando i cristiani non si rispettano i diritti umani. Vorrei sapere se la tua Agenzia, parlando di questi problemi, è libera di fronte ai Governi e ai persecutori di dire quello che succede realmente.

P. Cervellera

Noi abbiamo circa 30 corrispondenti e un terzo di questi deve usare degli pseudonimi perché non possiamo usare i loro veri nomi. Abbiamo usato qualche volta dietro loro indicazione i loro nomi reali, poi, però, sono dovuti fuggire. Per i luoghi un po' delicati usiamo quindi gli pseudonimi. Per quanto riguarda la comunicazione bisogna stare un po' attenti, ma si riesce abbastanza bene. Oggi con internet o Skype, c'è un volume tale di informazioni che anche il muro che le controlla non riesce a fermarlo.

Noi abbiamo fatto l'esperienza che tanto più si parla di una persona perseguitata, soprattutto nell'Estremo Oriente come Vietnam, Cambogia, Cina, tanto più le si allunga la vita. Per esempio: era stato arrestato un vescovo della Chiesa sotterranea. Abbiamo fatto una serie di articoli su di lui e il segretario di questo vescovo, dopo un anno, ci ha detto che, grazie ai nostri articoli, era stato liberato. Oppure un convento carmelitano in Cina doveva essere distrutto e grazie ai nostri articoli è ancora oggi in piedi. Certo, non è sempre così facile e immediato, qualche volta succede anche che il corrispondente riceva minacce di morte e debba fuggire.

Diciamo che l'informazione vale sempre nella misura in cui è oggettiva, cioè non deve essere retorica e istigare all'odio, ma deve informare su quello che succede, sulle violazioni dei diritti umani, sulle violazioni delle leggi del paese dove ci si trova. Ma naturalmente ha più successo nei luoghi in cui c'è la preoccupazione di una stima da parte dell'opinione pubblica mondiale. La Cina, per esempio, è un paese che cerca di avere una buona reputazione nel mondo. Quindi, ogni volta che si critica la Cina in modo oggettivo, denunciando fatti, situazioni, dati, ciò ha un suo frutto. Ci sono invece situazioni, come accade con i fondamentalisti islamici, i quali intenzionalmente operano andando contro l'opinione pub-

blica mondiale; in questo caso, se tu critichi le loro azioni, il risultato è negativo. Bisogna trovare il modo giusto. Però, a mio parere, bisogna sempre comunicare, almeno qualche cosa. Magari non tutto, non con durezza, ma bisogna parlarne. Perché la testimonianza di fede e il martirio che c'è in Asia, e anche in altre parti del mondo, è giusto che venga conosciuto dagli altri cristiani, perché la loro testimonianza aiuta la nostra, rinnova la nostra.

Domanda

Lei ha parlato del sacerdote e della suora dell'Orissa. Volevo sapere se la suora, dopo questa esperienza è riuscita a ricostruirsi, anche nel rapporto con il Signore. E poi vorrei sapere di questa chiesa sotterranea in Cina. Non ho ben capito come si pone la questione e quale è appoggiata da Roma.

P. Cervellera

La suora, suor Meena Barwa, ha avuto bisogno dell'aiuto di psicologi e comunque per lungo tempo è stata in silenzio e non ha parlato, ma dopo ha avuto il coraggio di denunciare coloro che l'avevano violentata. Tenete presente che è solo in questi mesi che in India si sta parlando del problema dello stupro; non so se avete saputo di quella ragazza che era su un pullman con il ragazzo ed è stata violentata da sei persone in modo selvaggio e il ragazzo è stato picchiato, allora è nato un dibattito in India: basta con gli stupri e le violenze! Questa è sembrata una cosa nuova. Molti hanno sottolineato che finalmente le donne hanno cominciato a denunciare questa cosa: c'è timore, pudore, vergogna. Suor Meena aveva fatto questo già due anni fa. È andata a testimoniare in tribunale. Lei ci ha raccontato che questo non toglie nulla all'offerta della sua vita al Signore e alla Chiesa.

Per quanto riguarda la seconda domanda: *Chiesa ufficiale* è la chiesa riconosciuta dal Governo, che si lascia controllare dal Governo e dall'Associazione patriottica; i sacerdoti e i vescovi sono nominati dal Governo attraverso l'Associazione Patriottica. Se vai alla Messa in una chiesa ufficiale, ad esempio in Cattedrale, vedrai che ci sono quattro persone ai lati della porta che controllano chi entra. *Chiesa non ufficiale o sotterranea* sono quei cattolici che non accettano il controllo del Governo dicendo: se la costituzione cinese accetta la libertà religiosa perché mi deve controllare nella mia attività religiosa? Quindi non l'accettano e non si iscrivono all'Associazione Patriottica. In Cina però non sono ammesse attività religiose al di fuori dei canali e dei luoghi registrati. Per questo, i cattolici non ufficiali rischiano sempre la prigionia. Hanno strutture parallele a quelle della Chiesa ufficiale. Ci sono seminari, cappelle, spesso nelle abitazioni. I sacerdoti si spostano da un posto all'altro: fanno una vita un po' ramin-

ga e non hanno il sostegno del Governo. I sacerdoti della Chiesa ufficiale ricevono uno stipendio dal Governo, mentre quelli della Chiesa sotterranea sono poverissimi.

Dal 2000 molti vescovi della Chiesa ufficiale, nominati dal Governo, a poco a poco hanno chiesto di essere riconciliati con il papa attraverso un procedimento. Molti hanno potuto godere di questa possibilità di riconciliazione, tanto che nel 2005, quando Giovanni Paolo II è morto ed è stato eletto Benedetto XVI, l'80-90% dei vescovi cinesi, sia della Chiesa sotterranea che della Chiesa ufficiale, che erano diventati tali senza l'approvazione del papa, sono stati riconciliati con la Santa Sede. Nel 2005-2006 c'era una situazione di grande unità della Chiesa cinese e per questo Benedetto XVI nel 2007 ha fatto quella *Lettera ai cattolici cinesi* dove non fa alcuna differenza: essa è destinata ai vescovi, ai sacerdoti e a tutti i cattolici della Chiesa cinese, senza distinzione. Proprio perché c'era questa grandissima unità e c'era una grande riconciliazione: tante diocesi, comunità che vivevano parallelamente, hanno cominciato ad integrarsi e lavorare assieme. Questo ha spaventato il Partito e l'Associazione Patriottica, che giocano sulla divisione di queste comunità. Allora l'Associazione Patriottica ha preteso di ricominciare a ordinare nuovi vescovi al di fuori del mandato pontificio. In questi ultimi anni, avevamo assistito all'ordinazione di vescovi della Chiesa ufficiale con l'approvazione della Santa Sede e anche con l'approvazione del Governo. Ma dall'anno scorso ci sono però anche casi in cui il Governo ha fatto ordinare dei vescovi che il Vaticano non voleva: ad esempio il vescovo di Leshan, o Shantou. Adesso sono tre o quattro i vescovi non riconosciuti e quindi scomunicati. Questa è la situazione attuale della Chiesa cinese.

Card. Francis Arinze

LA TESTIMONIANZA DELLA FEDE IN AFRICA NEL CONTESTO INTERRELIGIOSO, CON PARTICOLARE RIFERIMENTO ALLA NIGERIA*

Le due grandi religioni nell'Africa d'oggi sono il Cristianesimo e l'Islam, con la Religione Tradizionale Africana in sottofondo. I cristiani sanno che la fede va vissuta, va testimoniata. Come fanno questo nel contesto interreligioso dell'Africa dei nostri giorni? Riflettiamo su come i cristiani danno questa testimonianza in Africa, con particolare riferimento alla situazione in Nigeria.

1. LA TESTIMONIANZA

Non c'è dubbio che la testimonianza è un linguaggio potente e convincente per la trasmissione della fede. Le parole, le predicazioni possono muovere le persone. Ma l'esempio lo fa ancora di più. Il mondo, come disse papa Paolo VI, ascolta più volentieri i testimoni piuttosto che i maestri, e se ascolta i maestri, è perché sono anzitutto dei testimoni¹.

* La conferenza di S.Em. card. Francis Arinze, qui riportata, si è tenuta il 21 marzo 2013 nell'ambito del ciclo di conferenze promosso dalla Cattedra di Spiritualità e dialogo interreligioso della Pontificia Università Antonianum per l'anno 2012-2013, sul tema *Testimonianza della fede e dialogo tra popoli e religioni*.

¹ Cfr. PAOLO VI, Discorso ai Membri del *Consilium de Laicis* (2 ottobre 1974), in *Acta Apostolicae Sedis* 66 (1974) 568.

Il Maestro Gesù “fece e insegnò” (At 1,1). Invitò i primi discepoli a seguirlo: “Venite dietro a me” (Mt 4,19; Mc 1,17); “Seguimi” (Lc 5,27; Gv 1,43). Sono queste le parole impegnative e programmatiche che il Salvatore nostro rivolse ad alcuni dei suoi primi discepoli.

Come vivono i cristiani questo invito di Gesù nel contesto interreligioso dell’Africa di oggi?

2. CARTA GEOGRAFICA RELIGIOSA DELL’AFRICA

Quando parliamo di Africa oggi, bisogna tener conto che si tratta di ben 54 Paesi diversi. Le differenze tra di loro nelle aree religiose, geografiche, storiche, sociali e culturali sono immense. La generalizzazione va evitata.

Molti paesi africani, specialmente nell’ovest, nel centro e un po’ meno a est, hanno il sottofondo della Religione Tradizionale Africana. I seguaci di questa religione credono in Dio, negli spiriti e negli antenati e hanno un culto corrispondente alla credenza. Il numero di questi adepti è in diminuzione perché questi diventano o cristiani o musulmani.

L’Islam domina nei Paesi del nord Africa e generalmente nelle parti nord dei Paesi dell’ovest dell’Africa più vicini al deserto del Sahara. C’è anche una presenza dell’Islam nell’Africa dell’est.

Il Cristianesimo già dai primi secoli è sempre esistito in Egitto, in Etiopia, e nell’Africa del nord. Salvo qualche presenza cristiana in Angola, dall’opera dei primi missionari in quella regione cinquecento anni fa, la maggior parte dell’Africa a sud del Sahara ha ricevuto la fede cristiana negli ultimi due secoli. E la risposta dei popoli a questa fede è stata entusiasta.

Oggi, con accentuazioni diverse, esiste in quasi tutti i Paesi dell’Africa una convivenza tra cristiani e musulmani.

3. ATTEGGIAMENTO VERSO LA RELIGIONE TRADIZIONALE AFRICANA

La Religione Tradizionale Africana è il contesto religioso e culturale dal quale la maggioranza dei cristiani africani provengono e nel quale vivono fino a un certo punto. Anche quando questi cristiani sono stati battezzati da venti o trenta anni, questa religione tradizionale non perde tutta la sua influenza su di loro. Nei momenti critici della vita, come la nascita di un bambino, il passaggio dall’adolescenza alla maturità, i riti matrimoniali o i funerali, od anche le malattie e l’insuccesso nel commercio, c’è la tentazione di ritornare a qualche pratica della religione tradizionale e ciò pone problemi per un cristiano.

Per questi motivi, il Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso nel 1988 scrisse una lettera all'episcopato africano sull'attenzione pastorale verso la Religione Tradizionale Africana². Questo documento suggeriva uno studio attento e oggettivo di questa religione per meglio vedere gli elementi che il cristianesimo avrebbe potuto accettare, o modificare, o purificare, o elevare, o rigettare. Il culto di Dio, degli spiriti e degli antenati potrebbe essere studiato insieme con l'atteggiamento alla preghiera, al sacrificio, al sacerdozio e al senso del sacro in questa religione. Valori come il rispetto per la vita, il senso di comunità, lo spirito della famiglia, l'amore per la celebrazione e il simbolismo religioso potrebbero essere valutati alla luce del Vangelo di Gesù Cristo. In questo modo, si potrà vedere come radicare meglio la presentazione del Cristianesimo nella cultura locale.

È interessante notare che i Vescovi dell'Asia, dell'America e dell'Oceania, che hanno qualche forma di religione tradizionale nelle loro regioni, hanno chiesto e ottenuto dal Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso un adattamento di questa lettera per le loro diocesi nel novembre del 1993.

4. LA CONVIVENZA TRA CRISTIANI E MUSULMANI

La maggior parte dei Paesi africani al sud del Sahara ha avuto una storia di convivenza pacifica tra cristiani e musulmani. In Nigeria, per esempio, si poteva vedere, tra i popoli del sud-ovest, famiglie nelle quali alcuni figli sono cristiani ed altri musulmani. Addirittura uno di questi giovani è diventato Vescovo cattolico.

Per vari motivi questa situazione di armonia sta cambiando. Prendiamo per esempio la Nigeria. C'è un senso di risveglio mondiale tra i musulmani che li rende più consci di se stessi come comunità religiosa. La politica moderna, con le contestazioni per catturare più seggi al governo, è un fattore. La facilità relativa di viaggiare e la vicinanza di persone di religioni e etnie diverse contribuiscono alla difficoltà dell'armonia. Si tenga presente che ci sono ben 250 gruppi etnici in Nigeria. Se poi si considera che molti dei *leaders* tra i musulmani non hanno fatto abbastanza per la scolarizzazione dei giovani come altrove nello stesso Paese, si può capire come molti giovani musulmani siano poveri, disoccupati e arrabbiati. Altri elementi che possono contribuire ai conflitti sono la contestazione sulla appartenenza del terreno a un gruppo etnico o l'altro, specialmente quando un gruppo è cristiano e l'altro musulmano. C'è anche la manipolazione

² Cf. *L'Osservatore Romano*, weekly English edition, 2 May 1988, 2.

della religione da parte di alcuni politici senza scrupoli. E non si esclude qualche influenza, dall'estero, di alcuni gruppi islamici connessi con il terrorismo. Si aggiunga l'insicurezza generale nel Paese e il livello di violenza dopo la guerra civile degli anni 1967-1970. Allora si può capire come un piccolo gruppo di giovani musulmani possa essere organizzato per promuovere la violenza, anche in un quadro più grande di quello che esso rappresenta.

È così che si può cercare di capire il fenomeno del *Boko Haram*, il gruppo islamico che vede l'educazione e la cultura occidentale come peccato. Questo gruppo, sorto negli ultimi anni, non esita a gettare bombe tra cristiani in chiesa la domenica. Pretende che tutti i cristiani debbano andare via dagli Stati al nord della Nigeria. Il gruppo ha anche distrutto un edificio delle Nazioni Unite nella capitale Abuja e qualche volta combatte le forze dell'ordine e provoca violenza nei mercati.

Ci sono anche le sfide poste da musulmani che vogliono la *sharia* come legge di Stato nel nord del Paese. I cristiani, invece, spingono per uno Stato laico, nel senso che lo Stato non deve adottare una religione, ma deve lasciare ai cittadini la libertà religiosa. La Nigeria non è un Paese che esclude Dio dalla vita pubblica. Anche nel Parlamento si comincia la normale seduta quotidiana con la preghiera. La speranza è che si possa arrivare alla concordia mediante la discussione, l'interazione e il dialogo e con una aumentata scolarizzazione tra i giovani.

5. INIZIATIVE PER LA PROMOZIONE DELL'ARMONIA

Davanti alle sfide come quelle elencate, cristiani e musulmani non si arrendono. Nell'anno 2000 è stato costituito l'organismo *Nigerian Interreligious Council* (NIREC) con a capo il Sultano di Sokoto e il Cardinale Arcivescovo di Abuja. Questo Consiglio promuove la cooperazione tra cristiani e musulmani, risolve conflitti e rilascia comunicati quando la necessità lo esige. Dà buon esempio della possibilità del dialogo.

Quando il Parlamento nazionale, alcuni anni fa, pensava di liberalizzare la legge sull'aborto, l'Organizzazione delle Donne Cattoliche, insieme con quella delle Musulmane, ha fatto pressione sul Parlamento per persuaderlo a desistere.

In alcune parti del nord del Paese, dove c'erano pericoli di violenza a base religiosa, abbiamo sentito di musulmani che si sono radunati insieme per proteggere i cristiani, e di cristiani che si sono riuniti insieme per proteggere i musulmani.

Quando il cardinale Jean-Louis Tauran ha visitato la Nigeria nel marzo del 2012 il Sultano di Sokoto ed altri *leaders* musulmani gli hanno riservato un ricevimento caloroso anche in Jos, Kafanchan e Abuja.

I musulmani sono abituati a fare il pellegrinaggio ogni anno alla Mecca, con l'aiuto finanziario del Governo dello Stato di provenienza. I cristiani hanno cominciato anche loro ad organizzare pellegrinaggi in Terra Santa, a Roma, o a Lourdes o Fatima, e i Governi non li privano di aiuto.

Non mancano scrittori e giornalisti che cercano di convincere il pubblico che la convivenza tra musulmani e cristiani è necessaria nel mondo di oggi.

6. INIZIATIVE PRESE DAI CATTOLICI

Meritano di essere specificamente elencate alcune iniziative prese dai cattolici per promuovere la convivenza tra i musulmani e i cristiani.

La Conferenza Episcopale della Nigeria rilascia ogni tanto comunicati per invitare alla riflessione in questo campo. Insistono che ogni scoppio di violenza non deve subito essere etichettato "scontro tra musulmani e cristiani", perché ci sono spesso molteplici cause di conflitti. Esempi sono la povertà, l'analfabetizzazione, la disoccupazione, tensioni tra le etnie, contestazioni per la proprietà della terra, specialmente per la pastura per gli animali, la collera dei poveri davanti alla mancanza di buon governo e alla corruzione dell'élite politica. Conosco personalmente un sacerdote cattolico in una diocesi al nord del Paese che prende molte iniziative per trovare benefattori nel sud per la scolarizzazione di giovani del nord.

Nel corso di una sua visita a Roma, nel luglio 2012, per ritirare il premio "Archivio Disarmo Colombe l'Oro per la Pace", l'Arcivescovo di Jos, S.E.Mons Ignatius Kaigama, che è anche Presidente della Conferenza Episcopale della Nigeria, affermò: «Il ripetersi delle violenze nel Nord della Nigeria non va considerato come parte di una guerra di religione tra la popolazione cristiana e quella musulmana. Gli atti terroristici sono funzionali a un folle progetto politico mentre la religione autentica è un agente di trasformazione sociale e di coesistenza pacifica [...]. Si è creata una falsa opinione che i musulmani e i cristiani sono in guerra gli uni contro gli altri. Nella realtà generale del mio Paese, musulmani e cristiani convivono abbastanza pacificamente ma vi sono alcuni elementi antisociali che utilizzano la religione per provocare disaffezione»³.

Per l'importante ruolo giocato nel costruire ponti di amicizia e di dialogo tra cristiani e musulmani in Nigeria e altrove, l'organizzazione Pax Christi International, il 31 ottobre 2012, ha assegnato il suo premio annuale al Cardinale John Onaiyekan, Arcivescovo di Abuja, in Nigeria.

³ In *L'Osservatore Romano*, 25 luglio 2012, 6.

Il Vescovo di Sokoto dichiara: «Non abbiamo mai avuto una crisi religiosa o una crisi derivata da cristiani o musulmani in lotta su questioni religiose [...]. I problemi della Nigeria, soprattutto la terribile violenza, non hanno niente a che vedere con la religione. Qui, i problemi nascono dalla cattiva gestione delle risorse del Paese e dall'incapacità del Governo di controllare la situazione [...]. Boko Haran è un fenomeno nuovo ed estraneo [...]. Uccidono cristiani, ma uccidono anche donne e bambini, sia cristiani che musulmani. Sono dei criminali che attaccano le chiese, le sedi dei media, le stazioni di polizia, i mercati [...] non fanno differenze»⁴.

Nel mese di marzo 2012, come già menzionato, il Presidente del Pontificio Consiglio per il Dialogo Interreligioso, il cardinale Jean-Louis Tauran, visitò la Nigeria per incoraggiare gli operatori della Chiesa nel dialogo coi musulmani, per visitare alcuni centri che sono stati segnati da atti di violenza e per incontrare capi musulmani e comitati che promuovono il dialogo. In particolare, come già ricordato, il Sultano di Sokoto lo ha ricevuto cordialmente. La Conferenza Episcopale della Nigeria, tramite il suo dipartimento per il dialogo, ha appoggiato al cento per cento questa visita.

La Conferenza Episcopale della Nigeria ha un Comitato per la promozione del dialogo Cattolico-Musulmano. Un Vescovo ne è il Presidente. Molti colloqui sono stati condotti tra le due religioni negli anni passati. L'Arcivescovo di Jos, mons. Ignatius Kaigama, conduce un *Interfaith Vocational Training Centre* a Jos per giovani musulmani e cristiani insieme.

Ci sono almeno tre religiose cattoliche che si associano con donne musulmane per condurre gruppi di donne delle due religioni in incontri e in piccoli progetti congiunti: tutto questo per ridurre le tensioni e facilitare la convivenza.

7. STUDIO, INFORMAZIONE, FORMAZIONE

Le tensioni interreligiose e i conflitti possono nascere dalla mancanza di informazioni, dall'ignoranza riguardo ad altri credenti, e dai pregiudizi. Perciò la Chiesa Cattolica prende molte iniziative per promuovere la buona intesa, la luce, l'informazione e il mutuo ascolto tra i cristiani e i musulmani.

Il Concilio Vaticano II ha già dato direttive chiare nel Decreto *Nostra Aetate*, nonché le basi dottrinali del dialogo nella *Lumen Gentium* e nella *Gaudium et Spes*. I Sommi Pontefici, nel loro Magistero, hanno continuato in questa linea. Il beato Giovanni Paolo II, in particolare, ha compiuto

⁴ Intervista a Oasis, in *L'Osservatore Romano*, 2 agosto 2012, 6.

molti gesti simbolici, specialmente nel ricevere molti esponenti musulmani e nelle visite apostoliche in Marocco, Senegal, Mali, Sudan e altri Paesi a maggioranza musulmana.

Il Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica (PISAI) a Roma offre ottimi corsi universitari a chierici, religiosi/e e laici che poi diventano promotori di dialogo cristiano-musulmano nelle loro diocesi. La Chiesa in Nigeria e in altri Paesi africani ha molto approfittato di questo per la formazione di personale per i seminari, gli uffici diocesani e il dialogo in generale.

Gli Istituti superiori di studi, come il *Catholic Institute of West Africa*, la *Catholic University of Nigeria* e simili istituti in altri Paesi africani danno spazio a programmi di studio sull'Islam e la necessaria convivenza con il Cristianesimo. I Seminari maggiori e le case di formazione per religiosi/e orientano i loro allievi su questa dimensione dell'apostolato.

8. TESTIMONIANZA AMMIRABILE DELLA FEDE

È ammirabile ciò che fanno molte comunità cattoliche in Nigeria e altrove in Africa per testimoniare la loro fede in Gesù Cristo.

Fondamentale è la partecipazione alla Messa domenicale. Le persone non esitano a camminare quattro chilometri, o di più, per prendere parte al Sacrificio Eucaristico la domenica. Anche in parti della Nigeria sotto la minaccia di *Boko Haran*, che semina violenza, la gente non smette di andare alla Messa. Si veda la testimonianza dell'Arcivescovo di Jos⁵.

L'adorazione eucaristica fuori della Messa è praticata in molte parrocchie. È normale vedere nelle parrocchie una cappella costruita appositamente, fuori della grande chiesa parrocchiale, per l'adorazione di Gesù nel Santissimo Sacramento.

La gente va a confessarsi. Le persone sono pronte a venire a qualunque ora il sacerdote indichi. È impressionante il sacrificio che alcune persone fanno per ricevere il perdono del Signore, specialmente in occasione del primo venerdì del mese.

La Sacra Scrittura è amata dai cattolici. Ciò che il popolo chiede al sacerdote è di aiutarli e guidarli, e ai Vescovi, più traduzioni della Bibbia nelle lingue locali.

L'apostolato dei laici è ben organizzato in sezioni per gli uomini, per le donne, per i ragazzi e per le ragazze. I laici eleggono i loro *leaders*, mentre il sacerdote è il cappellano.

Ben organizzate sono la devozione al Sacro Cuore nel primo venerdì del mese, la devozione alla Misericordia di Dio, la devozione alla *Via Cru-*

⁵ In *Tracce*, settembre 2012, 45-47.

cis, e le varie forme di devozione a Maria Santissima. Non mancano gruppi che onorano Sant'Antonio, Santa Teresa di Gesù Bambino, Sant'Anna e San Vincenzo de Paoli.

La solidarietà o la carità cristiana verso i poveri, i prigionieri, gli ammalati, gli orfani, le vedove e gli anziani è una dimensione della vita di fede che i cattolici non dimenticano. A livello individuale o in associazione con altri, come la Legione di Maria o l'Associazione di San Vincenzo de Paoli, i cattolici si sforzano di dare una mano di fratellanza a chi ne ha bisogno.

Tali manifestazioni di fede, vissute in regioni prevalentemente cattoliche, oppure in contesti interreligiosi, sono una testimonianza convincente della fede cattolica.

La nostra preghiera è che, per l'intercessione della Vergine Maria, Ausiliatrice dei Cristiani, sempre più cristiani vivano questa vita di testimonianza con la perseveranza, con la gioia e con il dinamismo.

DIBATTITO

Domanda

La situazione della fede in Africa è molto varia e la situazione in Nigeria è quasi la stessa del mio paese, il Camerun. Per quanto riguarda la mia esperienza nel mio paese, ho visto che tanti testimoniano la fede, ma non hanno un fondamento teologico molto solido. Per esempio: abbiamo ricevuto alcune pratiche devozionali, ma non abbiamo una formazione teologica di base. Vorrei sapere meglio che cosa fa la Conferenza Episcopale per aiutare i cristiani in questa formazione, perché è molto importante per il dialogo interreligioso testimoniare la fede con la vita, ma anche con una conoscenza profonda di questa fede.

Card. Arinze

Sì, le due dimensioni della fede sono importanti: la testimonianza e anche la conoscenza. Non possiamo lodare Dio con l'ignoranza. La Conferenza Episcopale ha il dovere, per esempio, di provvedere al catechismo, ai libri per le diverse età, per la formazione religiosa, ma molto dipenderà dal parroco e dai religiosi e religiose, specialmente nelle scuole. Loro sono più vicini al popolo, a partire dal tempo in cui i bambini vengono in parrocchia per i sacramenti. Se il sacerdote nella parrocchia non è molto diligente, il popolo può rimanere nell'ignoranza religiosa, purtroppo.

Il Curato d'Ars, san Giovanni Maria Vianney, quando è andato ad Ars per la prima volta, non ha trovato una parrocchia-modello; però lui, lavorando molto, pregando, istruendo, confessando, ha prodotto un grande cambiamento. Perciò quando tu tornerai a casa, la risposta migliore sarà l'azione tua.

Domanda

Sono religiosa del Camerun. Lei ha ribadito il fatto che il problema in Nigeria o i conflitti che spesso noi sentiamo dai mass-media non sono fondamentalmente un problema tra cristiani e musulmani, ma è un problema che ha varie cause. Io mi chiedo: questo gruppo Boko-Haram è composto solo dai musulmani o anche dai cristiani? E qual è la reazione dei cristiani verso di esso? Si sa anche che in Nigeria c'è una forma di islam che è fondamentalista. In Camerun, nel nord del Camerun, abbiamo tanti musulmani, ma la convivenza è più pacifica. Allora possiamo dire che la convivenza dipende anche dalla forma di Islam che abbiamo, oppure possiamo dire che tutti i musulmani sono uguali?

Card. Arinze

Sì, lei ha toccato punti importantissimi. Innanzitutto c'è la questione dei comportamenti dell'élite politica, di quelli al governo, specialmente se il popolo crede che usano il danaro per il popolo e non per il loro conto in Svizzera. Ci sono anche tensioni basate sulle relazioni tra le diverse etnie, che riguardano contestazioni relative alla proprietà del terreno per il bestiame e a diversità economiche. Tutto ciò non è questione di cristiani o musulmani, ma riguarda tutte e due le realtà.

Circa il gruppo *Boko-Haram* e la domanda se siano cristiani o musulmani, esso è composto solo da musulmani. Inoltre, loro non si fanno vedere in pubblico, così il governo non sa chi appartiene a questo gruppo. Generalmente sono pochi, organizzano giovani arrabbiati e senza lavoro, danno qualche denaro a loro e questi giovani sono pronti per un atto di violenza, purtroppo. Di per sé hanno una coloritura musulmana, ma non è detto che siano molto ferventi come musulmani. È sufficiente dire loro che lottano per una *sharia* che sarà per tutti gli stati del nord della Nigeria. In questo senso il Camerun ha una situazione più desiderabile; che Dio li aiuti a rimanere nella convivenza, perché la convivenza è possibile e anche necessaria. Tutti dobbiamo contribuire. Qualche volta ci sono elementi fuori controllo, ma dobbiamo continuare a fare ciò che possiamo.

Domanda

Vengo dal Canada. La mia domanda è per noi che siamo qui a Roma, studenti, chiunque si trova qui a Roma: esistono delle strutture da parte della Santa Sede che ci aiutino a diventare questi ambasciatori istruiti di cui parlava?

Card. Arinze

Il PISAI, il Pontificio Istituto Studi Arabi e di Islamistica, e il Pontificio Consiglio per il dialogo interreligioso, sono i due Istituti a Roma più idonei a fornire questo tipo d'informazione che lei chiede, perché per dissipare il buio, è necessaria la luce, non il discorso sul buio, ma la luce.

Domanda

Alcune domande sulla presenza cristiana in Nigeria: qual è la percentuale dei cristiani e quale servizio o missione la loro presenza offre per tutta la popolazione? Ci sono, per esempio, scuole private e ci sono altri modi per servire la società? Cosa fanno i cristiani?

Card. Arinze

Le cifre esatte, solo Dio e gli angeli lo sanno, ma si crede che in Nigeria, con una popolazione di 160 milioni di abitanti, i cristiani siano un po' più della metà. Anche se i musulmani dicono che un po' più della metà sono musulmani. Dei cristiani, i cattolici potranno arrivare a una metà o a una terza parte. Senza dubbio, i cattolici sono la più grande famiglia cristiana, gli altri sono anglicani, metodisti e poi le sette moderne. Cifre esatte non le abbiamo, i cattolici possono arrivare a circa 25 o 30 milioni.

Al governo non conviene chiedere la religione nel censimento, perché se i musulmani vedono che i cristiani sono la maggioranza, i musulmani non sorridono. Allora è meglio per il governo non chiedere. E ci sono molti cristiani anche al nord, in regioni dove i musulmani credono che la maggioranza sia musulmana, ma una buona parte è gente di religione tradizionale africana che sotto la dominazione musulmana, nel passato, erano dichiarati musulmani.

Ciò che la Chiesa fa è molto. Lei ha menzionato la scuola, l'ospedale, speranza per chi è malato; non solo grandi ospedali – e ci sono – ma anche piccole cliniche nei villaggi, dove una religiosa visita e mette lì un'infermiera che assiste il popolo; questo lavoro è molto prezioso. E poi, dare speranza alle donne, perché la donna è il cuore della famiglia e quando la donna è ben preparata per il matrimonio e può avere anche una sua piccola impresa con cui può guadagnare un po', questo aiuta molto per la sua elevazione sociale e anche per la liberalizzazione ed elevazione della donna. La Chiesa fa molto in questo senso. Infatti, si può dire che il missionario cattolico è stato lo strumento numero uno dello sviluppo politico, sociale, economico, perché solo i missionari, per la maggior parte irlandesi, 80 anni fa, hanno promosso la scuola un po' dappertutto e la scuola è diventata la chiave dello sviluppo, perché quando la gente andava a scuola, poteva porre domande imbarazzanti ai colonizzatori inglesi. Perciò agli inglesi non piacevano le zone dove i missionari cattolici operavano, ma preferivano quelle dove erano presenti musulmani (in questo modo, una volta d'accordo con l'Emir che dice: "tutto il mio popolo è musulmano", il colonizzatore è contento). Allora il cristianesimo è stato lo strumento per lo sviluppo, proprio come Papa Paolo VI ha detto in *Popolurum progressio* o in *Africae Terrarum*, sua lettera all'Africa. È magnifico Papa Paolo VI! C'è stata una celebrazione in suo onore a Nairobi, nell'agosto

dell'anno scorso, preparata dall'Istituto Paolo VI di Concesio (Brescia). Questo Papa ha fatto tanto per l'Africa.

Allora la Chiesa è molto presente, senza la Chiesa io non mi troverei su questa sedia oggi! Perché i miei genitori, quando io ero piccolo, appartenevano alla religione tradizionale africana e mio papà ha mandato tutti i figli a scuola soltanto perché voleva una voce nella società. E solo dopo lui è diventato cristiano e anche la mamma è diventata cristiana, ma solo dopo. Questo era lo stile dei missionari, grazie anche al sacerdote che mi ha battezzato, Father Tansi, che è l'unico beatificato in Nigeria.

Domanda

Una domanda riguardo alle ricchezze naturali della Nigeria, alla situazione politica di instabilità interna e alle interferenze esterne che possono pesare sulla situazione interna. Io sono siriano, vedo un po' anche le interferenze esterne di gruppi ribelli che dal di fuori possono fare un po' di confusione per arrivare, alla fine, alle risorse naturali. Domando se in Nigeria c'è una situazione del genere.

Card. Arinze

Una situazione del genere esiste, anche se ogni paese è diverso, in qualche modo. Ricchezze ce ne sono. Tradizionalmente la Nigeria aveva palma da olio e noce al sud, poi cacao all'ovest e arachidi al nord. Ma quando il petrolio è stato scoperto, al sud vicino al mare, questo ha preso il sopravvento, perché dà denaro subito e questo attrae di più i politici, che con il denaro del petrolio possono vestirsi bene in Abuja, la capitale, e diventare ricchi senza lavorare. Allora è lì la grande tentazione: il petrolio. E con molto petrolio s'interessano subito le grandi nazioni: Stati Uniti, Inghilterra, Francia, anche l'Italia, tutti si interessano, anche le compagnie internazionali.

Quando ci fu la guerra civile in Nigeria, dal 1967 fino al 1970, più o meno avvenne perché c'era di mezzo il petrolio; se ci fosse stata soltanto la banana al sud, non ci sarebbe stata nessuna guerra. Le grandi nazioni non vanno per fare guerra dove ci sono solo banane! Una situazione simile accade in Congo (RDC). Allora è molto triste che i figli di Adamo ed Eva non sappiano organizzare il mondo. Il Signore non ha bisogno del nostro consiglio, altrimenti si potrebbe domandargli: "fai sparire tutto questo petrolio e tutto cambierà", anche in Medio Oriente. In Nigeria c'era poi anche la tensione tra i gruppi etnici.

Domanda

Sono religiosa e provengo dal sud America, dall'Ecuador. Vorrei sapere di più circa la situazione sociale della donna nell'Africa, la loro partecipazione nelle scuole e anche quali apporti danno gli istituti femminili religiosi nell'Africa.

Card. Arinze

Le donne in Nigeria, che è il paese che conosco meglio, sono molto attive. Non potrei pensare alla nostra Chiesa senza le donne e, all'interno delle scuole, esse costituiscono la maggioranza delle insegnanti.

L'Organizzazione delle Donne Cattoliche è molto potente così che loro possono dialogare con i partiti politici. Per esempio, quando il governo ha preso le scuole cattoliche, 40 anni fa, le donne cattoliche hanno fatto pressione. A livello nazionale, l'Organizzazione delle Donne Cattoliche si è associata con l'organizzazione di musulmane per fare pressione sul Parlamento nazionale per non promuovere l'aborto nel paese. Questo organismo è molto potente e i politici hanno paura delle donne, perché quando vengono le elezioni, esse vanno a votare e si mettono d'accordo per chi votare. Gli uomini parlano molto, ma il giorno delle votazioni molti vanno a fare altro e non votano. Allora i politici sanno che le donne sono molto importanti.

Anche per la vita della Chiesa le donne rispondono. Posso dare tanti esempi. Pensate: nell'anno dei 3 Papi, il 1978, ho invitato un monastero di Benedettine, a Monte Mario, per fare una fondazione. Hanno mandato 4 monache, 3 italiane e una nigeriana. Quel monastero adesso ha 120 monache Benedettine di clausura. Hanno fondato un altro monastero in un'altra diocesi con 50 monache, hanno preso un monastero in Italia, a Monte san Giusto nell'arcidiocesi di Fermo, vicino a Loreto, hanno mandato monache, 3 o 4, ad alcuni monasteri, in Italia almeno 6 monasteri, e 3 in Spagna che non hanno abbastanza monache, mentre loro hanno candidate.

Le Congregazioni di vita attiva hanno veramente tante candidate; reggono scuole, centri pastorali, di riflessione. Ad esempio, i vescovi della Nigeria si sono radunati due settimane fa nel grande centro delle *Daughters of Divine Love* in Abuja, la capitale. Un grande centro molto organizzato con molte stanze e sale per conferenze anche per la società civile.

Quando nel 1987 ci fu il Sinodo sui laici, la presidentessa di una organizzazione di donne nigeriane ha partecipato. Sentendo qualche donna europea che parlava, dicendo che voleva essere sacerdotessa, le rispondeva: "ma perché vogliono essere sacerdotesse, noi siamo le madri dei sacerdoti e noi abbiamo già tanto, noi facciamo già tanto, ed è tanto che possiamo fare". È interessantissimo!

Durante il Sinodo africano, quello del 1994, il primo, una donna nigeriana era intervenuta, e il papa Giovanni Paolo II mi ha chiesto: "chi è quella?, chi è quella?", perché parlava come una teologa che insegna alla Gregoriana o anche all'Antoniano!

Allora, è interessante che molti credano che le donne africane stiano ancora nella condizione di 100 anni fa. Non è così. E se c'è - diciamo - un'istituzione che ha elevato la donna, questa è la Chiesa nell'Africa di

oggi. Anche per i diritti civili, come le votazioni. Perciò ringraziamo Dio per questo.

Potrei continuare a raccontare, ma non è necessario. Per esempio, quando ero arcivescovo, avevo un Comitato per il seminario, con il sacerdote, il rettore come presidente, e altri, ma anche due donne con molti figli, educati molto bene, e poi due religiose. E i sacerdoti mi hanno chiesto: "Che cosa fanno queste donne nel comitato per il seminario?". Ho detto: "Queste donne sanno distinguere un buon sacerdote, quando ne vedono uno. Quando un nuovo sacerdote viene, entro due settimane, le donne possono dire a noi molto su quel sacerdote, qualche volta meglio di quello che il vescovo poteva sapere!".

Luciano Lotti

PADRE MATTEO DA AGNONE E PADRE PIO DA PIETRELCINA: MAESTRI E TESTIMONI DI FEDE

Questo studio, iniziato come analisi dell'esperienza di fede di Padre Pio da Pietrelcina, è stato legato ad una figura del Seicento, Padre Matteo da Agnone, sacerdote cappuccino vissuto tra la fine del '500 e l'inizio del '600, della stessa provincia religiosa del santo di Pietrelcina. L'incontro tra questi due personaggi così lontani nel tempo, ha uno scopo ben preciso, quello di disegnare una linea di continuità, all'interno della tradizione cappuccina, tra coloro che hanno segnato i primi passi della nostra esistenza e quella necessità di rinnovamento che abbia come riferimento gli elementi fontali dell'esperienza cappuccina. Ovviamente, il presente lavoro non ha alcuna pretesa di essere esaustivo, va inteso semplicemente come proposta per un metodo di indagine, che potrebbe essere ripetuto e approfondito in situazioni analoghe.

1. PADRE MATTEO PREDICATORE CAPPUCCINO

Padre Matteo da Agnone nasce nel 1563 ed è coetaneo di un altro frate cappuccino, il beato Tommaso da Olera¹, anche lui famoso predicatore, sebbene non fosse sacerdote, tanto da essere definito l'apostolo senza stola. Li

¹ Nato nel 1563 nel piccolo borgo di Olera, frazione di Alzano (BG), Tommaso de Acerbis divenne frate cappuccino nel 1580 presso il convento di Verona; padre Matteo aveva iniziato il noviziato nel convento di Sessa Aurunca l'anno precedente.

vediamo accomunati non solo per la nascita, ma anche per quell'impegno apostolico, scaturito a ridosso del Concilio di Trento e segnato particolarmente dalla predicazione popolare, semplice ed umile, resa ancor più concreta da una testimonianza di vita evangelica e francescana, che fu il distintivo dei predicatori cappuccini di questo periodo.

Molto attenti a difendere quella riservatezza in grado di garantire l'ispirazione eremitica della loro riforma, i primi predicatori cappuccini conservarono quello stile anche quando vennero chiamati ad incarichi prestigiosi presso cattedrali o nell'ufficio di predicatore apostolico, al punto che Valeriano Magni scriveva: «Al di fuori del solo ministero della predicazione, non c'è nulla di umano tra i cappuccini che abbia la capacità di propagandare la propria gloria presso gli altri»². In effetti, come fa notare Gabriele Ingegneri, «la predicazione costituì allora l'attività più importante dell'Ordine, per la quale solamente si investivano anni di preparazione da parte di coloro che erano ritenuti gli elementi migliori».

Probabilmente, proprio perché ritenuto meritevole, il giovane chierico fr. Matteo da Agnone viene inviato a completare i suoi studi teologici a Bologna, ove è alunno di padre Pietro Trigoso da Calatayud e, in seguito, di padre Giovanni Diotallei da Rimini; i risultati dei suoi studi dovettero essere molto soddisfacenti, perché – contrariamente alle usanze del tempo – fu fatto predicatore lo stesso anno della sua ordinazione sacerdotale (1592) dal M.R.P. fr. Girolamo da Polizzi³. Anche il ministro provinciale di Foggia doveva essere consapevole delle sue doti, in quanto non ne dispose l'immediato rientro: lo troviamo, infatti, a predicare la quaresima a Modena nel 1593, l'avvento a Bologna nel 1594, e così fino al 1596, anno in cui «non predicai per l'infirmità», come scrive egli stesso⁴.

È in questi anni che inizia la raccolta delle sue prediche: *Fasciculus mirrae*, descritto da Costanzo Cargnoni, come un «repertorio manoscritto dove, con prediche ben formate, annotò anche diverso materiale informale, frutto di letture di autori spirituali, di santi padri, dottori, scrittori e mistici medioevali e moderni, il tutto assimilato e meditato personalmente»⁵.

² VALERIANO MAGNI, *Iudicium de acatholicorum et catholicorum regula credendi*, in *I Frati Cappuccini, documenti e testimonianze del primo secolo*, I, a cura di C. Cargnoni, Perugia 1988, 2046 (trad. C. Cargnoni).

³ C. CARGNONI, «Aspetti principali biografici e bibliografici di Matteo da Agnone (1563-1616)», in *Atti della Settimana di studi sulla spiritualità del Servo di Dio Padre Matteo da Agnone*, San Severo 26-31 ottobre 1998, a cura di C. De Meo, San Severo 2000, 40 (= Cargnoni).

⁴ PADRE MATTEO DA AGNONE, *Fasciculus Myrrae hic inde collectus, per fratrem Mattheum Anglonensem predicatore capuccinum*, *Gli scritti di Padre Matteo da Agnone cappuccino*, trascrizione a cura del p. Cipriano De Meo, I, Foggia 1996, 23 (= *Fasciculus Myrrae*).

⁵ Cargnoni, 42-43.

La descrizione che lo stesso Cargnoni fa di questo materiale, rimanda allo stile sobrio dei primi predicatori cappuccini: il testo originale autografo

misura 20x15 cm., un formato, quindi, piuttosto piccolo, quasi tascabile, comodo, maneggevole, come erano gli appunti predicabili dei predicatori antichi cappuccini. La scrittura è sottilissima, ma chiara, e si estende per oltre 250 fittissimi fogli, di 36/47 righe ciascuno. Evidentemente l'autore aveva occhi lucidi e penetranti. Noi moderni facciamo fatica a leggere queste pagine, ma allora era un vezzo funzionale e pratico, dovendo gli antichi frati predicatori viaggiare di solito a piedi, portando con sé poche cose, pochi libri. Anzi le prime costituzioni dicevano: "Si proibisce a li predicatori che non portino molti libri, ex quo in Cristo si trova ogni cosa... Non portino seco molti libri, acciò che più assiduamente legere posino ne l' eccellentissimo libro della croce". Quindi usavano raccogliere il massimo materiale col minimo mezzo e, anche per spirito di povertà, riuscivano a scrivere molto su poco spazio. Così facevano anche san Giuseppe da Leonessa, Mattia Bellintani da Salò, Giovanni Maria da Tusa, lo stesso san Lorenzo da Brindisi e altri predicatori cappuccini contemporanei di padre Matteo⁶.

1.1 *Predicatore della Controriforma*

Sono questi gli anni, come giustamente fa notare Luigi Mezzadri, dell'*Ecclesia triumphans*, così recitava il tema scelto per il giubileo del 1600⁷. Le varie forme di predicazione (novene, quaresime, omelia domenicale, ecc.), pur nella specificità e libertà (a volte eccentricità) dei singoli predicatori, risentivano senz'altro del clima apologetico e dei contraddittori con il mondo protestante. I predicatori cappuccini non furono esenti da questo clima, come viene fatto notare nell'introduzione al III volume delle Fonti Cappuccine, ove però si precisa – citando il Petrocchi – che l'attenzione per la predicazione di quel periodo non va vista come «un prodotto della paura del protestantesimo, ma maturazione di nuove élites religiose quindi rivendicazione di una nuova ricchezza e vitalità spirituale che trova il suo *humus* soprattutto nella *devotio* quattrocentesca»⁸.

Non fa meraviglia, quindi, che anche un umile predicatore cappuccino, come padre Matteo da Agnone, sebbene risentisse nel proprio lin-

⁶ Cargnoni, 42-43.

⁷ Cfr. L. MEZZADRI, «Il seicento e la predicazione», in *La predicazione cappuccina nel seicento*, a cura di G. Ingegneri, Roma 1997, 9.

⁸ M. PETROCCHI, *Storia della spiritualità italiana. II: Il cinquecento e il Seicento*, Roma 1978, 17, citato in *I Frati Cappuccini, documenti e testimonianze del primo secolo*, III, a cura di C. Cargnoni, Perugia 1988, 27.

guaggio e nella struttura delle sue prediche dell'ambiente controriformista, avendo come obiettivo primario la salvezza delle anime, cercasse di andare oltre, raccogliendo nel proprio patrimonio spirituale quei contenuti che meglio potevano contribuire non tanto a difendere una dottrina, quanto a spiegarla e utilizzarla pastoralmente. Con i fratelli protestanti condivide l'attenzione alla centralità di Cristo; «nei suoi scritti – afferma Luigi Gambero – insiste senza esitazione nell'affermare la centralità assoluta della persona del Verbo incarnato nell'economia della salvezza e quindi nell'esistenza di ogni cristiano»⁹. Consapevole che senza la fede in Cristo la vita cristiana diventa un enigma senza risposta, padre Matteo ritorna spesso sulla presa di coscienza dell'uomo che non può restare nel limbo di un'adesione puramente intellettuale, ma deve diventare vita e risposta fattiva. «I suoi sermoni sono ricchi di motivazioni teologico-morali e di stimoli pratici per portare i cristiani a vivere come tali»¹⁰; ed è proprio nel presentare questa fede fattiva e coerente che possiamo notare come, senza diluire la polemica controriformista, cerchi comunque dei contenuti che vadano al di là di una sterile discussione teologica.

I temi delle sue prediche reagiscono, quindi, alla dottrina diffusa nei decenni della Riforma: lo vediamo particolarmente impegnato per «difendere la capacità dell'essere umano di collaborare con Cristo alla propria salvezza»

Avertite bene – scrive in una predica – a questo che predica l'heretico luterano o calvinista di Christo crucifisso. Predica che egli ha pagato sufficientemente per noi con il suo sangue, et però che vane sono le buone opere, è soverchia ogni nostra fatica, inutile ogni penitenza, che perciò devesi lasciare il freno ad ogni sfrenata libidine et disshonesto piacere, che il povero Christo ha buone spalle, et il tutto porta et è fatto scudo et coperta delle nostre iniquità, et quanti peccati et quantosivoglia gravi habbia l'huomo per ogni modo con la sola fede si salverrà... O che predicar diabolico, o povero Christo! Come ti predicano i figli ribelli di santa Chiesa?¹¹.

Lo spunto per la riflessione è senz'altro polemico, ma il discorso continua e quello che apparentemente potrebbe sembrare il centro della predica, diventa un elemento periferico. «Non in tal modo predichiamo noi Christo crucifisso, - dirà poco dopo - perché non lo predichiamo solo co-

⁹ L. GAMBERO, «Il prima di Cristo e la mediazione di Maria», in *La dottrina mariana negli scritti del servo di Dio padre Matteo da Agnone, cappuccino (1563-1616). Studi e ricerche del prof. Luigi Gambero*, a cura di C. De Meo, Foggia 2002, 78.

¹⁰ L. GAMBERO, «Il prima di Cristo e la mediazione di Maria», 78.

¹¹ *Fasciculus Myrrae*, I, 106.

me redentore ma come esemplare»¹². La fede, secondo padre Matteo, non può essere la sterile denuncia di una credenza o, peggio, la vuota osservanza di alcuni riti; la fede va accompagnata da reali opere di conversione; e così richiamando san Bernardo¹³ afferma:

Confessiamo che i meriti di quell'huomo che era insieme Iddio, furono infiniti, ma noi aggiungiamo che i membri devono essere conformi al capo che altrimenti il bel Corpo mistico di santa Chiesa sarebbe troppo mostruoso, però non conviene che sotto al capo inghirlandato di spine, dimorino membri morbidi et delicati¹⁴.

Pur presente e segnata da un linguaggio oggi inusuale, la polemica antiprottestante resta sullo fondo, per cedere il posto a quello stile cappuccino del Seicento, che proponeva l'essenzialità e il radicalismo evangelico anche nello stile stesso della predicazione.

1.2 *Fede predicata e vissuta*

In questi scritti il tema della fede è trattato diffusamente: ci sono catechesi, inviti parenetici, appunti di lezioni tenute o da tenere agli studenti. Il linguaggio visibilmente si adatta al suo uditorio e risente senz'altro della retorica e dell'abbondanza di metafore del Seicento, come in un'entusiastica orazione rivolta alla fede, durante una predica nella quale entrava in polemica su coloro che negavano la divinità di Cristo:

O valorosa donna, o sacrosanta fede che sei coronata di lauro [...]. Hai gli occhi velati, credendo quello che non vedi, il petto scoperto, invitando tutti, il scettro in mano, come principessa delle virtù. Né mai si vidde volpe che tu non te la ponessi sotto i piedi, né mai campasse heresia che da te non fusse confusa et condannata¹⁵.

L'idea della fede coronata di alloro, velata, che offre il petto scoperto è congeniale senz'altro ad una predicazione che faceva del martirio la più

¹² *Fasciculus Myrrae*, I, 107.

¹³ «Frattanto il nostro capo si presenta a noi non come é ora in cielo, ma nella forma che ha voluto assumere per noi qui in terra. Lo vediamo quindi non coronato di gloria, ma circondato dalle spine dei nostri peccati» (SAN BERNARDO ABATE, *Discorso 2*, in *Opera omnia*, ed. Cisterc. 5 [1968], 364-368).

¹⁴ *Fasciculus Myrrae*, I, 107.

¹⁵ *Fasciculus Myrrae*, III, 494.

completa testimonianza del credente. In sintonia, però, con la devozione popolare del tempo, la fede è vista anche come regina delle virtù, in una prospettiva di vita che ha come ideale il conseguimento della santità. Le testimonianze che abbiamo della vita di padre Matteo da Agnone, ritornano spesso su questa sintonia tra i contenuti delle sue prediche e uno stile di vita evangelico che aveva fatto del radicalismo una delle scelte fondamentali della sua esistenza. Anzi, potremmo dire che il suo stile di vita quasi monastico aveva nella predicazione solo un momento di servizio pastorale e non una ragion d'essere. La sua predicazione, in effetti, risentiva di questo andare meditativo, soprattutto nell'uso frequente che faceva della Sacra scrittura.

Non c'è nei suoi scritti solo la foga oratoria, ma l'entusiasmo del credente avvezzo a pregare con la Scrittura. Infatti, molto spesso, troviamo una rilettura in chiave allegorica di tanti brani della Bibbia, come nel prosieguo di questa orazione dedicata alla fede:

Bello è questo ritratto in vero, ma io ne ho un'altro molto più bello, fatto da più eccellente pittore et voglio gratiosamente mostrarvelo. Il pittore che l'ha fatto è quel diletto evangelista Giovanni, quale hebbe i disegni delle sue pitture da un angelo, in giorno di domenica, nell'isola di Patmos. Et deliberatosi una volta di ritrahere la fede pigliò il pennello della sua lingua et disse "*Signum magnum apparuit in coelo: mulier amicta sole, luna sub pedibus eius et in capite eius corona stellarum duodecim*"¹⁶.

Lo stile molto semplice di padre Matteo rende anche visibile agli ascoltatori l'immagine che ha appena citato:

Il campo di questa pittura è torchino, è azzurro, perché è un cielo "*Signum magnimi apparuit in coelo*". Il ritratto è una donna vestita di sole, coronata di 12 stelle et tiene sotto i suoi piedi la luna. Credo che da voi stessi saprete intendere questo ritratto, senza ch'io mi dilati a dichiararlo. La nostra fede è vestita di sole, perché siccome nel sole, non può essere alcuna tenebra, così è impossibile che nella veste della nostra fede possa ritrovarsi alcun errore. È coronata di dodici stelle perché in dodici articoli a punto fu distinta dagli apostoli nel loro simbolo apostolico, et quel che più importa, tiene la luna sotto i piedi "*Et luna sub pedibus eius*"¹⁷.

Emerge da questo suo modo di esporre i principi della fede, lo stile chiaro e sistematico di chi è avvezzo all'insegnamento; non si può negare

¹⁶ *Fasciculus Myrrae*, III, 494.

¹⁷ *Fasciculus Myrrae*, III, 494.

nello stesso tempo che sia presente con particolare insistenza la polemica della controriforma.

Non ci troviamo, però, di fronte a sterili pagine retoriche o a discorsi ben articolati dal punto di vista didattico; in tutto quel materiale c'è l'anima di un «cappuccino inutile», come si firmava, che si tradusse in una predicazione appassionata, ma poco ricercata, ristretta – se si eccettua il periodo iniziale trascorso in Emilia – al territorio della Provincia cappuccina di Foggia.

La sua vita ritirata e penitente era per lui condizione essenziale per l'esercizio della predicazione, in sintonia con quanto dicevano le costituzioni dell'Ordine. «Non sono venuto alla religione per predicare, ma per penar - scriveva. In quanto a me non vorrei uscir giammai dal convento, mentre tengo tutte le mie delitie in cella: in cella sto tutto contento e consolato, in cella godo una caparra di paradiso, in cella tengo riposto tutto il mio tesoro¹⁸.

2. PADRE PIO: LA FEDE COME TENEREZZA

Le prediche di padre Matteo, come già ricordato, sebbene nate con l'intento formativo e catechetico, erano il promemoria o – se vogliamo – la biblioteca portatile del frate cappuccino; non sono state scritte, quindi, con intento divulgativo, bensì come memoria di un proprio percorso spirituale e pastorale. Allo stesso modo, anzi ancor più, le lettere di Padre Pio nascono come racconto segreto di un'esperienza interiore ai propri direttori spirituali¹⁹ e come strumento per il cammino di fede delle persone che lui dirige; in ambedue i casi, quindi, non troviamo un sistema teologico strutturato e presentato organicamente. Se questo fatto per un verso rende difficile la ricerca, perché la tentazione di una lettura delle fonti fatta in base alle proprie precomprensioni è sempre in agguato, per l'altro offre la possibilità, soprattutto con Padre Pio, di cogliere il discorso sulla fede come un bisogno interiore, che viene co-

¹⁸ Cargnoni, 56.

¹⁹ Padre Pio teneva alla discrezione e segretezza della sua corrispondenza. In alcuni casi, dopo aver aperto il suo spirito sui fenomeni mistici che stava vivendo, ha perfino raccomandato di distruggere la corrispondenza, come nel luglio 1913: «Vengo poi a chiedervi un favore: desidero che la presente sia distrutta assieme alle altre due precedenti, tenendo presente che solo con questa speranza mi è riuscito di aprirmi con più confidenza in questi scritti» (PADRE PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario I. Corrispondenza con i direttori spirituali (1910-1922)*, a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo 2002, 385 (= *Epist.* I).

municato alle figlie spirituali non in modo didascalico, ma come esperienza condivisa.

Alla ricerca dei linguaggi attraverso i quali Padre Pio manifestava il proprio mondo interiore, è stato possibile notare prima di tutto come per descriversi individuasse spesso delle analogie tra quello che viveva ed espressioni o vicende di personaggi della Sacra Scrittura. Nello stesso tempo, spesso nella stessa lettera, il suo linguaggio si arricchiva di immagini o figure metaforiche, come anche di descrizioni o brevi accenni a fenomeni mistici vissuti in quel momento. Il confronto tra questi tre modi di raccontarsi ha permesso di individuare delle costanti che hanno consentito di fissare il cammino spirituale vissuto da Padre Pio in questi anni in modo da avere dei dati oggettivi, a prescindere da particolari precomprensioni²⁰.

Sostanzialmente, l'evoluzione linguistica dell'Epistolario evidenzia un passaggio da un'esperienza della tenerezza e dolcezza di Dio ai momenti più intensi della notte oscura che avviene all'incirca in concomitanza con una lettera del novembre 1913, di cui diremo.

Ci soffermiamo, per ora, al primo momento, quello che va dal settembre 1910 al novembre 1913: segnato da una malattia per certi versi ancora misteriosa, Padre Pio è costretto a vivere fuori del convento²¹. Questa permanenza al paese natale, per molti versi problematica e sofferta, spinge, però, il giovane frate a cercare di descrivere il suo stato d'animo prima a padre Benedetto Nardella, ministro provinciale dell'epoca e suo direttore spirituale, ed in seguito anche – nell'ambito di una direzione che potremmo definire, anche se non in modo esatto, collegiale – a padre Agostino Daniele²². Per queste ragioni una situazione di profondo disagio per tutti i suoi protagonisti, si è rivelata di grande aiuto a chi in qualsiasi modo voglia avvicinarsi alla spiritualità di Padre Pio: è in quelle lettere, infatti, che abbiamo una sorta di descrizione della sua singolare esperienza di fede. Gesù viene presentato come il consolatore, sempre presente sia nei

²⁰ Questa analisi è svolta in L. LOTTI, *L'Epistolario di Padre Pio, una lettura mistagogica*, San Giovanni Rotondo 2006, 157-346.

²¹ Con rarissimi allontanamenti, Padre Pio vivrà a Pietrelcina dalla fine del 1909 al febbraio 1916.

²² Nel novembre 1911 Padre Pio è nel convento di Venafrò, ove padre Agostino Daniele assiste alle sue estasi. Questo fatto crea tra i due una certa familiarità, al punto che Padre Pio in seguito si rivolgerà a lui chiamandolo «Babbo carissimo». Per questo motivo, rientrato a Pietrelcina scrive indifferentemente sia a lui che a padre Benedetto. Onde evitare fraintendimenti e – soprattutto – per far conoscere meglio la propria situazione ad ambedue, il 21 ottobre 1912 stabilisce che ciascuno faccia leggere all'altro le lettere ricevute da lui (cf. *Epist.* I, 308).

momenti della sofferenza fisica che nelle vessazioni diaboliche²³; il linguaggio è quello della tenerezza e della dolcezza interiore, i fenomeni mistici sono quelli del dardo di fuoco e delle stimmate invisibili; la preghiera è quella della misericordia e della tenerezza.

Se questa è una caratteristica rinvenibile in molte esperienze mistiche, la descrizione che Padre Pio ne fa ci offre delle peculiarità che aiutano ad avere i dati per la nostra ricerca sul suo percorso di fede. Prima di tutto è importante notare la sua grande fiducia anche nei momenti in cui tutto sembra crollare: Gesù a volte si nasconde²⁴, ma lui ha fiducia, si tratta di un abbandono pieno di tranquillità anche quando tutto sembra crollare. Le cose che maggiormente mettono a disagio Padre Pio in questo periodo sono, in primo luogo, il rapporto con la tentazione e il demonio, poi le sue precarie condizioni di salute.

La paura di poter offendere il Signore, portava Padre Pio ad invocare perfino la morte; il demonio ingigantiva queste sue paure aggiungendo alle tentazioni fenomeni come apparizioni spaventose, lascive ed - in alcuni casi - percosse. I brani che descrivono l'opera di seduzione e l'accanimento del demonio, sono sempre accompagnati dalla certezza che questo Padre non abbandonerà il proprio figlio nelle sue mani.

Alla fiducia in Dio si aggiunge anche la gioia per le consolazioni che riceve, consolazioni che diventano particolarissime quando Padre Pio comincia a leggere in una prospettiva di fede anche la sua sofferenza fisica. Frutto privilegiato di questa fede è l'immolazione che fa di se stesso e della sua vita al Signore per diverse intenzioni, tra cui il suffragio delle anime del purgatorio, la conversione dei peccatori, il bene della Provincia religiosa e - più avanti - la fine della guerra. Questa esperienza di fede, per cui credere è contemporaneamente aprirsi al soprannaturale e percepire la presenza, sarà alla base della direzione spirituale di Padre Pio, da quando nel 1914 avrà la prima figlia spirituale, Raffaelina Cerase, ed in seguito anche con le altre.

2.1 Una credenza secca

Purtroppo, però, per Padre Pio non sarà sempre facile credere e percepire la presenza di Dio nella sua vita. Nel 1913 i direttori spirituali gli chiedono spesso informazioni sulla sua vita interiore e, finalmente, il 1 novembre 1913 supera il suo riserbo e risponde con una lettera che inizia:

²³ Cf. ad esempio *Epist.* I, 198.

²⁴ «Piango e gemo molto a pie' di Gesù sacramentato per questo, e molte volte mi par di essere confortato; ma sembrami pure alle volte che Gesù si nasconde all'anima mia» (*Epist.* I, 187).

«La maniera ordinaria della mia orazione è questa. Non appena mi pongo a pregare, subito sento che l'anima incomincia a raccogliersi in una pace e tranquillità da non potersi esprimere colle parole»²⁵. Quella che descrive è l'orazione di quiete, di cui già aveva scritto abbondantemente santa Teresa. Utilizziamo questa lettera come cesura (più ideale che formale, perché il passaggio è stato graduale) tra il primo periodo della vita spirituale di Padre Pio, caratterizzata dalla presenza di Gesù come consolatore, ed un secondo periodo, con diverse fasi di maggiore recrudescenza, in cui sente tutto il peso dell'allontanamento di Dio, poiché è immerso in quel fenomeno descritto da san Giovanni della Croce come notte oscura, fatta non solo di dubbi interiori, ma di mille contrarietà e problemi pratici.

Dal 1913 al 1916 Padre Pio sarà quasi sempre a Pietrelcina. La prima grande prova di fede è costituita dal doversi imporre al ministro provinciale e suo direttore spirituale, padre Benedetto, che lo voleva per forza in convento. È un momento difficile, deve scegliere di chiedere il breve apostolico per diventare sacerdote secolare; nonostante sia certo di fare la volontà di Dio e pur avendo avuto una concessione più grande, quella di poter restare in famiglia *habitu retentu*, sentirà tutto il peso dell'allontanamento dal convento. A queste situazioni già di per sé angosciose vanno aggiunte le sue condizioni di salute sempre peggiori, il reclutamento per il servizio militare, la triste esperienza della guerra.

Si sarebbe potuto immaginare che una prolungata permanenza nel paese natale a causa della malattia gli avrebbe giovato emotivamente ed anche spiritualmente; è questo, invece, il momento in cui la sua fede viene messa continuamente alla prova. Padre Pio si sente isolato dai frati: quando si rivolge ai superiori, cercando di far capire che vorrebbe tornare in convento, ma non dipende da lui, usa espressioni piene di nostalgia, è triste fino alle lacrime quando riceve il breve apostolico.

Dal febbraio 1916 Padre Pio rientra in convento e dal settembre di quell'anno è a San Giovanni Rotondo. Sebbene ormai la sua situazione stia diventando normale, la vita spirituale continua ad essere in fermento, la fede viene nuovamente messa alla prova: descrive il suo rapporto con il soprannaturale come una nube, un muro, una folta caligine. Ormai gli resta, è l'espressione che ritorna spesso, una credenza secca, senza alcun conforto e solo bastevole a non gettare l'anima nella disperazione²⁶.

Come è facile notare nella lettura sequenziale delle lettere, assistiamo ad un cambiamento linguistico molto radicale: Gesù non viene più paragonato al sole, non si parla quasi mai della luce di Dio che illumina l'anima, Padre Pio denuncia perfino un modo nuovo di agire di Dio in lui, che

²⁵ *Epist.* I, 420.

²⁶ *Epist.* I, 752.

descrive con l'immagine del torrente, che quando scorre trascina con sé ogni cosa. La fede diventa abbandono, certezza che il Padre sa dove portare il proprio figlio e non lo lascerà perire.

Questa esperienza viene trasmessa alle figlie spirituali; Padre Pio così non è il semplice direttore, è il mistagogo, quasi uno *starets* che condivide con loro la propria esperienza. Tutto questo non lo esime dal formare anche a livello catechetico le proprie figlie spirituali (abbiamo diverse lettere in tal senso), né tantomeno esclude una loro formazione personale; quello però che lo caratterizza è che non ha un mero insegnamento sulla fede, bensì un rapporto di fede, nel quale Dio viene conosciuto e celebrato quale centro della relazione spirituale. «Dio non ti ha abbandonata e ne ti abbandonerà», la frase scritta a Margherita Tresca, è un'espressione che nasce dalla storia personale di Padre Pio e viene consegnata alla figlia spirituale con una rassicurazione: «e quegli sprazzi di luce più o meno fugaci, che vengono dall'Alto, che di tanto in tanto vai constatando, e che tu chiami deliri di un intelletto infermo e di una volontà impiagata, ne sono anche una prova chiara e lampante».

Il tema dell'abbandono nelle braccia di Dio è un motivo ricorrente nelle lettere di Padre Pio e marca di spiritualità francescana tutto il suo credo. Mentre infatti la ricerca di fede è un dramma per la cui rappresentazione si serve del linguaggio sanjuanista, per quanto riguarda la soluzione alla "fuga" di questo Dio che si nasconde, la risposta è quella dell'abbandono fiducioso tra le braccia di «questo nostro padre celeste»²⁷, altra espressione ricorrente. Padre Pio vive questo abbandono condividendolo con le figlie spirituali, che diventano le Marie ai piedi della croce²⁸, in un percorso comune vissuto alla ricerca dell'incontro finale con lui.

Quell'incontro, però, non è a portata di mano: Padre Pio attraverserà buona parte del ventesimo secolo con le stimmate rese visibili il 20 settembre 1918, e nella consapevolezza che la fede vorrà dire, d'ora in poi, accettare di restare e guardare Dio in quella storia malata che tante volte ha già dovuto toccare con mano e che ora gli si parerà davanti, a volte tentando di impedirgli di comprendere la verità.

²⁷ «Non può cadere un capello dal nostro capo, senza la permissione del nostro Padre celeste» (*Epist.* I, 595); «Piaccia al nostro Padre celeste renderci tutti degni della gloria eterna» (*Epist.* I, 805). L'espressione «nostro padre celeste» ritorna oltre 15 volte nell'*Epistolario*, mentre l'appellativo «padre celeste» è presente 172 volte.

²⁸ «Oh quanto bisogno sento, mia carissima figliuola, di stare un po' con le Marie che sanno compassionare il morente Signore!» (PADRE PIO DA PIETRELCINA, *Epistolario III. Corrispondenza con le figlie spirituali (1915-1923)*, a cura di Melchiorre da Pobladura e Alessandro da Ripabottoni, San Giovanni Rotondo 2002, 620) (= *Epist.* III).

2.2 *Fede ed evangelizzazione*

Ciò che provoca questo cambiamento è, come detto, il fenomeno della stigmatizzazione, che si presenta come una realtà complessa, vuoi per il dolore che colpirà Padre Pio, vuoi per le persecuzioni e le incomprensioni che ne deriveranno. Soprattutto, però, la stigmatizzazione segnerà una sorta di immersione del frate nella realtà: lui che sognava una vita cappuccina quasi eremitica, un po' come padre Matteo e i primi cappuccini, ora si trova a vivere a contatto con tantissime persone. Sarà una figlia spirituale ad aprirgli gli occhi, quando, pochi giorni dopo la stigmatizzazione, chiederà di unirsi alla sua preghiera perché le stimmate spariscano. Vittorina Ventrella, giovane insegnante di San Giovanni Rotondo, presente a questa richiesta di aiuto risponderà perentoriamente:

Nei giorni seguenti ci recammo dal Padre; egli cercava di nascondere le sue piaghe e ci disse: - Guai a voi se lo dite a qualcuno. Ed io pronta: - Padre che dite? Io ho pregato affinché il Signore vi desse qualche segno per accrescere in altri la fede. Perché dunque non dirlo? Il Padre non soggiunse altro, ma mi diede uno sguardo oltremodo severo²⁹.

La fede di Padre Pio, a questo punto, diventa fede nel Dio della storia, in quel Dio che giornalmente costruisce con l'uomo un rapporto nuovo. Sarà qualcosa che caratterizzerà tutta la sua esistenza, dalla forza che dava a chi soffriva di continuare a sperare, alla fiducia illimitata in Dio quando si profilavano davanti ai suoi occhi progetti come quello di Casa sollievo della sofferenza. Dopo la stigmatizzazione si riproduce su vasta scala quella consegna della fede che diventa cammino condiviso intorno al "padre" per antonomasia, come comunemente si diceva di Padre Pio, quando ci si riferiva a lui.

La prima cosa che colpiva di Padre Pio era la sua normalità, quasi disarmante. Questa la descrizione di uno dei suoi figli spirituali a sei anni dalla morte:

Ti diceva poche parole, scarne e comuni, talvolta rudi e dialettali, ma accompagnate da un tono di voce inconfondibile e da uno sguardo significativo. Erano accenti intrisi d'amore e permeati di dolore. Ma tu capivi, anzi vedevi, quasi toccavi con mano, che egli credeva in ciò che diceva, anzi viveva quello che esprimeva³⁰.

²⁹ Archivio Storico Padre Pio da Pietrelcina, Vittorina Ventrella, *Notizie su Padre Pio*, ms, NI4, 60.

³⁰ A. MARIANO, «La sua semplicità e il suo apostolato di bene», *Voce di Padre Pio* 5 (1974) n. 4, p. 20.

Siamo ben lontani dall'immagine quasi istrionica che la televisione farà di Padre Pio negli anni seguenti e troviamo invece un primo importantissimo punto d'incontro proprio col suo confratello padre Matteo, che – fuori dagli schemi dei predicatori da grande piazza e dalle parole altisonanti – preferiva una vita quasi claustrale, isolata dal rumore e dalla notorietà.

La fede di Padre Pio, secondo la testimonianza di Antonio Marano, che abbiamo riportato, era così intensa che il vero miracolo non erano i profumi o i doni soprannaturali – sui quali, dice, si può anche non credere – ma le tante conversioni che scaturivano dall'incontro con lui.

A questo proposito Carlo Storelli che incontrò nel 1982 un figlio spirituale molto malato di Padre Pio, nota la stessa umiltà: «non vuole che si parli o che si scriva di lui», ma riesce a cogliere l'origine di quella fede che lo aveva portato a soffrire in silenzio e con grande serenità, pienamente rassegnato nelle mani di Dio:

Da una cornice situata sul comodino sorride Padre Pio, tenerissimo, in una delle sue espressioni migliori e il malato ne ricorda le fattezze, i momenti felici, le parole profetiche, quanto gli predisse in vita, di quanto tutto si sia avverato, di come tante cose [...] debbano ancora accadere. Padre Pio è il suo riferimento costante; vedi dottore, mi dice, non è tanto un'eventuale fine [...] che mi preoccupa quanto lasciare le persone a me carissime. La morte non è un incubo, è una festa per coloro che credono e che vanno incontro alla festa del Signore. Vedere IDDIO ! [...] T'immagini, dottore?³¹.

2.3 Fede come mistagogia

Padre Pio, dunque, vive la fede come questo costante andare verso Dio, che è diventato sempre di più il centro di attuazione della sua esistenza. In proposito Luigi Lavecchia afferma: «La fede viene concepita da Padre Pio come complemento sostanziale di mezzo. Essa è la condizione perché avvenga il connubio tra Dio e l'anima; è il cammino stesso per la celebrazione del connubio; ed infine è “mezzo adatto ed unico” per la stessa unione d'amore»³².

Questa fede che va a mediare nella relazione Dio-uomo, in vista di un pieno rapporto sponsale, attraversa tutto l'Epistolario ed è una delle peculiarità della spiritualità di Padre Pio, che non si limita a parlarne, ma

³¹ C. STORELLI, «Una lezione di pazienza e di fede», *Voce di Padre Pio* 12 (1982) n. 7, p. 20.

³² L. LAVECCHIA, *L'itinerario di fede di Padre Pio da Pietrelcina nell'Epistolario*, San Giovanni Rotondo 2004.

utilizza anche le immagini della Scrittura per ribadire questo rapporto preferenziale che Dio ha nei confronti del credente.

Che più? – scrive a Margherita Tresca - Gesù, quegli che tu chiami o credi di aver perduto è tutto interamente tuo. Egli è sì strettamente unito a te più di quanto il credevi di possederlo. Che cosa temi dunque tu, o mia buona figliuola? Ascolta Iddio che dice ad Abramo, ed anche a te: "Non temere io sono il tuo protettore". Che cerchi tu sulla terra, se non Dio? Ebbene, ti dichiaro in nome di Dio stesso che tu lo possiedi. Sii ferma nelle tue risoluzioni, resta pure nella barca in cui Gesù ti ha posto, e venga pure la tempesta. Viva Gesù, tu non perirai. Egli ti sembra che dorme, ma a tempo opportuno si desterà per renderti la calma. Il nostro san Pietro, dice la scrittura, vedendo l'impetuosa tempesta, si spaventò, e tremando esclamò: "O Signore, salvami". E nostro Signore prendendolo per mano disse: "Uomo di poca fede, perché temi?". Osserva, o figliuola, questo santo apostolo. Egli cammina a piede asciutto sulle acque; le onde ed i venti non saprebbero sommergerlo; ma il timore del vento e delle onde scoraggia: lo spavento è un male maggiore del male medesimo³³.

Uno tra i primi ad analizzare in modo sistematico tutto questo materiale è stato Tarcisio da Cervinara che con una serie di articoli nella rivista "Voce di Padre Pio" presentò la sua fede sotto un triplice profilo: teologico, cristologico ed ecclesiale. L'autore dell'articolo non individua un lavoro sistematico sull'argomento da parte di Padre Pio, ma mette in evidenza due aspetti che rientrano nei dati raccolti fin qui. Prima di tutto precisa che ci troviamo di fronte ad un «processo dinamico che si attua lungo tutto l'arco della sua vita», aggiungendo, poi:

E non si attua nel piano intellettuale, ma nel modo di vivere concreto, come esperienza pratica, affettiva negli svariati avvenimenti quotidiani. In questa evoluzione le distanze si vanno riducendo giorno dopo giorno; le pareti della carne si vanno assottigliando in Padre Pio per dargli la possibilità di unirsi a Dio in Cristo nella Chiesa, facendo trasparire la luminosità e la dovizia della sua fede³⁴.

È la persona di Padre Pio, dunque, che diventa veicolo di fede, mentre contemporaneamente vive una sua ricerca continua e del tutto singolare, che occupa tutta la sua esistenza:

³³ *Epist.* III, 173.

³⁴ TARCISIO DA CERVINARA, «La fede vissuta da Padre Pio (I)», *Voce di Padre Pio* 21 (1990) n. 5, p.10.

Usava sottolineare che la fede è un dono di Dio e bisogna chiederla in continuazione al Signore per conservarla ed accrescerla. Era suo stile inculcare quanto dicevano gli Apostoli a Gesù: "Signore, aumenta in noi la fede" (Lc 17,5). Questa invocazione Padre Pio non la suggeriva soltanto, ma l'aveva abitualmente sulle labbra. Io stesso l'ho ascoltata innumerevoli volte. Era una implorazione tenera ed accorata che al sentirla inteneriva il cuore³⁵.

Il concetto di fede come necessità per la crescita spirituale viene messo in evidenza anche da Melchiorre da Pobladura nel libro *Alla scuola spirituale di Padre Pio da Pietrelcina*³⁶. Secondo questo autore, Padre Pio cerca di far comprendere alle persone che guida spiritualmente come la fede, in quanto facoltà soprannaturale, apre il cuore ad un contatto pieno con Dio. Richiama, in proposito, la dottrina di san Giovanni della Croce e – alla luce di questa premessa – evidenzia tutta una serie di espressioni ricavate dall'Epistolario di Padre Pio, che vogliono disporre le anime ad un cammino più agevole verso la comunione intratrinitaria, come ad esempio la seguente: «Come non godere, dico, nel vedere una figliuola, che l'anima mia ama al par di sé medesima, che ama Dio, conserva con Dio, sente Dio ed in fede lo vede, senza provare nessuno affetto dolce e sensibile?»³⁷.

Abbiamo qui una verifica pratica di quella caratteristica della corrispondenza di Padre Pio, alla quale facevamo riferimento in precedenza: non ci troviamo di fronte ad una direzione spirituale nella quale il sacerdote si fa semplice arbitro o guida di un cammino, c'è una vera e propria condivisione, quella che – rifacendoci ad un principio già suggerito a partire dagli anni trenta da padre Federico Ruiz – è una vera e propria mistagogia, cioè una introduzione e partecipazione attiva alla contemplazione-relazione con il mistero di Dio³⁸.

3. DUE FRATI CAPPUCINI MAESTRI DI FEDE

Padre Matteo da Agnone, per quanto senz'altro sia stato un confessore ricercato, è famoso soprattutto come predicatore; viceversa Padre Pio è stato soprattutto un confessore e un direttore di anime. Che senso ha avu-

³⁵ TARCISIO DA CERVINARA, «La fede vissuta da Padre Pio (I)», 10.

³⁶ Cf. MELCHIORRE DA POBLADURA, *Alla scuola spirituale di Padre Pio da Pietrelcina*, San Giovanni Rotondo, 1978, 17-26. Rimandiamo a questo testo per una rassegna completa dei testi riguardanti la fede nell'Epistolario.

³⁷ *Epist.* III, 301.

³⁸ Cf. in proposito F. RUIZ, «Mistica e mistagogia», in *Vita cristiana ed esperienza mistica*, Roma 1982, 280-281.

to, dunque, accostare due persone così lontane nel tempo e – contemporaneamente – così diverse per il loro apostolato? Va aggiunto, inoltre, che sebbene siano vissuti nello stesso territorio, mentre il rapporto di Padre Matteo con i credenti si è limitato, appunto, a coloro che ascoltavano le sue prediche, per Padre Pio abbiamo una situazione ben diversa, sintetizzata nell'espressione di papa Paolo VI «clientela mondiale».

D'altra parte, il punto di partenza per questo confronto sono proprio i fedeli a cui loro si rivolgevano e il punto d'incontro tra Padre Matteo e Padre Pio non è rinvenibile nella medesima provenienza geografica (cosa che di per sé per le figlie spirituali sarebbe anche ipotizzabile), quanto piuttosto nella stessa modalità di approccio. Padre Matteo e Padre Pio fanno della propria radicalità evangelica un annuncio che si fa sistema. Per sistema intendiamo la capacità di *com*-prendere il territorio in una sorta di feedback, che esige non solo buoni propositi, ma risposte concrete, cammini condivisi. Emerge così la stretta relazione che si evidenzia in ambedue tra la predicazione ed il loro modo di essere frati cappuccini, coerentemente protesi verso il raggiungimento e, nello stesso tempo, la realizzazione del regno di Dio. In questo modo, la loro fede è insieme dottrina e consegna di un'esperienza vissuta.

L'ambito dell'esperienza vissuta diventa anche il secondo punto d'incontro tra queste due figure, che – come nello stile dei frati cappuccini – non hanno un sistema catechetico e pastorale preorganizzato, ma degli obiettivi prefissi che concretizzano a partire dalle persone che hanno davanti. È ammirevole la capacità di Padre Matteo di semplificare concetti teologici impegnativi attraverso esempi e ragionamenti accessibili a tutti; allo stesso modo vediamo come Padre Pio trascini letteralmente le problematiche delle proprie figlie spirituali nell'ambito della teologia mistica, attualizzando le loro esperienze e rileggendo il quotidiano all'interno di una relazione con Dio che dev'essere sempre posta, in primo luogo, proprio attraverso una fede totale nella sua provvidenza.

C'è poi un terzo elemento, quello dell'impegno apologetico di Padre Matteo: abbiamo già sottolineato quanta attenzione avesse nel rispettare sempre e comunque il cammino personale di ognuno, pur ribadendo con chiarezza l'ortodossia dell'insegnamento cristiano. Padre Pio per la sua strenua attenzione a difendere la fede – sono note anche le sue posizioni contro la massoneria e il comunismo – mostra, però, sempre il volto misericordioso di Dio, che sa accogliere, compatire e scusare, distinguendo sempre la condanna dell'ideologia e del male in sé, dalla situazione personale del peccatore.

Una considerazione finale può nascere dalla rilevazione che ambedue questi sacerdoti cappuccini fanno parte della medesima provincia religiosa: Padre Matteo, pur essendo anagraficamente della seconda generazio-

ne dei cappuccini, può essere senz'altro ritenuto a livello morale uno dei padri di questa religiosa provincia. Padre Pio indica l'oggi, il XX secolo. Ambedue sono legati non solo da una radicalità evangelica e da un impegno straordinario per l'evangelizzazione, ma anche da una storia, che dal confratello di Agnone, vissuto nel XVII secolo, fino al santo di Pietrelcina è attraversata da figure straordinarie, che hanno in qualche modo tracciato una sorta di ereditarietà del carisma.

Proprio in questa direzione è andato il nostro studio, quasi per trasmettere quanto la storia dei nostri primi frati cappuccini sia stata rivissuta e rivisitata in ogni tempo, con le caratteristiche proprie di ciascuno, ma anche nell'impegno di custodire e valorizzare il carisma fondativo.

SOMMARIO

A partire dalla sua profonda conoscenza di padre Pio, l'Autore prende in esame l'esperienza di fede del santo di Pietrelcina, accostandolo alla figura di un altro frate cappuccino, vissuto tra la fine del '500 e l'inizio del '600, padre Matteo da Agnone. Due figure lontane nel tempo e impegnate su fronti diversi nell'ambito dell'apostolato, eppure unite da una stessa modalità di approccio verso i fedeli, da una stessa capacità di comunicare una esperienza vissuta, dalla stessa preoccupazione di indicare la strada della retta fede, unita ad una attenzione alla concretezza della persona. L'incontro tra questi due frati lontani nel tempo mette in evidenza una linea di continuità all'interno della tradizione cappuccina, insieme a quella necessità di rinnovamento sulla base degli elementi costitutivi del carisma.

In this contribution the Author, who has a deep knowledge of padre Pio, examines the experience of faith personal to the saint from Pietrelcina in the light of that of another Capuchin friar, Father Matteo da Agnone, who lived at the end of the 16th century. We thus have two distinct figures, far from each other both in time and as regards their apostolate, but united by a similar approach to those they cared for. Both of these friars possessed the gift of communicating their life experiences; both shared the need to show others how to live their faith coherently in accordance with the guidelines of Mother Church; and in doing this, both of these friars respected the everyday realities of the person concerned. The confrontation of these two friars, although separated by the centuries, once again serves to emphasize the line of continuity with the Capuchin tradition, as also the constant need for renewal based on the founding elements of the Capuchin charisma.

Carlo Calloni

I VESCOVI CAPPUCINI AL CONCILIO ECUMENICO VATICANO II

II sessione: 29 settembre – 4 dicembre 1963

1. PREMESSA

I Padri conciliari avevano lasciato Roma all'inizio del mese di dicembre del 1962 consapevoli di aver compiuto il primo passo, ma delusi di non aver concluso i lavori in un solo periodo, come molti avevano sperato. La certezza era la parola di papa Giovanni XXIII che con uno specifico messaggio s'impegnava a riconvocarli per un secondo periodo¹.

Nello stesso messaggio papa Giovanni XXIII istituiva una nuova Commissione "coordinatrice" (*Commissio princeps*)² che avrebbe avuto il compito di snellire i lavori, mediare e risolvere i conflitti fra le varie Commissioni e dare un indirizzo uniforme per giungere alla stesura dei documenti. Si volevano evitare le lunghe discussioni, i ripetuti interventi e il numero elevato degli schemi che erano stati presentati durante la prima sessione.

I documenti in gestazione che i Padri conciliari avevano dibattuto nella prima sessione e che risultavano modificati rispetto agli originali proposti dalle Commissioni preconiliari, riguardavano le Fonti della Rivelazione (*De Fontibus*, poi *Dei Verbum*) e soprattutto lo schema sulla Chiesa (il *De Ecclesia*, poi *Lumen gentium*). Quest'ultimo conteneva in sé due punti delicati che saranno all'origine di due distinti momenti di crisi. Il primo

¹ Messaggio del 6 dicembre 1962.

² La Commissione lavorò rapidamente e con una certa energia durante tutto il periodo di inter-concilio, dicembre 1962 - settembre 1963.

riguardava la collegialità e la sua chiarificazione, il secondo, meno critico, riguardava l'inserimento o meno nel documento sulla Chiesa di un capitolo relativo alla Vergine Maria. Il problema relativamente innocuo del luogo dove inserire una dichiarazione sulla Vergine Maria rileva ed evidenzia con chiarezza lo scontro in atto tra la maggioranza e la minoranza.

La votazione sull'inserimento o sulla separazione del documento sulla Beata Vergine avvenne il giorno precedente (29 ottobre 1963) della votazione sui temi inerenti alla collegialità e al diaconato permanente. L'esito fu il più equilibrato di tutto il Concilio. Il sì all'incorporazione nel documento sulla Chiesa ricevette 40 voti in più del no! I 2500 Padri conciliari che si preparavano alla votazione del 30 ottobre sulle cinque domande che avrebbero poi guidato la stesura della parte relativa alla collegialità, si erano divisi equamente e la minoranza ne traeva un'indicazione favorevole.

Il risultato del 30 ottobre provocò un cambio di rotta del Concilio. La maggioranza schiacciante dimostrò, al di là delle differenze di prospettiva, che i Padri conciliari erano concordi su alcune questioni problematiche³.

Ho anticipato quanto accadrà durante il secondo periodo conciliare per evidenziare quando fosse forte la volontà dei Padri conciliari di procedere, pur tra grandi tensioni, nell'affrontare alcuni problemi cruciali che le "cinque domande" avevano esplicitato⁴, consapevoli allo stesso tempo

³ La fonte principale è data dagli Atti delle sessioni conciliari in *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, 32 voll., Città del Vaticano 1979-1999 [d'ora in poi AS]. Tra gli studi: G. ALBERIGO, ed., *Storia del Concilio Vaticano II*, 5 voll., ed. italiana a cura di A. Melloni, Bologna 1995-2001; J. O'MALLEY, *What happened at Vatican II*, Belknap Press of Harvard University Press, 2008 (traduzione italiana: *Che cosa è successo nel Concilio Vaticano II*, Milano 2010).

⁴ Riporto le cinque domande con i relativi risultati rivolte ai Padri conciliari il 30 ottobre 1963. Lo schema è quello del *De Ecclesia*:

1. Si doveva inserire nello schema l'affermazione che la consacrazione episcopale era il grado supremo del sacramento dell'Ordine? 2023 sì e 34 no.

2. Lo schema doveva asserire che ogni Vescovo legittimamente consacrato, in comunione con gli altri vescovi e con il Pontefice romano, è membro del corpo dei vescovi? 2154 sì e 104 no.

3. Lo schema doveva asserire che il cosiddetto corpo o collegio dei vescovi, nel suo compito di evangelizzare, santificare e governare, era il successore del collegio originario degli Apostoli e, sempre in comunione con il Pontefice romano, godeva di potestà piena e suprema sulla Chiesa universale? 2148 sì e 336 no.

4. Lo schema doveva asserire che la suddetta potestà del collegio dei vescovi, uniti al loro capo, appartiene allo stesso per ordinazione divina? 2138 sì e 408 no.

5. Lo schema doveva asserire che è opportuno considerare se restaurare il diaconato come grado permanente del ministero sacro, secondo la necessità delle diverse parti della Chiesa? 2120 sì e 525 no.

che la grande questione del rapporto tra il papato e il collegio dei vescovi, oggetto della quarta votazione, aveva un buon 20% di voti negativi.

Il 3 giugno 1963 era morto papa Giovanni XXIII, non prima di aver pubblicato la *Pacem in terris* (11 aprile 1963). Messaggio che evidenziava alcune delle problematiche che investivano la società: pace mondiale, nazioni in via di sviluppo che chiedevano una loro indipendenza, i migranti in cerca di lavoro o che fuggivano dalle guerre, il diritto di onorare Dio sia con il culto privato sia pubblico, il diritto di libertà di pensiero e di stampa. Inaspettatamente, e suscitando un certo clamore, papa Giovanni indirizzava la sua lettera "a tutti gli uomini e le donne di buona volontà!" chiamando i cattolici a collaborare con i non cattolici per la causa della pace.

I timori alla morte di Giovanni XXIII non erano tanto quelli relativi al fatto se il Concilio sarebbe andato avanti o meno, ma quale indirizzo avrebbe dato il nuovo papa. In conclave non si doveva scegliere semplicemente il successore di Giovanni XXIII, ma colui che avrebbe o meno seguito la strada da questi aperta. Dal conclave, apertosi il 19 giugno 1963, da molti indicato come difficile, uscì eletto il cardinale Giovanni Battista Montini, che prese il nome di Paolo VI⁵. Era il 21 giugno 1963. Pochi giorni dopo il nuovo pontefice annunciava che il Concilio avrebbe ripreso i suoi lavori il 29 settembre 1963⁶.

Il giudizio su Paolo VI continuatore o meno del Concilio ha diviso gli storici. Per Giacomo Martina «Paolo VI ha, davanti alla storia, il merito di aver condotto in porto il Concilio nello stesso spirito espresso da Giovanni XXIII l'11 ottobre 1962, di averne avviato le prime numerose applicazioni, e insieme l'altro, forse più arduo, di aver evitato irreparabili scismi, con una paziente opera di persuasione e di attesa, frenando intemperanze e rinunciando a decisioni drastiche e controproducenti»⁷. Per Giuseppe Alberigo - così scrisse sul *Corriere della sera* ancora vivente Paolo VI - «il Pontificato montiniano è nato durante il Concilio Vaticano II e questo ne costituisce un riferimento obbligato. Rispetto a esso appaiono dominanti due attitudini: un impegno sincero di attuazione fedele, incessantemente riaffermata, e una prassi incredibilmente oscillante, timida, contraddittoria, la cui immagine globale risulta sempre più incerta tra un'attuazione creativa e una debolezza che lascia spazio a una restaurazione strisciante»⁸.

⁵ Per una prima conoscenza dei problemi riguardanti Paolo VI e la ripresa del Concilio può essere utile l'articolo di G. MARTINA, «Paolo VI e la ripresa del Concilio», in *Paolo VI, problemi ecclesologici*, Roma-Brescia 1989, 19-55.

⁶ *Acta Apostolicae Sedis* 55 (1963) 581.

⁷ G. MARTINA, *La Chiesa in Italia negli ultimi trent'anni*, Roma 1977, 101.

⁸ *Corriera della Sera*, 25 settembre 1977, 3.

2. I VESCOVI CAPPUCCINI PRESENTI

All'apertura del secondo periodo conciliare gli Arcivescovi e Vescovi cappuccini presenti sono quarantaquattro; a questi si devono aggiungere gli otto Prefetti apostolici - diventeranno poi nove con la consacrazione episcopale dell'Ausiliare di Lahore, mons. Felicissimo Alfonso Raeymaekers - che non erano stati convocati nel primo periodo. A guidare la compagine cappuccina, il Ministro generale, fr. Clemente da Milwaukee [William Neubauer] († 1969). In totale furono presenti cinquantaquattro (poi cinquantacinque) Padri conciliari cappuccini.

Di seguito l'elenco dei presenti.

Arcivescovi e Vescovi:

1. AMBROSI Giovanni (Giacinto da Trieste) († 1965). Arcivescovo Emerito di Gorizia e Gradisca (Italia). Provincia Veneta.
2. ATHAIDE Romualdo Basilio (Domenico da Bandra) (†1982). Arcivescovo di Agra (India). Commissariato dell'India.
3. EVANGELISTI Giuseppe (Bartolomeo da Porretta) († 1976). Arcivescovo di Meerut (India). Provincia di Toscana.
4. MARANTA Aristide (Edgar da Poschiavo) († 1975). Arcivescovo di Dar-es-Salaam (Tanzania). Provincia Svizzera.
5. MARINONI Luigi (Giovanni Crisostomo da Clusone) († 1970). Vicario Apostolico Emerito di Asmara (Eritrea), già Vicariato Apostolico di Eritrea. Provincia di Lombardia.
6. Van den HURK Antonio Enrico (Ferrerius da Heesch) († 1989). Arcivescovo di Medan (Indonesia). Provincia di Olanda.
7. Van der BURGAT Giovanni Marino (Ercolano da Overasselt) († 1976). Arcivescovo di Pontianak (Indonesia). Provincia di Olanda.
8. AURRECOECHEA PALACIO Michele (Saturnino da Villaverde) († 1997). Vicario Apostolico di Machiques (Venezuela). Provincia di Castiglia.
9. BAMPI Giulio (Candido Da Caixas) († 1978). Ausiliare di Caixa do Sul (Brasile). Provincia Rio Grande do Sul.
10. BAUD Alfonso Celestino Maria (Basilio da Bellevaux) († 1981). Vescovo di Berberati (Repubblica Centrafricana). Provincia di Savoia.
11. BAUMGARTNER William (Apollinare da College Point) († 1970). Vicario di Guam poi Vescovo di Agana-Guam. Provincia New-York-New England.
12. BORTIGNON Bartolomeo (Girolamo da Fellette) († 1992). Vescovo di Padova. Provincia Veneta.
13. BOSSI Adolfo Luigi (Adolfo da Sesto San Giovanni) († 2002). Ve-

- scovo titolare di Parnassensis, Coadiutore della Prelatura nullius di São José do Grajaú (Brasile). Provincia di Lombardia.
14. BUYSE Marcello (Ruggero da Izegem) († 1974). Vescovo di Lahore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica.
 15. CROUS Y SALICHS Camillo (Placido da Calella) († 1985). Vicario Apostolico di Subundoy (Colombia). Provincia di Catalogna.
 16. DELAERE Leone (Teobaldo da Gullegem). († 1983). Vescovo di Molegbe (Congo - Repubblica democratica). Provincia Flandro-Belgica.
 17. DE VITO Alberto (Corrado da Provvidenti) († 1970). Vescovo di Lucknow (India). Provincia di Bologna.
 18. FENECH Giuseppe (Francesco Saverio da Floriana) († 1969). Vescovo di Jhansi (India). Provincia di Malta.
 19. GARCIA RODRIGUEZ Argimiro (Alvaro da Espinosa) († 1991). Vicario Apostolico di Tucupita (Venezuela). Provincia di Castiglia.
 20. GUAMAIN Luigi Maria Antonio [Ludovico] (Samuele da Saint Pierre de l'Isle) († 2010). Vescovo di Moundou (Ciad). Provincia di Tolosa.
 21. GOMEZ VILLA Costantino (Zefirino da La Aldea) († 1981). Vicario Apostolico di Caroní (Venezuela). Provincia di Castiglia.
 22. GRIMM Pietro (Graziano da Jügesheim) († 1972). Vescovo di Tsinchow (Cina) Espulso dalla Cina nel 1952. Amministratore Apostolico di Sibolga, 1959-1971. Provincia Renhano-Westfalica.
 23. HARTL Carlo (Guglielmo da Laufen) († 1977). Vicario Apostolico di Araucania (Cile). Provincia di Baviera.
 24. HOFFMANN Enrico Alfredo (Bernardino da Siewiller) († 1979). Vescovo di Gibuti. Provincia di Strasburgo.
 25. LARRAÑAGA LASA Ignazio (Gregorio da Aldaba) († 1975). Vescovo di Pingliang (Cina). Espulso dalla Cina nel 1953. Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona.
 26. LIMA DOS SANTOS Antonio (Gaetano Maria da Altamira) († 1970). Vescovo di Ilhéus (Brasile). Provincia Picena.
 27. MAGLIACANI Irzio (Luigi da Castel del Piano) († 1976). Vicario Apostolico di Arabia e Yemen. Provincia di Toscana.
 28. MARADAN Marcello (Oliviero da Cerniat) († 1975). Vescovo di Port Victoria o Seychelles. Provincia Svizzera.
 29. MARI Settimo (Eusebio da Trasacco) († 1965). Vicario Apostolico di Riohacha (Colombia). Provincia dell'Abruzzo.
 30. MARZI Domenico (Adalberto da Spello) († 2001). Prelato nullius dell'Alto Solimões (Brasile). Provincia Umbra.
 31. MESSMER Leone (Adolfo da Wingen) († 1987). Vescovo di Ambanja (Madagascar). Provincia di Strasburgo.

32. MINALI Alessandro (Cesario da Colognola al Piano) († 1969). Prelato nullius di Carolina (Brasile). Provincia di Lombardia.
33. NIEDHAMMER [y YAECKLE] Luigi (Matteo da New York) († 1970). Vicario Apostolico di Bluefields (Nicaragua). Provincia di New York-New England.
34. OLANO Y URTEAGA Angelo (Leone da Alzo) († 1970). Emerito di Guam. Provincia di Navarra-Cantabria-Aragona.
35. O'SHEA Patrizio Paolo (Timoteo Phelim da Clondrohid) († 1979). Vescovo di Livingstone (Zambia, già Nord Rodhesia). Provincia di Irlanda.
36. PERSON Urbano (Urbano Maria da Lanarvilly) († 1994). Vicario Apostolico di Harar (Etiopia). Provincia di Parigi.
37. RAYMUNDOS Giorgio (Timoteo da Tinos) († 1970). Emerito di Santorini (Grecia). Provincia di Parigi.
38. ROIG Y VILLALBA Vincenzo (Vincenzo da Guadasuar) († 1977). Vicario Apostolico Valledupar (Colombia). Provincia di Valencia.
39. SANSIERRA ROBLA Giuseppe (Idelfonso Maria da Santa Fe) († 1980). Vescovo Ausiliare di San Juan De Cuyo (Argentina). Commissariato dell'Argentina.
40. SOLA Y FARRELL Giovanni (Matteo da S. Llorenç Savall) († 1973). Vicario Apostolico Emerito di Bluenfields (Nicaragua). Provincia di Catalogna.
41. TESTA Albino (Zenone da Vertova) († 1982). Vicario Apostolico di Asmara (Eritrea). Provincia di Lombardia.
42. VALDÉS SUBERCASEAUX Massimiliano (Francesco Giuseppe da San Miguel) († 1982). Vescovo di Osorno (Cile). Provincia di Baviera⁹.
43. Van VALENBERG Enrico Giuseppe (Tarcisio da Asten) († 1984). Vicario Apostolico Emerito di Pontianak (Indonesia). Consultore di Propaganda Fide. Provincia di Olanda.
44. ZOHRABIAN Giovanni (Cirillo da Erzerum) († 1972). Vicario ausiliare emerito di Cilicia (Armenia), Libano. Provincia di Palermo¹⁰.

Prefetti Apostolici:

1. CANYES Eduardo (Marcellino a Villafranca) († 1989). Prefettura di Leticia (Colombia). Provincia di Catalogna.
2. CHAMBON Toussaint (Leone da Saint Pierre-du Champ) († 1987). Prefettura di Bossangoa (Rep. Centrafricana). Provincia di Lione.

⁹ Il 25 settembre 1998 è stata introdotta la causa di beatificazione.

¹⁰ Il 22 marzo 1985 è stata introdotta la causa di beatificazione.

3. GAMBOA Igino (Michele da Arruazu) († 1965). Prefettura di Aguarico (Ecuador). Provincia di Navarra.
4. HINTRINGER Isidoro (Ermenegildo da Losenstein) († 1990). Prefetto di Jamusi (Cina). Provincia di Tirolo del Nord.
5. MALENFANT Giuseppe Emilio (Geronimo da Saint Eloi) († 1970). Prefetto di Benares-Gorakhpur (India). Provincia del Canada Orientale.
6. PEREZ Giuseppe (Gaspere da Orihuela) († 1965). Prefetto di San Andrés y Providencia (Colombia). Provincia di Valencia.
7. SCHMIDT Martino Edoardo (Firmino da Catherine) († 2005). Prefetto di Mendi (Papua Nuova Guinea). Provincia Pennsylvanica.
8. SWARBRICK Francesco (Albano da Blackburn) († 1971). Prefetto di Jullundur (India). Provincia di Gran Bretagna.

Risultano assenti otto presuli cappuccini, quattro dei quali già assenti nel primo periodo del Concilio.

1. BARBIERI Alfredo (Antonio María da Montevideo), cardinale († 1979). Arcivescovo di Montevideo (Uruguay). Commissariato dell'Argentina.
2. BRANS Leonardo Trudo (Matteo da Strijp) († 1969). Vicario Apostolico emerito di Medan. Provincia di Olanda. Assente anche nel primo periodo del Concilio.
3. CARTY Ettore (Ettore da Ledeghem-lez-Courtrai) († 1972). Vescovo di Lahore (Pakistan). Provincia Flandro-Belgica. Assente anche nel primo periodo del Concilio.
4. KOKOV Giuseppe (Simone da Sekirovo-Baltaglia) († 1974). Amministratore Apostolico di Sofia e Plovdiv (Bulgaria). Provincia di Bressanone.
5. LANZO Luigi (Egidio da Caraglio) († 1973). Vescovo di Saluzzo (Italia). Provincia del Piemonte.
6. LONATI Giuseppe (Emiliano da Brescia) († 1971). Prelato di São José do Grajaú (Brasile). Provincia di Lombardia.
7. PANAL RAMIREZ Francesco (Leopoldo da Ubrique) († 1970). Vescovo di La Vega (Repubblica Dominicana). Provincia di Andalusia. Assente anche nel primo periodo del Concilio.
8. POLI Giuseppe (Angelo da Casola Valsenio) († 1970). Vescovo di Allahabad (India). Provincia di Bologna. Assente anche nel Primo periodo del Concilio.

3. LA CONSACRAZIONE EPISCOPALE DI MONS. FELICISSIMO ALFONSO RA- EYMAECKERS

Come ho già ricordato poco sopra, i padri conciliari cappuccini aumentarono di una unità poiché la domenica 20 ottobre 1963 papa Paolo VI nella ricorrenza della "Domenica missionaria"¹¹ consacrava quattordici vescovi tra i quali padre Felicissimo Alfonso Raeymaeckers¹², nominato Vescovo titolare di Aperlae e Ausiliare del Vescovo di Lahore (Pakistan) mons. Marcello Buyse. Nell'occasione della consacrazione giungevano a Roma il Vescovo emerito di Lahore, mons. Ettore Catry¹³ e padre Feliciano da Castelnau-Fayrac, Ministro provinciale della Provincia Flandro-Belgica.

Paolo VI al termine della solenne celebrazione si rivolgeva ai nuovi Vescovi sottolineando il loro compito di evangelizzatori uniti a Pietro nell'edificare e fortificare la Chiesa, Corpo di Cristo. Allo stesso modo li invitava a non temere e, con animo fiducioso, a essere maestri e guide perché "Cristo sarà con voi"¹⁴. Il giorno seguente, prima dell'Udienza con i parenti e gli invitati dei singoli vescovi, il papa donava a ognuno una croce pettorale d'oro.

¹¹ Con rescritto della Sacra Congregazione dei Riti del 14 aprile 1926 veniva istituita la "Domenica missionaria" da celebrarsi la penultima domenica di ottobre. Le motivazioni e le finalità sono così espresse: «Il Consiglio superiore generale umilmente supplica: 1) Che venga fissata una domenica, segnatamente la penultima di ottobre, come *Giornata di preghiere e di propaganda missionaria* in tutto il mondo cattolico; 2) Che in detta domenica in tutte le messe si aggiunga come colletta imperata «*pro re gravi*» l'orazione «*Pro propagatione fidei*»; 3) Che la predicazione di tale domenica sia di carattere missionario con particolare riflesso all'Opera della Propagazione della fede, eccitando i fedeli ad iscriversi all'Opera medesima: non intendendosi per altro limitare necessariamente la predicazione alle sole missioni; 4) Istituzione della Giornata missionaria mondiale che si conceda l'indulgenza plenaria, applicabile ai defunti, a quanti in tale domenica si comunicheranno e pregheranno per la conversione degli infedeli; 5) Il Consiglio superiore generale inoltre umilmente domanda che in occasione di feste e congressi missionari si possa celebrare la messa votiva solenne «*Pro propagatione fidei*», anche nei giorni di rito doppio maggiore e nelle domeniche minori»; cf. *Acta Apostolicae Sedis* 19 (1927) 23ss.

¹² Nato il 12 marzo 1915, professo della Provincia Flandro-Belgica.

¹³ Mons. Ettore Catry fu Vescovo di Lahore dal 1928 al 1946, anno in cui si dimise rientrando in Provincia.

¹⁴ *L'Osservatore Romano*, 21-22 ottobre 1963, 1.

4. L'INCONTRO CON IL MINISTRO GENERALE¹⁵

Anche questa volta, dando corpo alla recente tradizione iniziata l'anno precedente, il Ministro generale invitava tutti i Padri conciliari a un'agape fraterna presso il Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi, allora ancora sito in Via Boncompagni, per la domenica 13 ottobre 1963. Accettarono l'invito quarantacinque Padri conciliari.

Prima del pranzo fraterno il Ministro generale rivolgeva il saluto di benvenuto ricordando che esattamente un anno prima, 14 ottobre 1962, si era tenuto un simile incontro, il primo della lunga storia dell'Ordine; mai, infatti, si erano ritrovati insieme tutti i Vescovi dell'Ordine.

Con fine abilità oratoria, il Ministro generale evidenziava la bellezza e la letizia che pervadevano l'incontro, sentimenti che non erano da meno di quelli del primo storico incontro. Una vena di mestizia veniva, però, ad adombrare il gioioso incontro. Il Ministro generale ricordava che durante l'anno trascorso erano morti quattro Presuli cappuccini:

1. Mons. RE Salvatore (Bernardino da Favara) († 16 gennaio 1963). Vescovo di Lipari (Italia). Provincia di Palermo.
2. Mons. CUCCAROLLO Sebastiano (Cornelio da Casoni di Mussolente) († 21 maggio 1963). Arcivescovo emerito di Otranto (Italia). Provincia Veneta.
3. Mons. DAL MONTE Giovanni (Ignazio da Ribeirão Preto o Ignazio da Mussolente) († 29 maggio 1963). Vescovo di Guaxupé (Brasile). Provincia Veneta e poi Commissariato di Paraná-Santa Catarina.
4. Mons. DELCUVE Giovanni (Ghislain da Mons) († 13 agosto 1963). Vicario Apostolico emerito di Ubanghi-Belga (Congo - Repubblica democratica). Provincia Vallo-Belgica.

Ricordati e portati nella preghiera i quattro Presuli scomparsi, con una nuova voluta di fumo¹⁶, riprendeva il suo discorso annotando e salutando virtualmente quei Presuli che per varie cause non erano potuti intervenire alla seconda Sessione conciliare. "Cum gaudio" si indirizzava, infine, a coloro che per la prima volta erano presenti all'incontro e soprattutto a padre Felicissimo Alfonso Raeymaeckers recentemente nominato Vescovo e prossimo alla consacrazione episcopale.

Esauriti i saluti di circostanza e le menzioni doverose, non dimenticandosi di rivolgere alcune parole ai segretari, agli esperti e agli accompagnatori dei Padri conciliari, entrava con enfasi nel cuore del discorso.

¹⁵ *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 79 (1963) 283-286 [d'ora in poi *Analecta*].

¹⁶ È risaputo il suo tipico atteggiamento di presentarsi con un bel sigaro toscano!

Esprimendo la sua commozione-stupore per lo spettacolo di aver riunito insieme tanti successori degli Apostoli e, come loro, chiamati a generare la Chiesa di Cristo nei vasti territori che il Santo Padre aveva affidato a ciascuno, aiutato dal Segretario generale delle Missioni, padre Eginonen da Monaco, che gli aveva fornito i “numeri” delle Diocesi e delle Prefetture affidate ai vescovi cappuccini, evidenziava un totale di 3.747.313 Km² e 108.743.806 abitanti, dodici volte il territorio dell’Italia! Territori immensi, pochi sacerdoti e una moltitudine alla quale portare il primo annuncio del Vangelo.

Come ho già osservato nel precedente articolo apparso in questa rivista¹⁷, i Vescovi cappuccini operano, nella stragrande maggioranza, in terra di missione o, in altre parole, in quei luoghi dove è in atto l’*implantatio Ecclesiae*. Come avveniva allora, era la Congregazione di Propaganda Fide che affidava a un Ordine o a una Congregazione/Istituto religioso un territorio di prima evangelizzazione con l’impegno di impiantare la Chiesa. L’Ordine era così chiamato a dare le strutture fondamentali impegnandosi sia con l’invio di missionari sia, soprattutto, nel preparare un clero locale. L’aver invitato al Concilio anche i Prefetti Apostolici era un’indicazione chiara dell’importanza di queste Chiese locali “nascenti”.

Alle parole laudative del Ministro generale per l’impegno dei Vescovi e dei Prefetti Apostolici nell’aver accettato la cura di un così grande territorio e ugualmente di aver accolto di essere caricati di un così gravoso giogo: «Tam immensa pars regni Dei in terra curis vestris commissa est tamquam onus umeris vestri impositum!»¹⁸, lo stesso Ministro generale immediatamente aggiungeva, non senza una certa enfasi retorica: «Umeris vestris, et etiam nostris».

In filigrana è evidente che non sempre le relazioni tra il Vescovo o il Prefetto Apostolico, proveniente dalle fila dell’Ordine, e l’Ordine stesso presente nel territorio che Propaganda Fide aveva affidato per la prima evangelizzazione, erano sereni e cordiali. Il Ministro generale affermava che il giogo era stato imposto sia al Vescovo, perché il Santo Padre lo aveva nominato per quel territorio, sia all’Ordine perché quello stesso territorio era stato affidato all’Ordine. Una logica irreprensibile!

Da questa premessa il Ministro generale, dopo aver dato la stoccata ai Vescovi ma anche ai missionari, non poteva che terminare con queste parole: «Igitur, quoniam commune est onus umeris nostris impositum, plurimum interest ut Ordo noster et vos Superiores ecclesiastici quam maxi-

¹⁷ Cf. C. CALLONI, «I vescovi cappuccini al Concilio ecumenico Vaticano II. I sessione: 11 ottobre – 8 dicembre 1962», *Italia Francescana* 88 (2013) 113-134.

¹⁸ *Analecta* 79 (1963) 285.

ma fieri possit concordia simul laboremus»¹⁹. Infine, con calore e potenza di parole, non poteva che invitare a vivere in concordia pur conscio delle difficoltà e degli screzi che quotidianamente potevano sorgere tra Missionari, Provincia e Vescovi e che solamente «cum caritate et patientia pacifice solvi posse credimus».

Se con questa monizione il Ministro generale cercava di indicare la via per risolvere i conflitti “in loco”, non poteva dimenticare che un altro conflitto era in atto. Con schiettezza e senza giri di parole, riportando le parole ascoltate da molti Ministri provinciali, affermava: «Nobis nullum ets ius erga Missiones, nisi ius mittendi operarios et pecunias», facendo emerge un problema non da poco. Come risolverlo? «Rogamus vos ut etiam hoc in casu patienter feratis»²⁰. Occorreva pazienza da entrambe le parti per risolvere pacificamente la questione senza animosità. Ricordando che l’Ordine è missionario e più ancora che la missione sta al cuore dell’Ordine, il Ministro generale evidenziava che le difficoltà avevano una radice più profonda e legata all’obbedienza di quanto la Chiesa andava chiedendo nella formazione dei sacerdoti e più specificatamente dei sacerdoti degli Ordini religiosi.

Infatti, come ricordava lo stesso Ministro generale, con la *Sedes Sapientiae* del 31 maggio 1956 e i successivi Statuti generali²¹, vere e proprie norme esecutive, papa Pio XII dava indicazioni precise sulla formazione religiosa, clericale e apostolica negli “stati di perfezione”. Il documento non solo trattava della formazione dei candidati allo stato religioso e sacerdotale, ma dava indicazioni precise sulla formazione teologica e pastorale. Si prevedeva un piano generale di filosofia e teologia al termine del quale era previsto, per coloro che erano destinati alla cura d’anime, un anno supplementare all’inserimento e all’esercizio della pastorale. Non era tutto! Dopo alcuni anni di pastorale per i sacerdoti religiosi era raccomandato un anno di prova, una specie di secondo noviziato.

Il Ministro generale evidenziava che l’Ordine, attento alle indicazioni della Chiesa, aveva messo in atto quanto la Costituzione Apostolica indicava e pertanto molti frati, docenti e formandi, erano stati sottratti alla pastorale immediata e di conseguenza era diminuito anche il numero dei frati da inviare immediatamente in missione. Concludeva giustificando che «si Provincia non mittat vobis tot operarios quot vos vultis et opus habetis, id non provenire ex deficiente studio et cura Missionis aut ex mala voluntate»²².

¹⁹ *Analecta* 79 (1963) 285.

²⁰ *Analecta* 79 (1963) 285.

²¹ *Acta Apostolicae Sedis* 48 (1956) 354-365.

²² *Analecta* 79 (1963) 285.

Al saluto del Ministro generale rispondeva a nome di tutti l'anziano Mons. Giovanni Crisostomo Marinoni, per venticinque anni Vicario Apostolico dei Latini di Asmara (Eritrea), che con poche parole invocava di conservare l'unità dell'Ordine nel servizio alla Santa Chiesa.

5. GLI INTERVENTI DEI PADRI CONCILIARI

Esaminando gli Atti delle Sessioni del secondo periodo conciliare²³, non si riscontrano molti interventi, in aula o con scritti presentati alla Segreteria del Concilio, dei Vescovi cappuccini o dello stesso Ministro generale dell'Ordine. Per quest'ultimo si trova solamente la sua sottoscrizione al documento sulla Vita consacrata elaborato dai Ministri o Superiori generali. Non c'è un suo intervento specifico scritto o pronunciato in aula conciliare²⁴.

Tuttavia, tra le molte pagine, emergono alcuni interventi, a voce o in scritto, rivelatori delle problematiche che interessavano i vescovi cappuccini. Emblematico è l'intervento in aula di mons. Domenico Romualdo Basilio Athaide, Arcivescovo di Agra in India, fatto a nome di molti vescovi dell'India sia settentrionale sia meridionale, sul IV capitolo dello schema *De Episcopis ac de Dioecesium regimine*, nella sezione 31²⁵. Lo schema prevedeva l'erezione di diocesi personali, dove erano presenti fedeli di un differente rito quando non era possibile avere sufficienti sacerdoti o parrocchie per il loro rito. Osservato che pochi erano i cattolici in India, tranne la forte presenza nello Stato del Kerala, evidenziava come la Chiesa in India fosse sottoposta alla giurisdizione latina, anche se nello Stato del Kerala si celebravano i riti orientali. «His ultimis annis - rilevava mons. Athaide - duo facta nova emerunt»: il primo è la migrazione interna che ha visto molti cattolici di rito orientale abbandonare il Kerala per gli Stati centrali e settentrionali dell'India; il secondo è il fatto che la Chiesa di rito orientale del Kerala ha avuto una forte crescita di vocazioni sacerdotali e religiose.

Fino ad ora i missionari di rito orientale e le relative comunità sono poste sotto la giurisdizione dell'Ordinario di rito latino, ma «agnoscimus hanc conditionem et modum agendi non fuisse omnino satisfactorium orientalibus»²⁶.

Dalle brevi considerazioni emerge una soluzione concreta che ha come principio generale "unum territorium, unus Ordinarius". Sembra qui rie-

²³ Vedi nota 3.

²⁴ AS II-VI, 359 ss., 491, 555.

²⁵ L'intervento di Mons. Athaide è in AS, II-V, 250-253.

²⁶ AS II-V, 251.

cheggare l'idea fondante la "nuova spinta" missionaria attuata da Fr. Bernardo Christen da Andermatt, Ministro generale dell'Ordine dal 1884 al 1908: "Una Provincia - Una Missione"²⁷.

Perché una tale proposta? Semplice. Anche se in un territorio ci saranno più riti, una rimane la giurisdizione. Non ci saranno dunque giurisdizioni personali fuori dal proprio territorio e ciò dovrà valere per gli Ordinari di rito latino come per quelli di rito orientale, così come gli stessi Ordinari dovranno provvedere alle necessità dei fedeli dei diversi riti.

Le conclusioni non potevano che aprire ad un avvenire radioso e tranquillo e avrebbero evitato quelle discussioni e divisioni che la Chiesa in India «in hac re, pro dolor, experientias valde tristes habet»²⁸. Inoltre, le energie della Chiesa sarebbero state usate per una sempre più attiva evangelizzazione. L'augurio finale era che, dando ai riti orientali uguale espressione e dignità di quello latino, si sarebbe mostrata al mondo intero l'unità e la cattolicità della Chiesa universale.

Un'annotazione particolare spetta a mons. Bartolomeo Giuseppe Evangelisti, Arcivescovo di Meerut (India), un vero e proprio interventista²⁹ soprattutto per quanto riguarda lo schema del *De Ecclesia*. Dai piccoli emendamenti a uno scritto "Cur diaconi, caelibatus lege non obligati admittendi, non sint in Ecclesia Catholica"³⁰, dove contesta la proposta contenuta nello schema del capitolo II del *De Ecclesia*, che potrebbe concretizzarsi in una decisione conciliare. La sua argomentazione parte dalla considerazione che, permettendo al diacono di essere sposato, ciò porterà a un calo di stima per il celibato stesso, creando inoltre un forte disordine, *perturbationem*, nella Chiesa. Crede però auspicabile che i laici, uomini e donne, siano chiamati a coadiuvare e sostenere l'azione della Chiesa. Afferma, infine, di essere favorevole al diaconato per i membri professi degli Ordini e Congregazione religiose. Nel secondo scritto contesta nello schema del capitolo III del *De Ecclesia* il titolo di "popolo di Dio" usato per identificare i cristiani, poiché tale espressione "sonat quasi esclusiva" e i non cristiani potrebbero intenderla come offensiva «quasi illi essent non populus Dei, sed populus diaboli»³¹. Suggestisce pertanto, anche per evitare certe difficoltà "a noi missionari", di usare l'espressione "popolo cristiano"³².

Sulla medesima questione interviene anche mons. Edgar Aristide Maranta, Arcivescovo di Dar-es-Salaam, chiedendo di ampliare il capitolo

²⁷ Cf. M. JÖHRI, Lettera Circolare *Nel cuore dell'Ordine la missione* (29 novembre 2009), 1.2.

²⁸ AS II-V, 251.

²⁹ AS II-I, 139, 283, 286, 296, 661; II-II, 548, 739; II-III, 264, 350, 366, 817; II-IV, 290, 357, 638.

³⁰ AS II-II, 739.

³¹ AS II-III, 366.

³² AS II-III, 366.

del *De Ecclesia* che parlava del “popolo di Dio” e di esprimere con maggiore chiarezza che l’azione collegiale dei Vescovi deve sempre essere in comunione con il Santo Padre³³.

Sullo schema del *De Ecclesia*, a nome dei vescovi dell’Indonesia parlava mons. Giovanni Marino Ercolano Van der Burgat, Arcivescovo di Pontianak (Indonesia), dichiarando la loro approvazione per l’uso dell’espressione “popolo di Dio” e sottolineando la necessità di ampliare l’aspetto escatologico della Chiesa, dato che la Chiesa non esaurisce il Regno di Dio, ma ne è il germe, l’inizio³⁴. In un secondo intervento, a nome di 30 vescovi dell’Indonesia, presentava le considerazioni in merito alla relazione tra i vescovi e il Sommo pontefice³⁵. Mons. Van der Burgat non fu però il solo vescovo cappuccino a intervenire a nome dei vescovi dell’Indonesia. Un primo intervento sullo schema del *De Ecclesia* lo aveva già fatto mons. Antonio Enrico Ferreius Van den Hurk, Arcivescovo di Medan (Indonesia) il 10 ottobre 1963, suggerendo alcune modifiche nei paragrafi riguardanti la successione apostolica e l’ordinazione/consacrazione episcopale da considerare come un “vero” sacramento³⁶.

Con scritti o *animadversiones* erano interventi molti Presuli cappuccini. Di seguito offro alcuni saggi dei loro interventi.

Mons. Candido Giulio Bampi, Ausiliare di Caixa (Brasile) interveniva con due scritti. Il primo con alcune osservazioni sui capitoli I-XI dello schema del *De Ecclesia*³⁷, il secondo più ampio sullo schema della Beata Vergine Maria³⁸. Mons. Girolamo Bartolomeo Bordignon presentava tre scritti. Il primo sullo schema del capitolo II del *De Ecclesia*³⁹, dove, rispondendo ad alcune osservazioni fatte in aula conciliare, riteneva opportuno e buono che nella liturgia della Santa Messa si usasse per alcune parti il latino e per altre la lingua vernacola. Il secondo intervento riguardava alcune particolarità minime del capitolo IV sempre del *De Ecclesia*⁴⁰; ugualmente il terzo intervento sul capitolo II del *De Episcopi*⁴¹. Mons. Camillo Placido Crous y Salichs, Vicario Apostolico di Subundoy (Colombia) aveva presentato due scritti sullo schema del *De Ecclesia*⁴², uno sul *De*

³³ AS II-I, 687.

³⁴ AS II-II, 59 ss.

³⁵ AS II-IV, 592.

³⁶ AS II-II, 432.

³⁷ AS II-I, 472.

³⁸ AS II-III, 686.

³⁹ AS II-II, 676.

⁴⁰ AS II-IV, 111.

⁴¹ AS II-IV, 111.

⁴² AS II-I, 401 e AS II-IV, 144.

*Episcopis*⁴³ e uno, interessante, sul *De Oecumenismo*⁴⁴. Mons. Corrado Alberto De Vito, Vescovo di Luckon (India) presentava un solo scritto, capitolo III dello schema *De Ecclesia*⁴⁵ e due interventi in aula, il primo sul capitolo II del *De Ecclesia*⁴⁶, il secondo sul *De Episcopis*⁴⁷ con a tema la rinuncia del Vescovo. Mons. Antonio Maria Gaetano Lima dos Santos, Vescovo di Ilhéus (Brasile) aveva presentato un solo scritto sullo schema del capitolo II del *De Ecclesia*⁴⁸.

Degni di menzione sono anche i due interventi scritti presentati da mons. Urbano Maria Person, Vicario Apostolico di Harar (Etiopia), che rifletteva sul II schema del *De Ecclesia* e considerava la tematica del sacerdozio ministeriale e del sacerdozio "cristiano". Nello stesso scritto si lanciava poi in una difesa della Curia Romana e del suo precipuo compito di aiuto e sostegno all'azione pastorale del Santo Padre⁴⁹. Meno teologico e più esperienziale il suo secondo scritto riguardante il capitolo III dello schema sull'Ecumenismo. Qui raccontava come nei suoi trent'anni di vita missionaria in India e poi in Etiopia, aveva vissuto e attuato il dialogo con chi non era cattolico.

Un lungo intervento veniva presentato in lingua spagnola⁵⁰ da mons. Giuseppe Idelfonso Maria Sansierra Robla, Vescovo Ausiliare di San Juan De Cuyo (Argentina). In esso, trattando dello schema *De Ecclesia*, sottolineava e commentava alcune note riguardanti la Chiesa: viva e vivificante; amante e benigna; direttrice della storia dell'umanità. Concludeva con una nota sul diaconato dichiarando la sua contrarietà all'abolizione del celibato per i diaconi chiamati al servizio sacro. È plausibile pensare che i diaconi non indirizzati alla funzione sacra potessero essere sposati.

Termino questa breve e sommaria carrellata con i cinque interventi scritti di mons. Cirillo Giovanni Zohrabian, Vicario ausiliare emerito di Cilicia (Armenia)⁵¹. In tutti non manca mai il riferimento alla sua storia personale o a quella del suo popolo e della tragedia che lo ha visto vittima. Ma è soprattutto quando scrive del suo essere stato missionario per

⁴³ AS II-IV, 662.

⁴⁴ AS II-VI, 260.

⁴⁵ AS II-III, 449.

⁴⁶ AS II-II, 469.

⁴⁷ AS II-IV, 721.

⁴⁸ AS II-II, 797.

⁴⁹ AS II-II, 837 ss.

⁵⁰ Solitamente tutti gli interventi scritti dei vescovi cappuccini sono in latino, questo è uno dei pochi scritto in lingua vernacola.

⁵¹ AS II-I, 417; I-II, 902; II-IV, 698; II-V, 172; II-V, 872.

“quiginta novem annorum”⁵², chiedendo il permesso di poter esporre il frutto della sua esperienza prima in Armenia, poi in Turchia e quindi in Grecia e Siria, annota con leggera grazia che «schola est princeps opus missionale». Ricordando ciò che gli aveva indicato papa Pio XI, afferma con totale sicurezza che senza una scuola “elementare” che educi fin dall’inizio bambini e fanciulli, la missione è destinata ad avere breve durata. Ma perché questa lunga introduzione? È presto detto, mons. Zorharian vuole dimostrare la necessità di avere diaconi “et quidem uxorati” per questa missione specifica di educatore nella scuola nel più grande ambito della missione.

6. CONCLUSIONE

La seppur breve indagine degli interventi dei Padri conciliari cappuccini evidenzia con chiarezza l’interesse precipuo per la *missio ad gentes*. Fatto comprensibile, e direi quasi scontato, per un Ordine che, lo aveva affermato il Ministro generale nel suo saluto all’incontro fraterno del 13 ottobre 1963, era un “Ordine missionario”⁵³.

Il compito per la seconda Sessione conciliare lo aveva dettato con chiarezza papa Paolo VI nella sua allocuzione del 29 settembre 1963 in occasione della solenne celebrazione di apertura⁵⁴. Un discorso che, come affermava il papa, era la prima Lettera Enciclica del suo pontificato. «Perché, ci siamo detti, affidare allo scritto ciò che, per una felicissima e singolarissima occasione – per questo Concilio ecumenico cioè, possiamo esprimere a voce? [...] Valga questa volta la presente allocuzione quasi preludio non soltanto a questo Concilio, ma al nostro pontificato altresì»⁵⁵.

Quale dunque il tema principale o anche il compito che il papa affidava ai Padri conciliari? «Esplorare l’intima essenza [della Chiesa], per darne, com’è possibile all’umano linguaggio, la sua definizione che meglio ci istruisca sulla reale e fondamentale costituzione e ce ne mostri la sua molteplice e salvifica missione»⁵⁶. Era dunque l’impegno a esplorare la verità circa la Chiesa di Cristo, non con solenni enunciazioni dogmatiche, ma con «quelle dichiarazioni con le quali la Chiesa con un più esplicito ed

⁵² AS II-II, 902.

⁵³ *Analecta* 79 (1963) 285.

⁵⁴ Il discorso era stato pronunciato nella Basilica di San Pietro al termine della solenne Santa Messa in onore di San Michele Arcangelo, celebrata dal cardinale Eugenio Tisserant, Decano del Sacro Collegio.

⁵⁵ *Enchiridion Vaticanum* 1, Bologna 1985, 86-87.

⁵⁶ *Enchiridion Vaticanum* 1, 99.

autorevole magistero dichiara ciò che essa pensa di sé»⁵⁷.

Quale atteggiamento assunsero i vescovi cappuccini davanti a questo compito e successivamente quando fecero ritorno nelle loro comunità? Dagli interventi orali o scritti possiamo comprendere il fattivo desiderio di impiantare e sviluppare la Chiesa, di formare un clero locale, di estendere la cultura del Vangelo in comunione con la Chiesa di Roma e con il Papa, di trovare quegli spazi per dialogare con il mondo contemporaneo senza però perdere la propria identità.

Lascio ancora una volta parlare mons. Albino Zenone Testa, Vicario Apostolico di Asmara, che al ritorno da Roma indirizzava, come era consuetudine, "Ai miei cari missionari, suore e fedeli del Vicariato Apostolico", la Lettera Pastorale per la Quaresima del 1964⁵⁸. Il dialogo con il mondo contemporaneo, scriveva, non poteva che avvenire se non passando attraverso una riproposizione del Mistero pasquale, centro e fonte di ogni azione liturgica e pastorale.

Con un senso di gratitudine e allo stesso tempo di timore, non sapendo ancora come concretamente la "nuova liturgia" sarebbe stata messa in campo, mons. Testa riconosceva che l'aver riproposto come centro della vita della Chiesa il Mistero pasquale, "tempo accettabile, i giorni della salute", non poteva che far bene al popolo di Dio e al suo essere presenza viva nel mondo.

In un mondo che dimentica e soprattutto si abitua agli avvenimenti "per cui perfino le cose più importanti" perdono di interesse e finiscono per "diventare indifferenti" agli stessi credenti, mons. Testa richiamava l'attenzione all'evento conciliare per "prepararsi a viverne le sue direttive" e, come richiamava all'inizio della sua Lettera pastorale, alle direttive in campo liturgico.

Certamente i Padri conciliari stavano dibattendo e riflettendo sulla natura della Chiesa, ma al nostro vescovo cappuccino, che abbiamo preso come guida "fuori" Roma, non sfuggiva che molti avevano guardato al Concilio «solo con le viste mondane, magnificando soprattutto il numero imponente dei Vescovi, la molteplicità delle stirpi, l'impeccabile e superba preparazione logistica e tecnica. Ad essi era sfuggito completamente o quasi la parte interiore, l'intimità del Concilio, la sua spiritualità». Non era un fatto mondano o di maquillage della Chiesa, il Concilio era essenzialmente una semina. «I frutti non si raccoglieranno che con il passare del tempo forse dopo parecchi decenni. Il Concilio è la primavera della Chiesa: la mietitura si farà più tardi».

⁵⁷ *Enchiridion Vaticanum* 1, 97.

⁵⁸ Lettera pastorale di Mons. Zenone Albino Testa, Biblioteca Centrale dell'Ordine dei Cappuccini: OPUSC.55.78,1.

Oggi a distanza di cinquant'anni comprendiamo più a fondo queste parole, forse comuni al tempo dell'assise conciliare, forse ripetute con enfasi, ma sono parole e sentimenti che ritornano e restano alla base per comprendere il Concilio e la sua continuità nella storia della Chiesa e nella sua Tradizione. Scrive Benedetto XVI nell'indire l'Anno della fede:

i testi lasciati in eredità dai Padri conciliari, secondo le parole del beato Giovanni Paolo II, *“non perdono il loro valore né il loro smalto. È necessario che essi vengano letti in maniera appropriata, che vengano conosciuti e assimilati come testi qualificati e normativi del Magistero, all'interno della Tradizione della Chiesa ... Sento più che mai il dovere di additare il Concilio, come la grande grazia di cui la Chiesa ha beneficiato nel secolo XX: in esso ci è offerta una sicura bussola per orientarci nel cammino del secolo che si apre”*. Io pure intendo ribadire con forza quanto ebbi ad affermare a proposito del Concilio pochi mesi dopo la mia elezione a Successore di Pietro: *“se lo leggiamo e recepiamo guidati da una giusta ermeneutica, esso può essere e diventare sempre di più una grande forza per il sempre necessario rinnovamento della Chiesa”*⁵⁹.

Così pure più recentemente nell'intervista a *Civiltà Cattolica* ha detto il Santo Padre Francesco:

Il Vaticano II è stato una rilettura del Vangelo alla luce della cultura contemporanea. Ha prodotto un movimento di rinnovamento che semplicemente viene dallo stesso Vangelo. I frutti sono enormi. Basta ricordare la liturgia. Il lavoro della riforma liturgica è stato un servizio al popolo come rilettura del Vangelo a partire da una situazione storica concreta. Sì, ci sono linee di ermeneutica di continuità e di discontinuità, tuttavia una cosa è chiara: la dinamica di lettura del Vangelo attualizzata nell'oggi che è stata propria del concilio è assolutamente irreversibile⁶⁰.

SOMMARIO

Sulla scia di un primo contributo già apparso sulla rivista, l'Autore prende in esame la presenza dei vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II durante la seconda sessione, svoltasi tra settembre e dicembre del 1963. Dopo una premessa relativa al periodo tra la prima e la seconda sessione e il passaggio da Giovanni XXIII a Paolo VI, l'Autore si sofferma

⁵⁹ BENEDETTO XVI, *Porta fidei*, 5.

⁶⁰ Intervista a papa Francesco, *La Civiltà cattolica* 164 (2013) n. 3918, 467.

su alcuni elementi riguardanti i vescovi cappuccini presenti a Roma: la loro distribuzione geografica e nazionalità, il legame con il Ministro generale dei Cappuccini, gli interventi in aula nel corso della seconda sessione.

After his earlier considerations already published in the Journal, the Author now turns his attention to the presence of Capuchin bishops at the Ecumenical Council Vatican II, during the second session which took place in the period September - December 1963. A short introduction gives the reader the key to the theme by focusing on the lapse of time which occurred between the first and the second sessions, when responsibility passed from the hands of John XXIII to Paul VI. The Author then concentrates his attention on certain details regarding the Capuchin bishops present in Rome at the time; he does this with respect to geographical distribution, nationality, relationship with the Capuchin Minister General, and the occasions on which they took the floor during the second session.

Giuseppe Cassio

IL RIFLESSO DELLA GUERRA D'OTRANTO NEL DIPINTO DEI PROTOMARTIRI FRANCESCANI A NAPOLI

La riscoperta culturale dei primi martiri dell'Ordine dei frati Minori ha permesso di approfondire alcuni aspetti collaterali a cominciare dallo studio – tuttora “in fieri” – che riguarda la loro rappresentazione artistica¹. Da questo punto di vista sarà utile premettere che l'iconografia dei cinque evangelizzatori, partiti dall'Umbria per raggiungere l'Africa

Durante la stampa del presente articolo ho appreso della morte di padre Servus Gieben, OFMCap, avvenuta il 5 febbraio 2014 in Olanda, ad un anno dal suo ritorno nella provincia di origine dopo sessant'anni di servizio presso l'Istituto Storico dei Cappuccini di Roma. Sono profondamente grato a padre Gieben – che ho potuto conoscere personalmente – per l'apporto dato alla nascita di una “storia dell'arte francescana” e altrettanto per aver messo a disposizione le sue conoscenze durante i miei studi passati con l'offerta di consigli, immagini, indicazioni, suggerimenti bibliografici – non di rado vere e proprie interpretazioni e letture figurative – che mi ha generosamente fornito facilitando così lo sviluppo del lavoro. Alla sua memoria pertanto dedico il presente lavoro.

¹ Per uno sguardo panoramico sull'argomento cfr. G. CASSIO, «Modelli da imitare e santi da acclamare. Tragedia e trionfo nell'iconografia dei Protomartiri francescani tra Europa e Brasile», in *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova*. Atti della Giornata internazionale di Studio (Terni, 11 giugno 2010), Terni 2011, 85-164. Sulla posizione dei Protomartiri francescani nell'Albero serafico si rimanda a G. CASSIO, «Come fiori tra le fronde. La posizione dei Protomartiri francescani nell'Albero serafico», di prossima pubblicazione in *Franciscan Studies* 71 (2014).

settentrionale, ebbe inizio a Coimbra, città in cui transitarono prima di fare vela in Marocco e nella quale conobbero il canonico agostiniano Fernando Martins, ossia il futuro sant'Antonio di Padova (1195-1231)².

I resti mortali dei frati suppliziati a Marrakech nel 1220 – dopo aver tentato invano di attrarre i musulmani alla fede cristiana – furono poi riportati proprio a Coimbra per interessamento della corona portoghese – che teneva interessi commerciali con l'altro continente – e specialmente dell'infante Pietro, figlio di Sancio I (1154-1211) e fratello di Alfonso II (1185-1223), che trent'anni più tardi si sarebbe preoccupato di fare altrettanto con le reliquie di sette frati Minori uccisi, stavolta a Ceuta, nel 1227³.

Nel Museo Nazionale Machado de Castro di Coimbra è conservata la prima testimonianza artistica, e cioè l'arca lapidea che custodì alcune reliquie dei Protomartiri, ivi rappresentati a colloquio col Miramolino, secondo lo schema compositivo che ricorda la *Prova del fuoco*, ossia di san Francesco pronto a entrare in un rogo per testimoniare la fede davanti al Sultano, dipinta da Giotto nella Basilica Superiore di San Francesco in Assisi (intorno o poco oltre la metà del XIII secolo) e nella Cappella Bardi

² Sulla vicenda agiografica dei Protomartiri francescani si vedano i contributi di I. Heullant-Donat, A. Rigon e L. Bertazzo in *Dai Protomartiri francescani a sant'Antonio di Padova* e il recentissimo approfondimento di E. D'Angelo in *Narni e i suoi Santi. Storia, liturgia, epigrafia, agiografia*, Todi 2013, 153-160. L'esperienza evangelizzatrice dei Protomartiri francescani sarà motivo d'ispirazione anche per Chiara d'Assisi che, difatti, nell'iconografia che la riguarda, assumerà anche il ramo di palma sia come elemento connotativo dei martiri che espressione simbolica della sua fuga dalla casa paterna per iniziare una vita evangelica la notte della Domenica delle Palme. Sull'argomento può essere d'aiuto il lavoro di M. GALLO, «Gli attributi iconografici di santa Chiara da Assisi nella pittura italiana dal secolo XIV al secolo XVII», in *Association Internationale Reine Héléne. Prima Settimana Sabauda*, Montpellier 1994, 29-111 (sulla palma v. 34-36) e il recente contributo dello scrivente dedicato a «L'iconografia di Santa Chiara nella Provincia di Terni», in *Collectanea franciscana* 82 (2012) 695-726, con relativa bibliografia.

³ Ricalcando la vicenda dei Protomartiri francescani, la *traditio* agiografica ci informa che nel 1251 i resti dei Martiri di Ceuta sarebbero stati trasferiti nella Penisola Iberica per interessamento dell'infante don Pedro. Come osserva Ippolito Fortino – che ringrazio per le cortesie indicazioni fornitemi durante lo svolgimento del presente lavoro – alcune reliquie dei martiri custodite dai cristiani di Ceuta fino al 1227 raggiunsero la Cattedrale di Braga. Chiosando uno dei capitoli del suo lavoro, l'autore rileva: «Città della Spagna, del Portogallo e dell'Italia a tutt'oggi vantano il possesso di reliquie di qualcuno dei sette martiri, ma non esiste purtroppo documentazione sulla dispersione dei loro resti» che tuttavia diede origine al fenomeno devozionale (I. FORTINO, *I Martiri di Ceuta*, Catanzaro 2006, 78-79). Non escludo dunque che alcune reliquie possano aver raggiunto anche la città di Genova, patria di un certo Mariano, che inviò a frate Elia una lettera in cui comunicava l'avvenuto martirio dei sette religiosi italiani e la detenzione dei corpi, «turbamente fatti a pezzi», sotto la sua protezione.

a Firenze (1327-1328)⁴. Tuttavia sul lato anteriore dell'arca non c'è traccia di prodezza fisica ma spicca invece l'ardore di Berardo che si rivolge al Miramolino nel vano tentativo di convertirlo alla fede cristiana⁵.

Pochi decenni più tardi, la vicenda storica dei Protomartiri assumerà i connotati di un preambolo obbligatorio per raccontare la vita di sant'Antonio e quel suo iniziale desiderio di martirio che lo muoverà a farsi Minore per salpare in Marocco, ma che vicende varie lo condurranno prima ad Assisi e infine a Padova. L'evoluzione artistica segue le tracce segnate dai grandi maestri dell'arte italiana, a cominciare proprio dall'inventore della lingua visiva moderna e il pittore per eccellenza dei francescani – Giotto – che trattò la scena del martirio nel convento adiacente alla Basilica del Santo a Padova includendo tra l'altro lo stesso Antonio nei panni simbolici del sesto “martire”, in ginocchio e con il capo chino, pronto a ricevere il colpo di spada⁶. Il modello interpretativo giottesco compendia il proposito addotto dai teologi, e cioè quello di elaborare la raffigurazione dei frati evangelizzatori parafrasandola con l'icona cristologica dell'“agnello mansueto condotto al macello” (Is 53,7), che rappresenterà un esito significativo per i secoli a venire.

1. I PROTOMARTIRI E LA GUERRA D'OTRANTO

L'iconografia sarà notevolmente più organizzata specialmente dopo l'approvazione del culto dei Protomartiri – impropriamente detta “canonizzazione” – da parte del papa francescano Sisto IV (1471-1484)⁷. Con la bolla *Cum alias* del 7 agosto 1481, il pontefice accontentò le pressioni dell'Osservanza e della corona portoghese in cerca di legittimazione⁸, e al

⁴ Cfr. C. FRUGONI, «Francesco e la prova del fuoco», in *San Francesco e il Sultano*. Atti della Giornata di Studio (Firenze, 23 settembre 2010), Firenze 2011, 525-536. Sulla decorazione della cappella Bardi alla vigilia della partenza di Giotto per Napoli cfr. F. BOLOGNA, *I pittori alla corte angioina di Napoli 1266-1414*, Roma 1969, 179-193.

⁵ Cfr. G. CASSIO, «Modelli da imitare e santi da acclamare», 85-164.

⁶ Sul valore rappresentativo e simbolico del programma decorativo della sala capitolare al Santo E. COZZI, «Giotto e bottega al Santo: gli affreschi della sala capitolare, dell'andito e delle cappelle radiali», in *Cultura, arte e committenza nella Basilica di S. Antonio di Padova nel Trecento*. Atti del Convegno internazionale di studi (Padova, 24-26 maggio 2001), a cura di L. Baggio - M. Benetazzo, Padova 2003, 77-91. Si veda anche l'interpretazione dello scrivente in «Modelli da imitare e santi da acclamare».

⁷ SISTO IV, *Cum alias*, in *Bullarium Franciscanum*, n.s. III (1471-1484), collegit et edidit J. Pou y Martí, Roma 1949, 740.

⁸ I. ROSA DIAS, «La légende des cinq martyrs franciscains du Maroc (1220) dans son contexte portugais», in *Franciscana* XI (2009) 1-27, qui 4.

contempo interpretò il risentimento collettivo fomentato dall'incombente minaccia turca, metaforicamente paragonata all'«avversario del genere umano [che] cerca di scompigliare le buone e sante azioni», lasciando intendere che la tensione aveva toccato limiti ormai radicali.

Sta di fatto che il pericolo ottomano raggiunse la cittadella di Otranto (dal latino *Hydruntum*) assalita il 28 luglio 1480 da una flotta turca comandata da Gedik Ahmed Pascià. Il grande ammiraglio dell'impero ottomano si spinse fino alle coste del Regno di Napoli incoraggiato dal disordine politico che regnava nella penisola (in modo particolare con la Congiura dei Pazzi) e dalla neutralità di Venezia – che aveva da poco siglato una pace con il sultano Maometto II (1430-1481) nel 1479 – interessata a mantenere aperte le possibilità commerciali con l'Oriente⁹.

Il piano d'invasione concretatosi con la presa di Otranto – ovviamente – aumentò l'apprensione prodotta in precedenza dalla conquista di Costantinopoli per opera delle truppe a servizio del sultano e, pertanto, concorse a orientare le coscienze verso l'idea di una nuova crociata¹⁰ che tuttavia rimase tale finché non si risolsero le diatribe tra gli Stati italiani, che si resero lentamente conto di essere soli di fronte al problema. Del resto – com'è stato osservato da Alberto Rovighi – nessuno si sentiva «effettivamente in pericolo di fronte ad un Impero turco che appariva lontano»¹¹ e ciò lo dimostrerebbe il fatto che la presa di Otranto, pur registrando una consistente perdita di vite umane, fu sottovalutata e non influì sulle decisioni politiche e militari della maggioranza dei Paesi cristiani; essa finì per interessare esclusivamente gli Stati della penisola italiana ed in particolar modo Ferrante d'Aragona (1431-1494) succeduto nel 1459 al trono di Napoli, il quale cercò di organizzare la riconquista stringendo nuove alleanze con lo Stato Pontificio. D'altra parte – è stato scritto – «si rimprovererà giustamente l'insensibilità [di Ferrante] per non

⁹ L'approdo delle flotte turche nelle coste idruntine e la successiva occupazione di Otranto nel biennio 1480-1481 è stato oggetto di numerosi studi. Per uno sguardo d'insieme è ancora valido *Otranto 1480. Atti del convegno internazionale di studio* (Otranto, 19-23 maggio 1980), a cura di C.D. Fonseca, 2 voll., Galatina 1986. Sull'aspetto militare della battaglia di Otranto si veda l'acuto lavoro di V. SCARPELLO, *Aspetti di storia militare nella guerra d'Otranto*, 2010, reperibile in www.culturasalentina.it (ultimo accesso 13 giugno 2013).

¹⁰ Sull'argomento si rimanda a L. RUSSO, «La crociata pensata nel XV secolo», in *San Giacomo della Marca e l'altra Europa. Crociata, martirio e predicazione nel Mediterraneo Orientale*, Atti del Convegno internazionale di Studi (Monteprandone, 24-25 novembre 2006), a cura di F. Serpico, Quaderni di San Giacomo 1, Firenze 2007, 233-263.

¹¹ A. ROVIGHI, «L'Occidente cristiano di fronte all'offensiva del Turco in Italia nel 1480-81: aspetti militari», in *Otranto 1480*, 67-135, qui 80.

aver saputo prevedere [in tempo] il verificarsi dell'offensiva ottomana e per non aver predisposto alcuna difesa efficace» ma non si potrà altrettanto negare che «le decisioni successive risultarono corrette e ben indirizzate, anche se non portarono a successi immediati per la indisponibilità delle forze». Se non altro – sintetizza Franco Cardini – «l'ombra della mezzaluna proiettata su una terra cristiana, la Puglia, determinò la pacificazione dei principi fedeli alla croce: i napoletano-pontifici sgombrarono le terre della Toscana meridionale sulle quali si erano attestati, il Papa si affrettò a far la pace con Firenze, Venezia e il re di Francia finsero di porre da canto le rispettive animosità nei confronti del re di Napoli»¹² e così si sbloccarono gli aiuti finanziari e militari indirizzati a contrastare con successo l'afflusso di nuove forze ottomane e il contrassedio aragonese.

2. LA PALA DEI PROTOMARTIRI A NAPOLI

Una tale premessa è dunque essenziale per agevolare la comprensione dell'ipotesi di lavoro proposta in un'altra occasione¹³, in cui – seguendo l'intuizione di Christophe Chablot¹⁴ – evidenziare la straordinaria coincidenza tra il provvedimento sistino e la guerra d'Otranto. In questa sede, dunque, proporrò qualche ulteriore riflessione sul rapporto metaforico – se mai vi fu – tra i Protomartiri francescani e i cosiddetti Martiri di Otranto – 800 cristiani che, com'è noto, scelsero la decapitazione piuttosto che l'apostasia – seguendo la traccia di un dipinto¹⁵ tuttora esposto nella Basilica di San Lorenzo Maggiore a Napoli, luogo-chiave per la corona e per l'entourage aristocratico napoletano, in cui, stando alle note di Giovanni Antonio Summonte, Ferrante consegnò a Galeazzo Caracciolo lo stendardo reale alla vigilia della sua partenza per la Terra d'Otranto¹⁶.

¹² F. CARDINI, «I martiri di Otranto», in *Il Sabato*, n. 34, 21 agosto 1993, 47 ss.

¹³ G. CASSIO, «Modelli da imitare e santi da acclamare», 96-100.

¹⁴ C. CHABLOT, «Les Cinq Martiri francescani del Marocco à San Lorenzo Maggiore del Naples: tentative de décryptage d'un choix iconographique inhabituel», in *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 71 (2008) 321-334.

¹⁵ Il dipinto è stato recentemente segnalato nelle schede iconografiche dei Protomartiri francescani in J.W. EINHORN, «Unter den Fuß gebracht. Todesleiden und Triumph der franziskanischen Märtyrer von Marokko 1220», in *Europa und die Welt in der Geschichte. Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg*, Verlag Dr. Dieter Winkler, ed. R. Averkorn et alii, Bochum 2004, 468.

¹⁶ La cappella è registrata da G.A.G. FILANGIERI, *Documenti per la storia, le arti e le industrie delle provincie napoletane*, vol. 2, Napoli 1884, 120. Prima del 1528 la pala si trovava sul transetto destro come si evince dalla pianta riprodotta in F. ACETO, «Spazio ecclesiale e

Il dipinto, che rappresenta i Protomartiri su fondo d'oro, si trovava originariamente addossato sulla parete di una "cappella" dedicata agli evangelizzatori del Marocco, documentata sin dal XIV secolo e verosimilmente appartenente alla famiglia del Balzo, giacché ospitava la sepoltura di Giovanna († 1363), moglie del conte di Sant' Angelo¹⁷.

I personaggi sono disposti ordinatamente l'uno accanto all'altro – come se appartenessero a un gruppo statuario – in aspetto di cinque frati dalla compostezza ancora gotica, che non esclude però la più delicata intimità di contenuto spirituale. L'aspetto giovanile dei loro volti è in linea con la tradizione che trae origine nel modello più antico giunto fino a noi, cioè l'arca di Coimbra fatta realizzare forse da Sancia di Portogallo (1178-1229) – l'infanta benevola che avrebbe conosciuto i cinque evangelizzatori italiani – per il monastero di Lervão. Come nell'arca coimbricense, anche nella pala di Napoli i cinque frati appaiono nell'aspetto di uomini glabri e tonsurati, ma in quest'ultima è chiara l'intenzione di presentarli in aspetto ancor più giovanile – ciò vale almeno per tre di essi – creando una radicale variante iconografica del tipo¹⁸. La scena, infatti, fissa per la prima volta le figure dei frati Martiri in un contesto ecclesiologicamente – e oserei altrettanto dire, laicamente – celebrativo, che risulterebbe improprio laddove venisse a mancare la contestuale relazione con il riconoscimento pontificio e l'avvenimento storico, come per l'appunto quello che si consumò a Otranto. Il prototipo tramandato in Portogallo, infatti, era di tipo intimistico, legato alla devozione di una monaca di clausura appartenente alla famiglia reale, mentre quello che si sviluppò in Italia, a cominciare da Padova, affondava le sue radici nella tragedia di Marrakech e dava l'impressione di voler attribuire con esso un significato ideologico all'evento, che spinse Fernando a farsi frate Minore col desiderio di morire anch'egli martire. Di flagrante novità è quindi il modello proposto a Napoli da cui ne esce un'immagine dalla forte connotazione sacrale, che per la prima volta mostra i suoi personaggi con i simboli del martirio

pale di 'primitivi' in San Lorenzo Maggiore a Napoli: dal 'San Ludovico' di Simone Martini al 'San Girolamo' di Colantonio», in *Prospettiva*, 137 (2010) 2-50, qui 5, il quale, a margine del suo lavoro, osserva che «le pareti del coro di San Lorenzo erano sufficientemente alte per addossarvi altari e tombe. Il pittoresco disordine dell'interno della chiesa era accresciuto da una selva d'altari privati e di sepolture, ma anche da stabili apparati decorativi di varia natura, in qualche caso legati alle speciali funzioni civili svolte dal tempio, tra i quali spiccava in controfacciata il carro col quale Alfonso il Magnanimo fece il suo trionfale ingresso a Napoli nel 1443» (p. 45).

¹⁷ G.A.G. FILANGIERI, *Documenti per la storia*, 120.

¹⁸ Sulla presenza e il significato della barba mi sono già espresso nel saggio G. CASSIO, «Modelli da imitare e santi da acclamare», 85-164.

infissi sul loro corpo, mentre impavidi ostentano alternativamente la palma o il libro. Il personaggio centrale – forse san Berardo, posto tradizionalmente a capo della spedizione dopo la rinuncia obbligata di fra Vitale – è rigidamente frontale e con tre frecce rispettivamente conficcate sulla gola, sulla scapola e sul petto. Lo affiancano tutti gli altri che invece sono ripresi specularmente e di tre quarti, quasi in semicerchio.

Il contesto artistico in cui si inserì la pala in esame – attribuita da Raffaello Causa ad Angiolillo Arcuccio¹⁹ – è tra i più prolifici della penisola italiana e converge intorno ad un *patronage* esclusivo, che si mosse nell'ambiente aristocratico della città. Intanto occorre dire che ci troviamo dinanzi a un'opera che appartiene a un gruppo di sfarzosi dossali destinati all'ornamento degli altari dislocati nella chiesa francescana, comprendenti alcuni notissimi esempi che vale la pena ricordare. Troviamo *in primis* la celebre ancona di Simone Martini raffigurante *San Ludovico d'Angiò che incorona il fratello Roberto* commessa per la canonizzazione del santo nel 1317 e ampiamente studiata da Francesco Aceto²⁰; *in secundis* la tavola di

¹⁹ Nel 1950 Raffaello Causa provò a datare la tavola tra il 1465 e il 1472 affidandone la paternità ad Angiolillo Arcuccio, pittore documentato a Napoli dal 1464 al 1492; cfr. R. CAUSA, «Angiolillo Arcuccio», in *Proporzioni* 3 (1950) 99-106. L'attribuzione all'Arcuccio è anche fortemente connotata dall'accostamento con lo scomparto laterale del trittico *Madonna con Bambino tra due Santi* della cappella nell'ospedale psichiatrico di Aversa, raffigurante *San Bernardino da Siena* nella posa frontale scelta per i martiri francescani. Come osserva Oreste Ferrari «la prima formazione dell'Arcuccio si presume esperita sugli esempi della pittura di Jacomart Baço – che era stato a Napoli, al servizio di Alfonso d'Aragona, fino al 1451 – e di Juan Rexach: innegabili riferimenti alla cultura artistica dei due pittori valenciani si palesano nella tavola dei *Martiri francescani Berardo, Pietro, Accursio, Adiuto ed Ottone* (già in S. Lorenzo Maggiore, ed ora nella Pinacoteca di Capodimonte, Napoli [sic]) e nelle altre opere che il Causa collega ad essa: la *Madonna con il Bambino e anime purganti* (S. Maria la Nova, Napoli), un trittico frammentario nella Ss. Annunziata di Aversa e un altro trittico (*Madonna con il Bambino e santi*) nella cappella dell'Ospedale psichiatrico di Aversa e un polittico dell'*Incoronazione* in S. Maria delle Grazie a Giugliano» (cfr. O. FERRARI, «Arcuccio Angiolillo» in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 4, 1962, 13-15). Sulla documentazione dell'artista si veda anche *Le carte Aragonesi*, a cura di M. Santoro, Atti del convegno (Ravello, 3-4 ottobre 2002), Pisa - Roma 2004, 179-180, 189.

²⁰ Sull'ancona martiniana si rimanda al già citato contributo di F. ACETO, «Spazio ecclesiale e pale di 'primitivi'» in cui segnala anche la tavola con i Protomartiri francescani. Ludovico d'Angiò essendo il secondogenito tra i figli di Carlo II e Maria di Ungheria, ebbe la facoltà di ereditare il trono di Napoli dopo la morte di Carlo Martello (agosto 1295) ma rinunciò in favore di Roberto, terzogenito di Carlo per dedicarsi alla vita religiosa nell'ordine dei frati Minori. La pala martiniana quindi doveva legittimare tale scelta sostenendo l'autorità acquisita da Roberto, il quale a pieno titolo chiamò a testimone il fratello che aveva appena ricevuto dalla Chiesa l'autorità di avvocato presso la giustizia

Sant'Antonio di Padova in gloria licenziata da Leonardo da Besozzo nel 1438 e, infine, la pala con *San Francesco d'Assisi che dà la regola al primo e al secondo Ordine francescano* pianificata tra il 1444 e il 1450 – rispettivamente anno della morte e della canonizzazione di san Bernardino da Siena – dal pittore cortigiano Colantonio come «monumento apologetico-commemorativo del francescanesimo da lui professato» per interessamento dell'umanista Alfonso V d'Aragona (1442-1458) a distanza di due anni dalla salita al trono dopo aver conquistato il regno di Napoli strappandolo a Renato d'Angiò²¹.

Le ricerche effettuate recentemente su un vasto *corpus* di opere che vanno dal XIII secolo in avanti, non hanno riservato risultati affini rispetto al dipinto in esame, che invece rimane – salvo prova contraria – un vero e proprio *unicum* nel catalogo dei nostri Santi. La difficoltà nell'interpretazione di un dipinto simile è dovuta al suo carattere frammentario – di fatto non conosciamo né la forma né il contenuto dell'incorniciatura – che non ne consente una facile contestualizzazione penalizzando così la lettura d'insieme. La disposizione dei personaggi ricorda quella di una sacra conversazione su fondo oro – qui però manca la consueta figura mariana centrale che, invece, è sostituita dal presunto Berardo, assimilato all'immagine di Cristo, che si rivolge al riguardante con lunghe frecce sulla mano destra a foggia di un triplice scettro (parafrasi ideologica della canna nella mano dell'Ecce Homo) – e risente finanche di esempi plastici precedenti (si pensi ai *Santi quattro Coronati* di Nanni di Banco, 1416-1417).

È difficile comprendere quanto il nostro dipinto abbia condizionato l'iconografia successiva. Non escludo che sull'interesse francescano verso i martiri dell'Ordine – stimolato, s'è detto, dalla straordinaria coincidenza tra la bolla pontificia e i fatti pugliesi – abbia potuto pesare la fortuna di una pala così rilevante e, più in generale, l'ambiente napoletano (penso alla traslazione delle reliquie dei Martiri di Otranto a Napoli tra il 1485 e il 1489) e resta indubbia la diretta conoscenza

divina. Sull'argomento si veda E. PASTOR, *Per la storia di san Ludovico d'Angiò (1274-1297)*, in *Studi Storici* 10 (Roma 1955).

²¹ Ferdinando Bologna ha dimostrato che il *San Girolamo nello studio* oggi nella Pinacoteca di Capodimonte a Napoli, appartenesse a una complessa ancona, in origine nella basilica di San Lorenzo a Napoli, la cui parte superiore era costituita dal *San Francesco d'Assisi che dà la regola al primo e al secondo Ordine francescano* (Napoli, Pinacoteca di Capodimonte), e che era completata lateralmente da due pilastri con figure di *Beati francescani* (dislocati tra Firenze, coll. Longhi; Bologna, coll. Morandi; Venezia, coll. Cini; Parigi, già coll. Moratilla). Cfr. F. BOLOGNA, «Colantonio», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 26, Roma 1982, 697-701.

dell'opera da parte dei frati in transito e la condivisione di uno schema da esportare in altri conventi.²²

Il dipinto di Napoli è ancorché apprezzabile per la stretta aderenza al contesto storico e all'ideologia politico-religiosa del facoltoso committente. Lo si percepisce anche dalla raffinatezza tecnica impiegata per la sua esecuzione che, come si è visto, contemplava un'articolata carpenteria, purtroppo smantellata per assecondare il progetto di «un sontuoso edificio controriformato, in linea con le esigenze di teatralizzazione del culto perseguite dalle gerarchie ecclesiastiche»²³. La singolarità dei dettagli è percettibile ad esempio nella resa naturalistica con cui l'artista elabora il colore degli abiti, che varia dal cinerino al color della terra secondo la consuetudine dei frati della Comunità di confezionare i tessuti con fibre disomogenee ricavate da panni grezzi dal colore naturale della lana mista²⁴. Ogni abito – cinto da cordone a quattro nodi, di cui uno potrebbe avere anche un significato simbolico oltre che funzionale – è macchiato dal sangue che cade dalle ferite dei martiri, dettaglio, quest'ultimo, che aggiunge un velo di *pathos* al soggetto trattato²⁵.

Ciascun frate impugna poi un libro – la *Regola* o il Vangelo – rispettivamente aperto o socchiuso, che nondimeno potrebbe sottintendere metaforicamente l'indispensabile idoneità intellettuale dei frati chiamati

²² Sta di fatto che il dipinto non passò inosservato agli autori del dittico di Colonia (databile tra 1485 e il 1515) al committente della pala ora custodita nella chiesa di Sant' Alessandro della Croce a Bergamo che ritrae *Sant' Antonio tra i Protomartiri francescani* e per trasposizione all'autore dell'incisione inclusa nel capitolo dedicato alla *Provincia Portugaliae* del *De origine Seraphicae Religionis Franciscanae* (ed. 1587) di Francesco Gonzaga. Cfr. G. CASSIO, «Modelli da imitare e santi da acclamare», 85-164.

²³ F. ACETO, «Spazio ecclesiale e pale di 'primitivi'», 2. Non escludo che la pala di Napoli, oggi priva della sua carpenteria originaria – della quale se ne intravedono le sagome specie nel registro superiore – fosse coordinata con una predella istoriata con le scene salienti della vita degli evangelizzatori del Marocco e forse dello stesso Antonio, come ad esempio avviene per la pala di Bergamo.

²⁴ Sull'abito dei frati Minori, cfr. S. GIEBEN, «Per la storia dell'abito francescano», in *Collectanea francescana* 66 (1996) 437-444. Sento il dovere di ringraziare padre Gieben per le indicazioni fornite allo scrivente in merito agli abiti riprodotti nella pala napoletana.

²⁵ Il cappuccio macchiato in corrispondenza della ferita sul capo di un frate Minore – forse san Berardo – è riscontrabile anche nell'*Incoronazione della Madonna* di Domenico Ghirlandaio (1486) custodita nel Museo della Città di Narni. Per una lettura in chiave francescana dell'opera si vedano i contributi dello scrivente rispettivamente in G. CASSIO, «Modelli da imitare e santi da acclamare», 85-164; G. CASSIO, *Oltre Assisi. Con Francesco nella Terra dei Protomartiri francescani attraverso l'Umbria Ternana*, Gorle 2010, 178-183; G. CASSIO, «L'iconografia di Santa Chiara nella Provincia di Terni», 703-705.

a svolgere il ministero dell'evangelizzazione²⁶. Colpisce anche la resa incisiva dei piedi che sporgono dal lembo degli abiti, mediante i quali – credo – si è voluto porre l'accento sull'ideale francescano dell'itineranza e della mendicizia secondo quanto indicato da san Francesco nel *Testamento* laddove parlando ai suoi frati, li esorta a essere «forestieri e pellegrini»²⁷. Del tutto insolito invece è il corredo degli strumenti che compongono i segni distintivi dei nostri martiri: la sega da falegname²⁸ (riscontrata anche nel *Retablo della Porziuncola* del Maestro di Castelsardo), le pietre levigate saldate sulla testa di un Minore (prese in prestito dalla tradizione iconografica di santo Stefano) e alcune frecce dalla tipica foggia in uso

²⁶ Il libro è un attributo che compare, piuttosto frequentemente, nell'iconografia francescana ed è facilmente rintracciabile insieme alle raffigurazioni di san Francesco, di santa Chiara e di sant'Antonio, così pure a quella dei principali santi dell'ordine dei frati Minori. Giustamente interpretato come metafora della *Regola* o del Vangelo, però, il libro potrebbe indicare qualcosa di più articolato come il dibattito mai sopito riguardo la preparazione intellettuale dei frati. Per alcuni, gli studi erano un tradimento della *intentio Francisci*; per altri, erano un'esigenza della missione ricevuta dalla Chiesa fin dalle origini della Fraternità: la missione di annunciare il Vangelo. La corrente degli "spirituali" difendeva la minorità e la semplicità come forma propria e specifica dell'evangelizzazione dei frati Minori; la corrente degli "intellettuali", al contrario, difendeva gli studi in quanto esigiti dalla predicazione e necessari per svolgere l'evangelizzazione. In linea generale quindi non vi è alcun dubbio che i libri liturgici, le edizioni specialistiche o i corali miniati impugnati di volta in volta dai santi francescani raffigurati nell'arte sottintendano anche tale dibattito. Nel coro ligneo che Domenico Indivini da Sanseverino realizzò tra il 1491 e il 1501 per la Basilica di San Francesco di Assisi, ad esempio, i Protomartiri non recano i tratti martiriali – ad eccezione di una timida palma nelle mani di sant'Accursio – ma indossano emblematicamente i panni d'intellettuali intenti nella lettura. Ciò non lascia ampi margini d'interpretazione e si traduce nella volontà di proporre alla memoria comune l'immagine propagandistica di cinque frati devoti ma non ingenui e allo stesso tempo colti e virtuosi, perfettamente adatti a rappresentare culturalmente l'Ordine in una delicata fase di cambiamento, che di lì a pochi anni avverrà con il noto Capitolo generale dell'ordine dei Minori del 1517, che portò alla divisione *de facto* dei frati della Comunità dalla famiglia dell'Osservanza sancita dalla bolla *Ite vos* di papa Leone X. Sull'argomento è fondamentale il lavoro di P. SELLA, *Leone X e la definitiva divisione dell'Ordine dei minori (OMin.)*: la bolla «*Ite vos*» (29 maggio 1517), Grottaferrata 2001.

²⁷ FRANCESCO D'ASSISI, «Testamento» (1226), in *Fonti Francescane*, 122.

²⁸ Con una comprovata consuetudine la cosiddetta sega a due mani contraddistingue lo strumento maggiormente impiegato come attributo di alcuni santi o a corredo di scene che riguardano episodi di martirio, dove i personaggi sono letteralmente finiti con tale strumento. Eloquenti sono l'esempio di Antonio da Milano, frate Minore ucciso in Armenia nel 1288 e raffigurato nello *Speculum perfectionis* (cod. P, f. 259r) e quello di Guglielmo da Castellammare, un giovane francescano ucciso in Palestina nel 1364.

nelle tribù selvagge²⁹. Si tratta – presumo – di elementi non pertinenti con il martirio *stricto sensu* (che si consumò com'è noto con la frattura cranica inflitta dai colpi di spada del Miramolino) e ricavati dalle fonti in cui si narra l'atroce sorte subita *post mortem* dai cadaveri dei frati – fatti letteralmente a pezzi dagli abitanti di Marrakech – che non si discosta molto dalle scene di sangue che interessarono i Martiri di Ceuta (uccisi per decapitazione) e, in età moderna, i cristiani d'Otranto. C'è un elemento tuttavia che è celato, ossia quello della scimitarra – finora l'unico strumento identificativo conforme all'evento agiografico – allusa in modo simbolico attraverso l'andamento della palma impugnata dai personaggi.

Orbene, secondo Causa, la datazione dell'opera oscillerebbe tra il 1465 e il 1472, dunque in netto anticipo rispetto al riconoscimento canonico della santità dei nostri frati martiri, ipotesi peraltro recepita anche da Chabloz, che approva l'attendibilità di tale datazione anche in virtù della riscontrata assenza dei nimbi intorno ai volti dei personaggi, che – a parer suo – attesterebbe una “canonizzazione” ancora di là da venire³⁰. Tale spiegazione, pur plausibile, non tiene sufficientemente conto – a mio modo di vedere – del carattere spesso marginale di un simile dettaglio, che non esclude la legittimità di un'eventuale estromissione, avallata – come nel nostro caso – dal pensiero teologico³¹.

Tommaso d'Aquino, tanto per citare un esempio, era pienamente convinto che la cosiddetta aureola fosse distinta dal premio sostanziale di chi ebbe il privilegio di meritarsela, vale a dire la beatitudine eterna (tale condizione è sufficientemente esibita dall'immanenza sacrale del fondo aureo), quanto dal corpo stesso dei martiri, dal quale – spiega il *doctor angelicus* – apparirà una bellezza soprannaturale nelle stesse cicatrici. Esse, infatti, non saranno per essi delle deformità, ma al contrario parranno

²⁹ Sento il dovere di ringraziare Paolo Pinti per le puntuali indicazioni oplogiche sul dipinto in esame. Mi sembra utile sottolineare che lo sfoggio delle canne da parte del frate al centro della tavola non ha precedenti nell'iconografia dei santi ed è, pertanto, da ritenersi sintomatico perché propone l'ostensione di uno strumento inedito, che l'artista adatta alle intenzioni del soggetto committente.

³⁰ C. CHABLOZ, «Les Cinq Martiri francescani del Marocco», 321-334.

³¹ Com'è noto i personaggi non ancora “canonizzati” erano raffigurati tradizionalmente con la raggiera intorno al capo – che ne configurava il rango di “beato” – contraddistinta dal più comune nimbo attribuito ai santi. Tuttavia, anche questa consuetudine, pur essendo generalmente rispettata, riserva delle eccezioni. Spesso e volentieri, infatti, troviamo il nimbo intorno al capo di personaggi non ancora canonizzati e al contempo riscontriamo la sua presenza sottoforma incisoria – spesso a malapena visibile – se non addirittura la sua scomparsa laddove l'immagine che la riguarda è totalmente circondata dal fondo oro, complicando in tal modo la collocazione cronologica del soggetto in assenza di prove documentarie.

degli ornamenti, e nel loro corpo splenderà una bellezza non corporea ma spirituale³². Qualora non fosse sufficiente, basterà aggiungere un altro passaggio di Tommaso che calza alla perfezione con il nostro caso; egli ritiene difatti che l'aureola sia essenzialmente dovuta alla «difficoltà sperimentata nella lotta stessa al martirio» e non a «coloro che sono martiri solo con il desiderio»³³. Tralasciando la questione teologica, che non compete al tema in esame, mi sembra piuttosto chiaro che, alla luce di tali semplici passaggi, l'ostensione gloriosa dei frati martiri in terra islamica rappresentasse un atto di politica religiosa del soggetto committente, fortemente proteso a dimostrare il proprio orientamento riconoscendo in tale intervento una valenza identitaria capace di compendiare la simbiosi tra sacralità e attualità dell'immagine generata. Un'opera, dunque, paradigmatica, concepita per uno spazio devozionale privilegiato, frequentato dalla nobiltà partenopea, che rappresenta nel catalogo di tali santi un fenomeno eccezionale privo di elementi prevedibili.

Pertanto, in attesa di nuove auspiccate dimostrazioni e alla luce di quanto finora presentato, ritengo che sia realisticamente possibile ritardare la realizzazione della tavola almeno fino al 1481 (se non poco più tardi), quindi leggerla non solo nell'ambito della cosiddetta canonizzazione, ma soprattutto in coincidenza con i fatti di Otranto – e questo anche in virtù dell'inconsueto tema iconografico – già conquistata dai Turchi l'11 agosto 1480 a distanza di due settimane dallo sbarco in quella città, che causò centinaia di vittime – tra cui alcuni presunti monaci basiliani o francescani, secondo quanto riporta la *Positio super martyrio*³⁴ – colpevoli di aver rifiutato di abiurare la propria fede. La ricordata bolla di Sisto IV emanata a un anno di distanza dalla presa di Otranto e alla vigilia dell'attacco generale (23 agosto 1481), memore dell'eccidio di centinaia di cristiani riflette un quadro europeo omogeneo, in cui si fa sempre più rilevante il concetto di nuova crociata, che trae legittimità

³² TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, vol. 6, Bologna 1997, 711.

³³ *Idem*, 706.

³⁴ Nella *Positio super martyrio*, 1996, p. LXXVII, vengono elencati alcuni nomi di religiosi, che potrebbero essere – a seconda delle tradizioni – o basiliani greci o frati Minori. Si tratta di Crisostomo Rio, León de Faggiano, Macario Nachiro de Uggiano, Nicola Epifanio, Pacomio de Monopoli e Sergio Bembo. La tradizione francescana conventuale risale tra la fine del Seicento e gli inizi del secolo successivo. Un dipinto realizzato durante l'episcopato dell'arcivescovo Francesco Maria d'Aste (1690-1719), conservato nella Cattedrale di Otranto, rappresenta i predetti martiri in abito francescano, basandosi su quanto riportato nell'antica platea del convento dei frati Minori Conventuali. A tutt'oggi non sembra essere stata svelata nuova luce su quelle differenti tradizioni e, di conseguenza, pare che ognuno riporti quanto preferisce.

spirituale e teologica, nella predisposizione al martirio inteso come la mèta concettuale della santità³⁵.

È ovvio che l'ostensione dell'immagine dei Protomartiri in un contesto politico così sintomatico non soddisfò semplicemente un bisogno estetico ma fu un vero e proprio gesto cruciale adatto a celebrare cinque eroi della fede nell'intento di promuovere un'ennesima crociata. Da una parte il dipinto riassunse un messaggio di propaganda anti-turca ponendo a confronto la storicità del martirio dei frati Minori e l'attualità del sacrificio degli 800 otrantini (considerati ambedue come vittime dell'Islam). In questo senso vanno le riflessioni di Chabloz, che analizzando il contesto ambientale del dipinto nota l'orientamento originario della comunità francescana che intendeva collegare iconograficamente l'immagine di sant'Antonio con quella dei suoi "ispiratori".

La risonanza secolare della guerra d'Otranto fu amplificata dalla predicazione dei frati Osservanti – *in primis* quella di Roberto da Lecce (1425-1495)³⁶ – che si avvalsero anche della morte dei primi martiri del proprio Ordine – tornati in auge grazie alla bolla *Cum alias* – per stimolare la *defensio crucis* e la *liberatio Europae* partendo dalla riconquista delle coste pugliesi violate dagli avversari. Da parte sua, Sisto IV cercava inutilmente di raggiungere un accordo per il contrattacco, fin quando, ottenuti a stento i rinforzi necessari, le flotte turche siglarono l'armistizio (complice la morte improvvisa del sultano Maometto II e l'incertezza delle prospettive per effetto del mancato conseguimento del controllo del mare). La "Gerusalemme europea" – Otranto – fu faticosamente ripresa (10 settembre 1481) grazie all'interessamento e agli sforzi di Ferrante – atteggiatosi a campione della Cristianità – e all'impulso del condottiero Alfonso duca di Calabria (1448-1495)³⁷ assistito da vari soggetti tra cui Pirro del Balzo, membro di una famiglia che partecipò attivamente alla "fabbrica" del convento francescano di San Lorenzo a Napoli e che,

³⁵ F. CARDINI, «Santità e crociata», in *I Santi patroni*, Milano 1999, 57-62.

³⁶ Su Roberto da Lecce si veda la scheda «Colantonio» di Z. ZAFARANA, in *Dizionario biografico degli Italiani*, vol. 19, Roma 1976, 446-452.

³⁷ Tra il 1485 e il 1489 papa Innocenzo VIII autorizzò la *translatio* di oltre 200 corpi dei Martiri di Otranto nel monastero di Santa Maria Maddalena di Napoli per espresso desiderio del re Alfonso II d'Aragona, il quale destinò il medesimo monastero – fatto costruire dalla regina Sancia di Maiorca e, sin dal 1342, affidato ai frati Minori – per abitarvi con la sua corte, chiamando la chiesa sotto il nome di Santa Maria dei Martiri. In seguito le reliquie furono traslate nella chiesa di Santa Caterina per ordine di Federico d'Aragona. Sull'argomento si rimanda a A. ANTONACI, *Hydruntum (Otranto)*, Galatina 1954; F. DELLA RATTÀ, *L'annunziata*, Napoli 2010, 14ss; *Santa Caterina a Formiello. Il tempio napoletano dei Beati Martiri di Otranto*, Napoli 1985.

secondo Chabloz, sarebbe da identificare con il soggetto committente del dipinto³⁸. A questo punto però vale la pena chiedersi se l'opera non sia da considerarsi una consacrazione pittorica dei cinque *milites Christi*, che "concorsero" alla ritirata dei Turchi da Otranto e, per tale motivo, contenga l'espressione del "voto" individuale emesso da un testimone come Pirro, coinvolto nei fatti pugliesi, oppure – come osserva Francesco Aceto – rimanga l'ultimo tassello con il quale «si completò lo schieramento di santità francescana promosso dai frati per arginare in qualche modo la crescente invadenza dei laici»³⁹. In ogni caso, mi sembra assolutamente possibile attribuire alla pala un ruolo persuasivo trasposto alla stessa logica celebrativa dei martiri idruntini; un manifesto propagandistico nel quale si specchiano – o si sfidano – le strategie politiche europee e il grido di angoscia del soggetto committente intento a destare le coscienze e a persuadere la mobilitazione armata in una delle terre maggiormente esposte agli attacchi dei Turchi.

3. CONCLUSIONI

In chiusura vale la pena di ricordare che il tema del sacrificio, che associa i Protomartiri francescani ai Martiri di Otranto seguirà in seguito l'iconografia di entrambi. Il riferimento è più stringente nelle opere di carattere didascalico diffuse soprattutto in piena età moderna per *docere* il riguardante con immagini dignitosamente crude, destinate all'edificazione spirituale del riguardante, in cui emerge la mansuetudine dei cristiani – uccisi mentre si esortano a vicenda e affrontano senza paura la morte – contrapposta alla tracotante malvagità del carnefice oppure alla personificazione dell'autorità che normalmente assiste passivamente alla scena o tutt'al più impartendo gli ordini di esecuzione. Un rapido confronto è riscontrabile ad esempio nel noto dipinto del Santuario di Santa Maria dei Martiri a Otranto attribuito a Lavinio Zoppo (sec. XVI) al quale si potrebbero accostare svariate composizioni che hanno accompagnato il culto dei Protomartiri – ma anche quello dei sette frati trucidati a Ceuta nel 1227 – lasciando così che si tramandasse la tradizione iconografica fino ai secoli pressoché recenti.

³⁸ C. CHABLOZ, «Les Cinq Martiri francescani del Marocco», 321-334.

³⁹ F. ACETO, «Spazio ecclesiale e pale di 'primitivi'», 3.



SOMMARIO

Un dipinto conservato nella Basilica di San Lorenzo a Napoli potrebbe rappresentare il *trait d'union* tra la “canonizzazione” dei protomartiri francescani (1220) e l’eccidio dei martiri otrantini sferrato dai Turchi durante l’assedio della città pugliese (1480-1481). Nel mezzo di un periodo fortemente concitato da tensioni politiche e dalla preoccupazione per l’offensiva ottomana, papa Sisto IV decise di emanare la bolla *Cum alias* (7 agosto 1481) con la quale autorizzò i frati Minori a celebrare pubblicamente il Proprio liturgico dei primi martiri dell’Ordine. Il provvedimento pontificio anticipò di qualche giorno l’attacco generale della lega cristiana (23 agosto 1481) a poche settimane dalla ripresa di Otranto (10 settembre 1481), in cui si distinse l’operato di Alfonso duca di Calabria assistito da vari soggetti tra cui Pirro del Balzo, membro di una famiglia che partecipò attivamente alla “fabbrica” del convento napoletano di San Lorenzo. Ci si chiede, quindi, se l’opera non sia da considerarsi una consacrazione pittorica dei cinque *milites Christi*, che concorsero con la loro “intercessione” alla ritirata turca e, per tale motivo, racchiuda l’espressione devota di chi concorse in modo decisivo alla soluzione del conflitto.

A painting hanging in the Basilica of St. Laurence in Naples might well be the trait d'union linking the canonisation of the first Franciscan martyrs (1220)

with the slaughter of the martyrs in Otranto at the hands of the Turk, during the siege of that city in 1480-1481. In the midst of a period dense with political tensions and haunted by the threat of the Ottoman attack, Pope Sixtus IV took the decision to emit the Bull Cum alias (7th August 1481) which authorized the Friars Minor to publically celebrate the liturgy honouring their Order's first martyrs. This papal initiative came just a few days before the general attack made by the Christian League (23rd August 1481), which led to the recovery of Otranto (10th September 1481). It was indeed during this victorious campaign that Alphonse, Duke of Calabria, so distinguished himself, operating in league with others, and in particular with Pirro del Balzo, member of a family which actively took part in the construction of the Neapolitan convent dedicated to St. Laurence. One can then well ask oneself whether this opera should not be considered a pictorial consecration of the five milites Christi whose intervention led to the withdrawal of Turkish troops, and which thus devotedly expresses recognition of the part they played in resolving the conflict.

Alessandro Mastromatteo

LA PREDICAZIONE DI FRANCESCO D'ASSISI NEL *DE CONFORMITATE* DI BARTOLOMEO DA PISA

Il *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*¹ fu redatto da frate Bartolomeo da Pisa tra il 1385 e il 1390. Tale opera, di stampo storico-agiografico, ascrivibile tra compilazione e *speculum*, ha uno scopo ben preciso: identificare parallelismi tra la vita di Cristo e quella di Francesco d'Assisi. Il tessuto interno della voluminosa opera si articola secondo quaranta conformità (*fructus*) che l'autore riscontra tra Francesco e Cristo. Il primo libro è preceduto da due prologhi e contiene dodici *fructus* (I-XII); il secondo consta di sedici *fructus* (XIII-XXVIII); il terzo e ultimo libro è composto dai restanti dodici (XXIX-XL). In appendice è presente la lettera datata 1 agosto 1399 indirizzata da Bartolomeo al ministro generale dei Minori *pro approbatione operis Conformitatum*, e la lettera dei padri capitolari, datata 2 agosto 1399, con la quale la gerarchia dell'Ordine approvava ufficialmente l'opera del frate pisano.

I *fructus* sono divisi in due parti: la prima riguarda gli aspetti della vita umana e spirituale di Gesù tratti principalmente dalle Scritture; la seconda ha il fine di dimostrare con chiarezza la conformità di Francesco al Figlio di Dio, facendo ricorso alla sterminata letteratura francescana,

¹ *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu auctore fr. Bartholomaeo de Pisa*, in *Analecta Franciscana*, t. IV; t. V, Ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, 1906; 1912. Per uno studio dettagliato della silloge, si veda: A. MASTROMATTEO, «*Similem illum fecit in gloria sanctorum*». Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel «*De Conformitate*» di Bartolomeo da Pisa, *Collana Studia* 51, Antonianum, Roma 2012.

ai padri della Chiesa e alle più importanti *auctoritates* della cristianità. Il tema della conformità, non nuovo nella spiritualità cristiana, non è però sinonimo di imitazione, ma è un impulso dinamico dell'amore che mira alla trasformazione dell'Amato. Il Pisano nell'impegno e nell'audacia, attraverso la sequenza di quadri duplici tra Francesco e Cristo, non vuole mettere alla pari Francesco con Cristo, attraverso un'operazione calcografica. I due livelli, ovvero quello del modello della natura divina e della copia della natura umana, anche se talvolta sfiorano esagerazioni, restano tuttavia distinti tanto che i contemporanei del Pisano non trovarono ingrandita siffatta operazione, la cui base è il ricchissimo patrimonio letterario, storico e agiografico del minoritismo dalle origini fino alla fine del Trecento. Quindi, il vero significato dell'opera va individuato non soltanto nel suo valore storico in quanto tale, che tuttavia rappresenta la "coscienza" del minoritismo trecentesco, ma anche e soprattutto nel tentativo di interpretare, all'interno di una legittima evoluzione dell'Ordine, la santità del Poverello come *typus Christi*, in quanto l'autore intese far risaltare la grazia di Cristo in lui e non fare di lui un eguale a Cristo.

Tra i tanti temi che vengono trattati all'interno dell'opera, è rintracciabile anche quello della predicazione, quale mezzo per annunciare le verità evangeliche. Quando si pensa al tema della predicazione, lo si collega molto spesso a quello dell'evangelizzazione, dell'apostolato o della pastorale in genere. Il termine «evangelizzare» non compare mai negli *Scritti* di Francesco, così come non compaiono mai i termini «apostolato» e «pastorale» neppure nelle fonti agiografiche. Tuttavia il tema dell'evangelizzazione, inteso nei suoi caratteri più generali e valutato dalla prospettiva della predicazione, segna una dimensione assai importante sia nel pensiero di Francesco che nelle fonti agiografiche primitive e tardive, compreso il *De Conformitate*. Pertanto, attraverso una lettura sul tema della predicazione che ricaviamo dall'opera, si cercherà di valutare come la forza della parola sia riuscita a trasmettere i valori della vita cristiana e a convertire i cuori degli infedeli, tanto da diventare una vera *missio* non soltanto di Francesco, ma anche dell'intera tradizione francescana. Si procederà dapprima nel valutare l'importanza del tema della predicazione nella vita e nella missione di Francesco a partire dai suoi *Scritti* per poi passare all'analisi dell'opera del Pisano, al fine di verificare le linee di continuità tra il pensiero di lui e il pensiero su di lui².

² Sul tema della predicazione e il relativo raffronto tra il *De Conformitate* e gli *Scritti* di Francesco, si veda: A. MASTROMATTEO, «*Similem illum fecit in gloria sanctorum*», 247-255.

1. OMNES FRATRES OPERIBUS PRAEDICENT³

Prima di entrare nella valutazione interna su come il Povero d'Assisi intendesse la predicazione, è opportuno riferire un importante dato esterno risalente proprio al periodo in cui il Santo era in vita. In un celebre passo della sua *Historia occidentalis*, Giacomo da Vitry parla di una nuova «religio vere pauperum crucifixi et ordo praedicatorum» che, distaccato dal contesto, lascerebbe intendere ai *fratres praedicatores* più che ai *fratres minores*. Ma il noto prelado, che aveva conosciuto i frati Minori in Italia nel 1216 e poi in Oriente nel 1219, elimina subito il dubbio, poiché precisa «quos Fratres Minores appellamus»⁴. Tra l'altro, sarà proprio Onorio III nel 1219, con la sua bolla *Cum dilecti*, a presentare i frati Minori ai vescovi di tutta la Chiesa, come coloro che vanno disseminando la parola divina sull'esempio degli apostoli⁵. Quindi il passaggio dall'esortazione penitenziale⁶ alla predicazione intesa in senso stretto, che soltanto alcuni della

³ Le citazioni degli *Scritti* di Francesco seguono l'edizione critica di Carlo Paolazzi: FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, critiche edidit C. Paolazzi, Spicilegium bonaventurianum 36, Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 2009.

⁴ J.F. HINNEBUSCH, *The «Historia Occidentalis» of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Fribourg (Suisse) 1972, 158. Per di più, il prelado aggiunge che i frati Minori con l'esempio e la predicazione inducono alla penitenza non solo i provenienti dallo strato sociale più basso, ma anche il fior fiore della nobiltà (cfr. 160). Usando quasi le stesse parole, il priore benedettino Ruggero di Wendover, tra il 1220 ca. e il 1235, scrive nei suoi *Flores historiarum*: «Sub his diebus praedicatores qui appellati sunt minores [...]. Diebus autem dominicis et festivis de suis habitaculis exeuntes praedicaverunt in ecclesiis parochialibus evangelium Verbi [...]». Cfr. ROGER DE WENDOVER, *Chronica sive Flores Historiarum*, II, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. Rolls Series* 84, H.G. Helwett, London, 1886-1889, 35.

⁵ Col passare degli anni, gli interventi pontifici a favore dei frati Minori si ripetono con sempre maggiore frequenza, parallelamente al crescere del loro numero e della predicazione teologica. Due fatti, questi, che solleciteranno Gregorio IX a dispensare, nella *Quo elongati*, dall'esame di predicazione i frati noti per la loro scienza, e a concedere che l'esame dei candidati avvenisse sotto la responsabilità dei ministri provinciali durante la celebrazione del capitolo. Per quanto riguarda il permesso di predicare, i frati Minori si attengono alle disposizioni della Regola, che invitava loro di non agire contro la volontà dei vescovi. Avvenne così fino al tempo di Martino IV il quale, con la bolla *Ad fructus uberes* del 1281, permise il privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione dei vescovi. Questo durò fino a Bonifacio VIII, il quale regolò la questione con la bolla *Super cathedram* del 1301: i frati rimanevano esenti dall'autorità dei vescovi in tutto ciò che riguardava la vita e il governo interno dell'Ordine, ma erano a essi soggetti per quanto riguardava l'attività apostolica che avrebbero svolta fuori dalle loro chiese. Questa disposizione venne poi revocata da Benedetto XI, ma subito dopo, nel concilio di Vienne, veniva rimessa in vigore da Clemente V.

⁶ La predicazione penitenziale era primariamente fondata sull'*exemplum* e «sulla forza del gesto, che in taluni casi sortiva effetti di “stampo giullaresco”» (F. ACCROCCA, «La

fraternitas minoritica potevano esercitare dietro specifico mandato, avvenne in maniera piuttosto veloce.

Il capitolo XXI della *Regula non bullata* ci offre lo schema dell'esortazione che Francesco indica a tutti i frati di fare in mezzo a qualsiasi categoria di persone: un chiaro invito a lodare Dio Uno e Trino e a fare penitenza, a perdonare le offese ricevute e a evitare ogni male⁷. Però, nella stessa *Regula non bullata*, al capitolo XVII, la predicazione viene presentata come un vero ufficio e, dunque, esercitabile non da parte di tutti i frati, ma soltanto da alcuni, con il permesso del proprio ministro⁸, così come viene pure

predicazione francescana intorno a "Reg. Bull." IX», in *Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di P. Maranesi, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2002, 108). Si veda anche: R. MANSELLI, «Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi», in *Collectanea Franciscana* 51 (1981) 5-16; R. MANSELLI, «Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica», in *Il francescanesimo e il teatro medievale. Atti del convegno nazionale di studi (San Miniato, 8-10 ottobre 1982)*, Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdelsa" 6, Castelfiorentino 1984, 121-133.

⁷ Riportiamo il capitolo per intero per cogliere in profondità il suo contenuto e per confrontarlo successivamente con altri *Scritti*, soprattutto con la *Epistola ad Fideles I* e *Epistola ad Fideles II*: «Et hanc vel tamen exhortationem et laudem omnes fratres mei, quodcumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei: Timete et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorare Dominum Deum omnipotentem in trinitate et unitate, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium. Agite penitentiam, facite dignos fructus penitentiae, quia sciote quod cito moriemur. Date et dabitur vobis. Dimittite, et dimittetur vobis. Et si non dimiseritis, Dominus non dimittet vobis peccata vestra; confitemini omnia peccata vestra. Beati qui moriuntur in penitentia, quia erunt in regno celorum. Vae illis qui non moriuntur in penitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt, et ibunt in ignem eternum. Cavete et abstinete ab omni malo et perseverate usque in finem in bono» (*Regula non bullata* XXI). Cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 19-29, 615. A proposito della *Epistola ad Fideles*, si tenga in considerazione lo studio di: E. MENESTÒ, «Per una rilettura della «Epistola ad Fideles» di san Francesco d'Assisi», in *Santi e santità del movimento penitenziale. Atti del XIV Convegno internazionale della SISF (Assisi, 15-17 ottobre 1987)*, Università degli Studi di Perugia, Assisi 1989, 9-23.

⁸ «Nullus fratrum predicet contra formam et institutionem sancte Ecclesie et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo. Caveat vero sibi minister ne alicui indiscrete concedat. Omnes tamen fratres operibus predicent. Et nullus minister vel predicator appropriet sibi ministerium vel officium predicationis, sed quacumque hora ei iniunctum fuerit, sine omni contradictione dimittat suum officium» (*Regula non bullata* XVII, 1-3). Cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 9-12, 615. Con molta probabilità, questo passaggio venne inserito nel testo della *Regula non bullata* verso la fine del secondo decennio del Duecento. Cfr. F. ACCROCCA, «La predicazione francescana intorno a "Reg. Bull." IX», 109.

espresso nella *Regula bullata* al capitolo IX⁹, in cui emergono i criteri fondamentali del Santo sul contenuto della predicazione: le parole devono essere ponderate e caste, caratterizzate dalla brevità, pronunciate per annunciare i vizi e le virtù, la pena e la gloria, al fine di un'adeguata edificazione del popolo¹⁰. Indubbiamente, la predicazione risultava essere, non solo per i Predicatori, ma anche per i Minori, uno degli elementi nuovi e caratteristici che superava la concezione monacale, nelle cui Regole non si parlava affatto di predicazione. Distinguiamo quindi due tipi di predicazione: quella teologica, che si faceva a nome e per mandato della Chiesa, e quella più parenetica, che lo stesso Innocenzo III concesse a frate Francesco e ai suoi primi compagni, come abbiamo già valutato nella *Regula non bullata* XVII. Ma per Francesco la predicazione senza la testimonianza personale non aveva motivo di essere: se non tutti i frati potevano esercitare l'ufficio della predicazione in senso stretto a motivo della limitata preparazione intellettuale, era certamente un dovere per tutti predicare con le opere: «Omnes tamen fratres operibus praedicent»¹¹. Francesco cre-

⁹ Sul tema della predicazione e in senso più ampio della missione evangelizzatrice, si veda lo studio di Fernando Uribe, il quale focalizza la sua attenzione sulla *Regula bullata*, in relazione alla possibilità di attualizzarla nell'oggi: F. URIBE, «Appunti per una «lettura attualizzante» della Regola francescana. La dimensione evangelizzatrice della vita secondo la Regola Bollata», in *Studi Francescani* 103 (2006) 511-537. Si tengano in considerazione anche i seguenti studi che citiamo in ordine cronologico: M. CONTI, *La missione degli Apostoli nella Regola francescana*, Centro studi francescani, Genova 1972; L. IRIARTE, «La «vida apostólica» en la Regla franciscana», in *Estudios Franciscanos* 75 (1974) 99-109; anche in: *Selecciones de Franciscanismo* 4 (1975) 27-37; M. CONTI, *Lettura biblica della Regola francescana*, Antonianum, Roma 1977, 82-98.

¹⁰ «Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in predicatione quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et hedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis, quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram» (*Regula bullata* IX, 3-4). Cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 5-8, 615. Questo passaggio della *Regula bullata* offre gli strumenti, sebbene esigui, per cogliere il contenuto della predicazione di frate Francesco e della sua primitiva *fraternitas*; una predicazione dal taglio più morale che dottrinale. Questo contenuto della *Regula bullata* verrà riproposto nel Concilio di Trento. Secondo Felice Accrocca, proprio il fatto che il Concilio ricordasse tale contenuto a tutti i chierici in cura d'anime, lascia presupporre che esso non era considerato come specifico della predicazione francescana. In effetti, tale contenuto si era via via formulato, tra XII e XIII secolo, nelle opere di grandi maestri parigini e nel sermonario di Innocenzo III. Per le problematiche relative a questi due versi della *Regula non bullata* IX e la relativa bibliografia, si veda: F. ACCROCCA, «La predicazione francescana intorno a "Reg. Bull." IX», 114-125.

¹¹ *Regula non bullata* XVII, 3 (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, r. 11, 615); cfr. *Admonitio* IV (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 26-30, 610).

deva talmente al fatto che le parole non supportate dalla testimonianza avessero una carenza di validità, che si rivolge a tutti i frati con un'espressione capace di abbinare queste due realtà inscindibili: «Confitemini ei quoniam bonus et exaltate eum in operibus vestris, quoniam ideo misit vos in universo mundo, ut verbo et opere detis testimonium voci eius, et faciatis scire omnes quoniam non est omnipotens preter eum»¹². E, se il Pisano svilupperà una trattazione inerente alla predicazione tra gli infedeli, è perché lo stesso Francesco ne ha dato conferma nelle sue due Regole¹³. A differenza della predicazione tra i fedeli, quella tra gli infedeli, che si intende soprattutto riferita ai saraceni, non viene considerata dal Santo come un ufficio vero e proprio, sebbene necessiti di un mandato da parte del ministro, qualora il religioso voglia andarvi e ne sia idoneo, e può essere esercitata da qualunque frate¹⁴.

2. PRAEDICATIONE SUA CONVERTIT INNUMEROS

Il tema della predicazione nella silloge del Pisano è assai ampio e, sebbene sviluppato in maniera più organica nel *fructus* X, i suoi echi si presentano e si ricollegano tra loro in tutta l'opera, nel tentativo di offrire soprattutto l'efficacia che scaturisce dalla predicazione di Francesco. Ovviamente la trattazione si sviluppa attraverso tanti episodi della sua vita, alcuni dei quali trattano in maniera più particolareggiata della sua *missio predicandi* in quanto tale, altri invece delle conseguenze che da essa derivano, ovvero delle guarigioni di varie persone.

Da subito il Pisano riporta il dubbio che inondò il cuore di Francesco circa il genere di vita che avrebbe dovuto seguire: attivo o contemplativo;

¹² *Epistola toti Ordini missa* 8 (il v. 8 non è presente nel *De Conformitate*). La prima norma metodologica di testimonianza la si trova in *Regula non bullata* XVI, 6-7: «Unus modus est quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humane creature propter Deum et confiteantur se esse christianos»; la seconda norma, prevede una predicazione più esplicita, più kerygmatica: «Alius modus est quod, cum viderint placere Deo, annuntient verbum Dei, ut credant in Deum omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium, redemptorem et salvatorem Filium, et ut baptizentur et efficiantur christiani, quia nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei». Cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 28-34; 622. Si veda anche: *Epistola ad Custodes* I, 6. 8-9.

¹³ Cfr. *Regula non bullata* XVI (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, 622-623); *Regula bullata* XII (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* V, *fructus* IX, 377-381).

¹⁴ «[...] quicumque fratrum» (*Regula non bullata* XVI, 3); «Quicumque fratrum» (*Regula bullata* XII, 1).

dubbio che viene presto dissolto attraverso la predicazione e l'esempio di Cristo, punto determinante per Francesco. Ma prima ancora, egli si consulta con Chiara¹⁵, Silvestro¹⁶ e altri frati perché sa che, attraverso il consiglio e il supporto degli altri, può conoscere la volontà di Dio e raggiungere la *perfectio evangelica*.

Colta allora la duplice dimensione, contemplativa e apostolica, come realtà non esclusive ma complementari nell'edificazione del Regno di Dio, il Pisano passa poi a presentare Francesco come modello di predicatore perfetto, ispirato da Dio, annunciatore universale e difensore della verità. L'Assisiense attingeva la forza dell'annuncio proprio da Cristo, il quale attraverso la parola attirava le folle a sé per ricondurle poi alla volontà del Padre. Ecco, dunque, che per frate Bartolomeo l'insegnamento delle realtà evangeliche, attraverso la predicazione, scaturisce da una vita profondamente fondata sul Vangelo, capace non soltanto di annunciare con la voce, ma soprattutto di testimoniare con la vita, avendo Cristo Crocifisso come continuo riferimento.

Posto, dunque, che Francesco «ad praedicandum fuit incitatus divina inspiratione et praeostensione interna», il Pisano passa subito a stabilire il secondo punto inerente al suo essere condotto verso la predicazione, ovvero che «inductus fuit papali iussione», in quanto il Signor Papa Innocenzo III nel 1209 «approbavit regulam et de poenitentia praedicanda dedit mandatum, et laicis fratribus omnibus, qui servum Dei fuerant comitati, fecit coronas parvulas fieri, ut verbum Dei libere praedicarent». Infine, come terzo ed ultimo punto, stabilisce che il «beatus Franciscus inductus est in regulae professione ad praedicandum»¹⁷.

Una predicazione semplice, fatta di poche parole, con carattere piuttosto parenetico, desiderosa di annunciare la pace e l'amore di Dio a tutte le

¹⁵ Cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, 466-467.

¹⁶ «Hic beatus frater Silvester adeo perfectionis, sanctitatis et gratiae est effectus, quod loquebatur cum Deo, sicut amicus cum amico, sicut pluries beatus Franciscus est expertus. Ad hunc fratrem Silvestrum stantem in loco de carcere in monte Subasio, beatus Franciscus cum vellet ipse certificari, an ad praedicandum ire deberet vel orationi vacare, misit fratrem Massaeum, ut, quia ipse erat tantae sanctitatis et devotionis, quod statim audiebatur a Domino Iesu Christo, et Spiritus sanctus eum dignum fecerat divino colloquio, propter quod beatus Franciscus magnam devotionem ad eum habebat; cui, cum verba dixisset beati Francisci, statim frater Silvester ad orationem perrexit. Et cum oraret, statim habuit divinum responsum et statim exivit ad fratrem Massaeum dicens: "Haec dicit Dominus, ut dicas fratri Francisco, quod ipsum non solum propter se ipsum vocavit eum, sed ut fructum faciat animarum, et multi per eum lucrentur". Quod edoctus beatus Franciscus eloquio ad praedicandum accessit» (*De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus VIII*, 187-188).

¹⁷ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, 467-468.

genti. La sua indole, caratterizzata dall'annuncio universale, la si trae proprio dalla presentazione, talvolta piuttosto particolareggiata, che il Pisano fa della sua predicazione in diversi luoghi:

[...] beatus Franciscus praedicavit in multis locis [...]: in civitate Assisii [...]; in civitate Perusii [...]; in castro Mevanii [...]; in castro Alviani [...]; in civitate Eugubii [...]; in civitate Castelli [...]; in castro Cisternae, dioecesis Castellanae [...]; in civitate Aretii [...]; in castro sancti Gemini [...]; in civitate Narniensi [...]; in urbe Romana pluries praedicavit [...]; in civitate de Interamne [...]; in civitate Tuscanella [...]; in civitate Senensi [...]; in civitate Gaetae [...]; in civitate Barensi [...]; in castro et loco de Greccio [...]; in civitate Bononiae [...]; in civitate Alexandriae Lombardiae [...]; in Monte Feltro [...]; in Sancto Severino Marchiae Anconitanae [...]; in multis aliis locis Thusciae, Marchiae Anconitanae et Tervisinae, Sclavoniae, Lombardiae, Patrimonii, Campaniae praedicavit et regni Apuliae [...]¹⁸.

In tutti questi luoghi il beato Francesco offriva una parola sigillata da uno stile di vita completamente conforme a quanto annunciava, tanto da essere «libenter auditus et acceptatus». Ma Bartolomeo dice di più: il motivo dell'accoglienza della sua parola proveniva essenzialmente da sei fattori importanti:

1) «beati Francisci praedicationem reddebat authenticam et acceptam primo eius aspectus et conditio»¹⁹: egli, di fatto, come ci ricorda Bonaventura²⁰ e, prima di lui, Tommaso da Celano²¹, sembrava un uomo di un altro mondo, uno che con la mente e il volto sempre rivolti al cielo, si sforzava di attirare tutti verso l'alto²²;

2) «Ipsam beati Francisci praedicationem reddebat gratam hominibus secundo eius sancta vita et perfectio»²³: la sua vita fu perfettissima, infatti «suffragabantur ad haec alia, videlicet mundi contemptus, abnegatio sui, humili-

¹⁸ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* X, 472-479.

¹⁹ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* X, rr. 19-20, 468.

²⁰ Cfr. *Legenda Maior* IV,5, 4. Le fonti agiografiche seguono la divisione interna in verasetti proposta dagli editori di: *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani, e di G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, S. da Campagnola. Apparati di G. Boccali, Medioevo Franciscano. Testi 2, Porziuncola, Assisi 1995.

²¹ Cfr. *Vita beati Francisci* 36; 82.

²² Cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* X, rr. 21-23, 468. Si veda su questo tema: K. ESSER, «Homo alterius saeculi», in *Wissenschaft und Weisheit* 20 (1957) 180-197; A. GHINATO, «San Francesco, l'uomo del futuro», in *Quaderni di spiritualità francescana* 10 (1965) 27-51.

²³ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* X, rr. 38-39, 468.

tas profunda, caritas viscerosa, austeritas vitae, obedientia prompta, pietas viscerosa, amor paupertatis, martyrii fervor, signorum efficacia, et alia quamplura, quae in ipso fuere et vitae eius perfectam et authenticam reddiderunt»²⁴;

3) «Tertio praedicationem beati Francisci hominibus acceptam reddidit eius fervida oratio»²⁵: la preghiera era la sua consolazione e la sua difesa quando si dava all'azione, in quanto, attraverso essa, riponeva in Dio e non tanto in se stesso ogni suo progetto;

4) «Reddebat beati Francisci praedicationem mirabilem et gratiosam quarto eius locutio»²⁶: le sue parole erano ricolme di sana dottrina e non davano spazio all'eleganza della retorica, quanto piuttosto alla profondità del contenuto emergente da una fede salda: così, dunque, «tam dono naturae, cum esset facundissimus, quam Spiritus sancti superventione in ipsum plenissima, locutio eius erat omnibus gratissima»²⁷;

5) «Quinto praedicationem eius reddidit acceptam operatio, quia quae dicebat verbo, prius opere exercebat Christi exemplo, qui coepit facere et docere»: i suggerimenti, che a tal proposito consegnava ai suoi frati, puntavano a valutare maggiormente l'edificazione che scaturisce dall'esempio più che dalle parole²⁸;

6) «Sexto reddebat beati Francisci praedicationem acceptam ipsius sancta conversatio, reverentia et subiectio»²⁹: la sottomissione e l'obbedienza alla Chiesa, anche su questo tema, nascevano da un'indole profondamente umile, tipica di un uomo capace di affidarsi più alla volontà di Dio e della Chiesa che alle proprie forze.

La predicazione di Francesco, poi, era talmente efficace da convertire tutti, fedeli e infedeli, anche oltre i confini italiani³⁰. A buona ragione il

²⁴ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, rr. 4-7, 469.

²⁵ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, rr. 8-9, 469.

²⁶ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, r. 27, 469.

²⁷ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, rr. 2-4, 470.

²⁸ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, rr. 5-6, 470.

²⁹ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana IV, fructus X*, rr. 39-40, 470.

³⁰ La predicazione penitenziale e la missione di fede vengono colte dal Pisano come realtà di un'unica modalità evangelizzatrice. Mentre la prima vuole ravvivare la grazia del battesimo e accrescere il regno di Dio non solo dall'esterno, ma anche dall'interno, la seconda invece punta a portare il nome del Figlio di Dio in quelle terre che non lo hanno mai conosciuto o che lo rinnegano. Queste due realtà, però, sono complementari, ossia mirano al raggiungimento di un unico atteggiamento: l'adesione che giunge fino all'*expropriatio*, al Dio che si è fatto uomo a beneficio dell'intera umanità. Un valido contributo su questo tema si trova in: C. DELCORNO, «Origini della predicazione francescana», in *Francesco d'Assisi e Francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale della SISF (Assisi, 15-17 ottobre 1976)*, Assisi 1977, 127-160.

Pisano lo paragona all'apostolo Paolo: «Fuit similis beato Paulo, fidem catholicam sua et fratrum suorum praedicatione innovando»³¹. Ma c'è di più: «Beatus igitur pater Franciscus praedicationem suam non solum extendit ad fideles et infideles, sed etiam ad carentia ratione, utpote volatilia et aves»³². Una predicazione, pertanto, di dimensione cosmica, a carattere parenetico, che offre esemplarità a tutti i frati Minori: «Sic ergo apparet praefatis de profectu et utilitate quantum ad animas facta, et quae fit per fratres ordinis et [quae] fiet pro futuro»³³.

3. UNA PAROLA CONCLUSIVA

Per concludere e riassumere, ci sembra opportuno riportare il pensiero di Francesco emergente dal suo *Testamentum* circa la venerazione da riservare ai predicatori, o meglio alle parole divine che essi distribuiscono. Afferma il Santo nell'intento di offrire un'indicazione ai suoi *fratres* e non soltanto ad essi: «Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam»³⁴. E poi, sempre nel *Testamentum* rivolgendosi ai predicatori attraverso una proibizione dai toni tassativi, indica di evitare qualsiasi tipo di raccomandazione o privilegio, anche se questi sono finalizzati all'agevolazione dell'esercizio della predicazione: «Precipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia, neque pro alio loco, neque sub specie predicationis [...]»³⁵.

Una predicazione, quella intesa dal Poverello d'Assisi, rivolta ai fedeli e agli infedeli, che risulta essere una delle colonne principali della struttura spirituale del carisma e che la tradizione dell'Ordine ha sempre avuto a cuore. Non a caso, infatti, lo stesso Bartolomeo da Pisa, per confermare quanto dichiarato nella sua opera circa il tema della predicazione, cerca più e più volte di chiamare in causa proprio gli *Scritti* del Santo, soprattutto le due Regole, per evidenziare in quale misura e con quali modalità la

³¹ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* V, *fructus* XXV, rr. 27-28, 292.

³² *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* X, rr. 18-19, 484.

³³ *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 22-23, 564.

³⁴ *Testamentum* 13 (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, r. 39-40, 629). Si veda anche: *Testamentum* 7 (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* IV, *fructus* XII, rr. 32-34, 597).

³⁵ *Testamentum* 25 (cfr. *De Conformitate*, in *Analecta Franciscana* V, *fructus* XXX, rr. 5-6, 360. La citazione non è letterale).

predicazione formasse un *unicum* con il fondatore, il cui *modus* di annunciare il Vangelo non è collegato in modo esclusivo a un'azione specifica, ma implica una forma di essere, tipica di uomini desiderosi di impegnarsi all'edificazione del Regno di Dio, vivendo la penitenza, annunciando la pace e lodando il Creatore.

SOMMARIO

Il tema della predicazione segna una dimensione importante sia nel pensiero di Francesco di Assisi che nelle fonti francescane agiografiche primitive e tardive. Attraverso l'analisi di alcuni passi degli *Scritti* di Francesco e dell'opera *De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, redatta da frate Bartolomeo da Pisa verso la fine del XIV secolo d.C., l'Autore valuta l'importanza del tema della predicazione nella vita e nella missione di Francesco, mettendo a verifica le linee di continuità tra il pensiero del santo assisiato e il pensiero su di lui.

Preaching occupies an important position in the convictions of Francis of Assisi, as it also does in both early and later hagiographic writings in the Franciscan tradition. With this in mind, the author of the above contribution has analysed some passages of Francis' writings, along with others taken from De Conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu, compiled by Brother Bartholomew of Pisa towards the close of 14th century, in an attempt to verify the importance of the role of preaching in the life and mission of Francis. He has accomplished this by comparing the continuity of themes to be found in the legacy of the Seraphic Father, with those which talk about him.

Orlando Todisco

PER UNA NUOVA CITTADINANZA AL SEGUITO DI PAPA FRANCESCO. NELLO SCAMBIO IL DONO

Con l'età contemporanea si ha una vera rivoluzione. Se il capitolo del Novecento totalitario risolve la città di Dio nella città dell'uomo, in nome di una *potestas* che è anche *auctoritas* – è l'assolutizzazione del potere – il capitolo del Novecento democratico emargina la città di Dio, ingombrante per una corretta gestione della città dell'uomo. Il risultato di quest'operazione porta a compimento il passaggio dal 'popolo' ai 'soggetti', dalla 'massa' ai 'singoli', dalla 'volontà generale' alla 'volontà individuale', nel quadro della separazione della *potestas*, che appartiene allo Stato, dall'*auctoritas* che appartiene al cittadino. Ora – ecco l'interrogativo, che soggiace alle seguenti riflessioni – l'*auctoritas*, che il cittadino contemporaneo ha recuperato, quale tratto proprio della democrazia, non ha forse una valenza esclusivamente socio-politico-culturale? Che ne è della sua radice religiosa, che pure ha contribuito alla sua affermazione, attraverso la critica all'assolutizzazione del potere, una critica non innocua o innocente, ma coinvolgente l'esistenza fino all'eroismo? Cos'altro testimoniano i martiri cristiani di ieri e di oggi? Eppure, la *civitas Dei* che, a partire dall'epoca cristiana, ha segnato di sé, assieme alla *civitas hominis*, lo spazio della convivenza nell'Occidente, pare oggi nell'ombra, ritenuta ingombrante. Il processo di secolarizzazione come processo di razionalizzazione si è esaurito davanti all'attuale scenario di scontri frontali di carattere religioso e politico – le incerte primavere arabe ne sono una conferma. Quale il risultato finale? Non il ripristino delle due città – la *civitas Dei* e la *civitas hominis* – ma l'affermazione della sola città dell'uomo, sconcertata e

insieme rassegnata. I movimenti – dall'agnosticismo all'ateismo, al relativismo – sono spie preziose dell'assenza sia della razionalità trascendentale, propria della modernità, e sia della dimensione religiosa, propria della città di Dio, ormai ai margini del dibattito pubblico. Quell'*auctoritas*, che il processo di secolarizzazione ha svuotato di senso religioso, perché non adeguatamente alimentata, non è forse da recuperare per consentire al cittadino di reggere il peso di questa nuova ondata storica? È l'obiettivo di papa Francesco.

1. LA DISSOCIAZIONE TRA POTESTAS E AUCTORITAS E LA DIMENSIONE RELIGIOSA

Con l'età contemporanea ciò che viene prima problematizzato e poi contestato è il principio che ha retto gran parte della storia occidentale – dall'impero alla monarchia, alle varie versioni politiche di segno assolutistico – e cioè, il principio secondo cui a chi detiene la *potestas* spetti anche l'*auctoritas*. La democrazia nasce all'insegna della contestazione di questa identificazione tra capacità progettuale (*auctoritas*) e potenza realizzativa (*potestas*), anzi si fonda sulla loro dissociazione: al cittadino l'*auctoritas*, al potere politico la *potestas*. È una scossa salutare alla storia nel suo insieme. Ormai al centro del palcoscenico si ha un nuovo protagonista, il cittadino, sollecitato a immaginare nuovi assetti morali, sociali, politici, economici... «La nozione che esistono molti valori e che sono incompatibili; l'intera nozione della pluralità, dell'inesauribilità, del carattere imperfetto di tutte le risposte e ordinamenti umani; la nozione che, nell'arte come nella vita, nessuna risposta unica che pretenda perfetta e vera, per motivi di principio, può essere perfetta e vera»¹, tutto ciò segna la distanza dell'epoca contemporanea da tutte le altre, mettendo in evidenza la voglia dell'individuo di emergere e di far valere i suoi diritti.

Ma, il recupero dell'*auctoritas*, dissociata dalla *potestas*, da parte del 'civis' non avrebbe dovuto portare alla riscoperta anche della sua radice religiosa? Non è sufficiente registrare «la tendenza a curare il deficit simbolico del potere attraverso una terapia di ripristino di temi giusnaturalistici i quali però, rimandano agli inevitabili – benché sovente dissimulati – presupposti teologici e metafisici di ogni discorso intorno all'etica. E infatti, non può darsi rivitalizzazione dei *signa* della *potestas* senza attingere alla riserva di senso, in ultima istanza 'sacra', dell'*auctoritas*: la sola in grado di produrre un *augurium-augmentum* di legittimità»². La compre-

¹ I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, Milano 2001, 222.

² G. MARRAMAO, «Sacer\Sanctus\Sanctio», in *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino 2000, 399.

senza della città di Dio nella città dell'uomo ha un suo peso valoriale di grande rilievo sociale. Clifford Geertz asserisce: «una società interamente desacralizzata sarebbe una società completamente depoliticizzata». Con lungimiranza, nel lontano 1907, E. Troeltsch alludeva a una caratteristica ambivalenza dell'idea di Stato nel mondo moderno, da cui derivano correnti di pensiero completamente diverse. «Da un lato, nella sua sovranità, esso è un principio di immanenza [...], è un principio del razionalismo [...]. Dall'altro lato, però, lo Stato moderno non riesce a dimenticare la sua origine dal processo di emancipazione dalla Chiesa, dal supremo potere spirituale-religioso. Esso si è sì sottratto alla sua supremazia, ma ha voluto lasciar sussistere i suoi valori e le sue verità soprasensibili e universali; li ha rimessi sì nelle loro sfere, ma non ha potuto [...] sostituirli con la propria essenza. Resta quindi nello Stato moderno un profondo sentimento della propria insufficienza rispetto a questo mondo spirituale e della propria limitazione rispetto alle cose esteriori e mondane»³. Ora, come risvegliare tale mondo spirituale, se non attraverso la consapevolezza di essere ognuno dono da donare?

2. L'APORIA DELLA DEMOCRAZIA, OVVERO L'OGGETTIVAZIONE DEL SOGGETTO

Ai fini della comprensione di questa tesi, è bene rilevare che la democrazia, garantita dalla dissociazione tra potestas e auctoritas, è segnata dalla logica 'oggettuale' o economicistica, secondo cui il cittadino è proprietario-produttore-consumatore. È il mondo dell'oggettivazione. Ognuno conosce e si dà a conoscere in base a ciò che fa e dice. Cosa sappiamo di noi e dell'altro? di cos'altro ci riteniamo testimoni e proprietari? Il cittadino è colui che dà prova di possedere e gestire in modo fruttuoso ciò che è e ciò che ha. Nel paragrafo 44 de *Il secondo discorso del governo* Locke così enuncia il principio in base al quale il cittadino viene definito: «Il grande fondamento della proprietà, cioè l'uomo è proprietario della sua persona e delle sue azioni o del lavoro di questa stessa persona». Per una qualunque valutazione non disponiamo che del versante oggettuale. Sua traduzione esemplare è lo scambio, quando le parti in causa si ritrovano soddisfatte. È *la messa in opera del principio di ragion sufficiente di ciò che si pone in atto, anima segreta della logica e conferma della nostra razionalità*. La democrazia è il regno della razionalità oggettiva e oggettivante. Sin dalle origini, il cittadino o *polites* è per la democrazia periclea colui che si espone al giudizio dell'agorà – esemplare Socrate, che non si sottrae al processo. L'identificazione del soggetto politico con un modo d'essere

³ E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Napoli 1977, 135 ss.

legale e controllabile rientra tra gli elementi essenziali della concezione occidentale del cittadino. Ma è possibile porre dei confini a questo processo oggettivante?

Ciò che occorre rilevare è che questa logica dell'oggettivazione' del soggetto, sostenuta da una legislazione che disciplina gli scambi, lascia da parte il soggetto in quanto soggetto. A cosa si riduce la conoscenza di sé o dell'altro in base a ciò che si fa e si dice? Se conoscere significa oggettivare ciò che mi si offre, allora il fatto che io pensi questo o quello non equivale al fatto che io pensi per davvero me stesso o che pensi l'altro in quanto soggetto pensante. Ciò che penso è sempre qualcosa di ben distinto da me pensante, sempre altro rispetto al mio io. "Ignore-toi – toi-même", dice Levinas⁴. Kant lo ha dimostrato, e cioè l'io soggettivo è inconoscibile, evocando le due forme apriori di spazio e tempo, attraverso cui passa ogni conoscenza, da intendere come l'oggettivazione di ciò che si conosce. L'io è inconoscibile, per cui è possibile parlare solo di una semplice coscienza che accompagna tutti i concetti, che Kant chiama Io penso o soggetto trascendentale. Il pensiero pensante lo conosco solo come pensiero pensato, dunque come oggetto, mai come pensante o come soggetto. Con il Novecento le scienze si moltiplicano, ma tutte all'insegna dell'oggettivazione. Dunque, è epistemica l'impossibilità a conoscere l'io o il soggetto come soggetto. Il pensiero pensante è inaccessibile, dal momento che, se pensato, diventa oggettivato. Il pensiero del pensiero pensante, di cui Aristotele nella *Metafisica* (A, 9, 104b34), è possibile solo a Dio, a colui cioè che chiude il cerchio.

Questo discorso ha un particolare rigore epistemologico. Tutto ciò che è conosciuto sotto il titolo di Io resterà sempre un oggetto, un 'me', che è precisamente l'opposto (ob-jet) dell'io. *Non si dà un pensante puro che pensi se stesso senza con ciò diventar pensato*. Quando dico 'Io' dico qualcosa che non si lascia oggettivare, che resta aperto come questione, come interrogativo senza soluzione. Il motto d'ordine potrebbe essere: tutto si può conoscere e definire o giudicare, salvo il soggetto come soggetto. Ecco il limite di cui i soggetti della convivenza dovrebbero essere consapevoli, e cioè che è tendenzialmente oggettuale, anche se non sempre oggettiva. Ora, colui che non conosce l'altro come soggetto ma solo come oggetto, non tende forse a sottometterlo a sé? È la piega che prende la convivenza all'insegna dell'oggettività, che la legislazione democratica tende a contenere entro certi limiti, in modo più o meno efficace. Finché la relazione si risolve nei rapporti oggettuali, occorre ammettere che ciò che percepisco e comprendo ha luogo nella mia coscienza, dove tutto ciò trova spazio

⁴ E. LEVINAS, «Notes philosophiques diverses», in R. CALIN, ed., *Carnets de captivité et autres inédits*, I, Paris 2009, 279.

come 'oggetto'. Ora, come percepisco ciò che mi si offre se non uscendo da me – alienandomi a mia volta? La democrazia è lo spazio dell'oggettivazione e insieme lo spazio della consapevolezza che il soggetto non si risolve in tale oggettivazione. Non accedo all'altro in quanto altro, né al mio io in quanto io, ma sempre all'altro in quanto questo o quello. Siamo alla fonte di non poche deviazioni e di significative patologie.

La conoscenza oggettivante è espressione tipica della modernità o, anche, momento essenziale della sua capacità di rappresentazione, che è appunto universale e oggettiva – *lo smarrimento dell'io singolare non è una lacuna della modernità, ma una conseguenza inevitabile della sua epistemologia*. La filosofia moderna ha per centro la rappresentazione, entro cui ha luogo l'oggettivazione. Restando fedele a se stessa, la coscienza s'avvede che non può uscire da sé e tuttavia non è in sé. Sullo sfondo dell'equivalenza tra ente e la sua pensabilità – *ens est quidquid modo est cogitari ac dici potest* – la modernità pone l'accento sulla cogitabilità dell'ente, il quale si offre in quanto pensabile ed è raggiunto in quanto pensato⁵. Il reale non è separabile dalla sua pensabilità; il reale non è senza la sua idea o meglio è nella sua idea. La decisiva conseguenza, che caratterizza la modernità, è che la condizione d'essere dell'ente inteso come oggetto non si decide più entro o attraverso questo ente stesso, ma nello e attraverso lo spirito che lo pensa e pensandolo lo ricostruisce e ricostruendolo lo oggettiva⁶. L'altro non si definisce in sé e per sé, ma sempre attraverso il pensiero che lo conosce concettualizzandolo – e cioè collocandolo entro determinate categorie. L'essere dell'ente è il compendio di quanto riceve dal soggetto che lo pensa: «L'uomo parla della cosa come di ciò che è suo; e tale è l'essere dell'oggetto»⁷. Nominandolo, dà vita all'oggetto. È l'attività creatrice dello spirito. Dando un nome a tutte le cose, il soggetto le oggettiva, o meglio, le ricrea a sua immagine. Adamo secondo la Bibbia dà il nome a tutte le cose.

⁵ Cf. le riflessioni pertinenti di J.-L. MARION, *Certitudes négatives*, Paris 2010, 44.

⁶ Da qui l'infernale paradosso delle relazioni di carattere intimo, all'origine degli amori infelici, e cioè allorché amo, ciò che provo per l'altro viene, in ultima analisi, da me stesso, dalla mia sola coscienza: ciò che chiamo amore dell'altro non porta che su certi vissuti della mia coscienza, provocati dall'altro ma ben distinti e distanti dall'altro. L'altro è la somma dei miei vissuti. Se amo in me l'altro non amo l'altro, ma amo me stesso sotto la maschera dell'altro. Se amo me stesso, amo l'altro in quanto mi ama e dunque in quanto è in me, nel qual caso vien meno l'abbandono all'altro. Il mio amore prevale e si impone. Pur essendo termine dell'intenzionalità, l'altro porta a compimento, senza trasgredire, l'orizzonte della mia intenzionalità, entro cui cade come in una prigione, dorata ma senza finestre.

⁷ J.-L. MARION, *Certitudes négatives*, 46.

Anche ad Eva. Il nome però dato ad Eva è dell'ordine di Adamo, nel senso che appare 'carne della mia carne' (Gen 2,18-24). Dunque, la distinzione da sottolineare è quella tra l'io e l'oggetto, perché ci porta a questa paradossale conclusione: definire l'uomo oggettivandolo è perderne l'umanità soggettiva. Se non si ha coscienza di questo limite – e cioè che il soggetto in quanto soggetto resta sempre fuori o al di qua – si lascia spazio a quel totalitarismo che il secondo Novecento ha sconfitto, ma forse non ancora adeguatamente pensato. Ciò che resta ai margini, ignorato in quanto inoggettivabile, è la soggettività del soggetto nella sua singolarità. La democrazia è sorta a causa dell'esaltazione dell'io singolare e insieme non è interessata a questo aspetto se non in maniera indiretta. È bene evidenziare questa contraddizione, e cioè la democrazia nasce grazie a quell'io che poi trascura, attenta alla sua oggettivazione, ma non alla sua soggettività.

Ora, ai fini di una democrazia compiuta, non bisogna recuperare la soggettività del soggetto e dunque l'altro in quanto altro, dando corpo a una nuova, più umanamente ricca forma di cittadinanza? E in quale contesto è possibile realizzarla? Se è titolare di auctoritas, il cittadino non può affidarsi unicamente alla logica oggettivante e dunque, in ultimo, reificante, della democrazia, quasi che la sua auctoritas si risolva in una giustizia che pareggia in basso tutti. Finché il discorso non va oltre la semplice oggettività, il relativismo, l'agnosticismo, l'ateismo, l'indifferentismo rappresentano l'indole effettiva dell'essere⁸. Quale allora il compito che si impone? O anche, come è possibile riconoscere il cittadino come soggetto?⁹

3. DALL'OGGETTIVAZIONE ALLA SOGGETTIVITÀ DEL SOGGETTO

Se la conoscenza o è oggettivabile o non si dà, dobbiamo ammettere che il soggetto è 'incomprensibile', nel senso che rinvia a ciò che sfugge alla coscienza pensante. Ma cosa sfugge, la razionalità dell'altro, o la libertà? Non è la razionalità, ma la libertà a caratterizzare la soggettività del soggetto, una libertà che è il respiro dell'essere. Quale la sua origine? Il cristiano ritiene che la sua origine è nella libertà divina, grazie alla quale sono, ritrovandomi enigma a me stesso. E allora, quale il volto di questa libertà creativa? È il volto della gratuità, nel senso che potevo non essere e, se sono, la

⁸ Probabilmente dovremmo dubitare della sensatezza di quanti contestano questi orientamenti, a meno che non si metta mano al recupero della civitas Dei, con cui far rinascere quella tensione esistenziale che ci coinvolge aprendo l'orizzonte e dischiudendo altre prospettive.

⁹ *Confessiones* IV, 14, 22; e IV, 4, 9. Cf. J.-L. MARION, *Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin*, Paris 2008.

ragione non è in me, ma in colui che poteva non volermi. Infatti, ognuno di noi è voluto prima che fosse, fuori della logica della giusta proporzione del 'do ut des'. Il soggetto non è uno scambio, è un evento originale. L'uomo non somiglia a niente, neppure a se stesso, perché – nota Agostino – non è creato secondo la specie (*secundum genus*)¹⁰, ma secondo l'immagine di Dio, dunque singolare o meglio ineffabile. La razionalità come potenza oggettivante è funzionale alla dimensione sacra dell'uomo, immerso nella luce di colui che sorpassa ogni luce. Il nucleo della questione è nella categoria della libertà, incategorizzabile, oltre ogni logica. L'uomo è inimmaginabile, poiché è a immagine di Colui che è senza immagini, e dunque non rassomiglia a niente, dal momento che rassomiglia a Dio. Siamo all'origine dell'indefinibilità dell'uomo. Eco di questa tesi, Pascal: «L'homme passe infiniment l'homme»¹¹. E Pico della Mirandola, allorché scrive che l'uomo è «magnum miraculum et admirandum profecto animal», non fa che echeggiare Agostino, per il quale «grande profundum est ipse homo»¹².

Ora, l'oggettivazione di sé, senza resti, non comporta l'appannamento di tale soggettività? Nella Bibbia è detto che Adamo dà un nome a tutte le creature, ma non a se stesso, né a Dio. Che non nomini Dio è comprensibile, ma che non nomini se stesso è strano, a meno che non si sostenga che ciò che vale per Dio valga anche per l'uomo. Ebbene, siamo all'approdo – l'uomo è incomprensibile perché simile a Dio – questo l'asse portante della città di Dio. Trascurare la portata teoretica di questa incomprensibilità significa dare la stura a tutte le forme di manipolazione – teoretiche, politiche, economiche – che in forme disparate portano alla disumanizzazione. Siamo alle radici della modernità antitotalitaria. Ciò che non è immediatamente socializzabile – oggettivabile – è dunque prezioso, con conseguenze politiche e sociali di grande rilievo. *Il limite delle versioni umanistiche* sta nell'assunto che l'uomo pensandosi si definisca e, a partire da questa definizione di sé, possa proseguire la corsa all'infinito. L'uomo non diventa se stesso che andando oltre se stesso. Siamo alla trascendenza del soggetto, non prigioniero d'alcunché.

4. PRIMATO DELL'ALTRO

Il soggetto, dunque, al centro. Ma quale soggetto, l'io o l'altro? Al primo posto l'altro, con il quale sono in dialogo. Essendo un 'ens volitum', colui che mi ha voluto mi precede. Come dice Levinas, la coscienza perde

¹⁰ *Confessiones* XIII, 22, 32.

¹¹ *Pensées*, n. 131 (éd. Lafuma).

¹² *Confessiones* IV, 14, 22.

il primo posto, non mette in discussione, ma è messa in discussione¹³. La coscienza in controcorrente, a prezzo della sua intenzionalità, ascolta o è in ascolto, perché non accede all'altro attraverso il proprio io: è l'altro che mi ha chiamato e che mi chiama. Con la sua presenza, l'altro mette in ombra il mio sguardo come primario e normativo, mi raggiunge e mi denuda, additando il nulla da cui provengo. Questa posizione trova la sua legittimazione nell'assunto che l'io non è il primo venuto, dal momento che non è venuto da sé, e dunque non può essere il riferimento primario del pensare e dell'agire. L'io si riscopre un 'me', in silenzio, sotto l'occhio di colui che l'ha voluto. Nel prendere coscienza di sé, l'io non può non sentire l'obbligazione che lo lega all'altro, senza del quale non sarebbe. Nasce la coscienza morale che interdice alla coscienza di ripiegarsi su se stessa, in quanto coscienza dell'altro da sé. L'altro risulta più originario di me, verso il quale l'obbligazione nasce in me, più che da me, assieme al mio essere, legato al gesto dell'altro, grazie al quale sono, aprendomi alla vita nella pluralità delle sue espressioni.

Ebbene, è questa coscienza dell'altro in quanto altro il canale attraverso cui passa l'onda di senso, che impedisce che l'orizzonte si chiuda o si perda nella nulla. È contro la chiusura dell'orizzonte l'invito di san Paolo a vivere 'come non' (*hos me*), e cioè impedendo che ciò che facciamo esaurisca nella sua oggettività la nostra soggettività¹⁴. È l'altro che tiene aperto l'orizzonte, per cui un qualunque contenuto specifico va vissuto consentendo che passi o si consumi, senza però che trascini con sé il soggetto nella sua soggettività¹⁵. E così in 1 Cor 7,21, con riferimento alla situazione sociale del tempo, leggiamo: «Sei schiavo? Non preoccupartene. Piuttosto 'fa uso' della tua vocazione (*klesis*) di schiavo». Il 'far uso' (*kresai*) è la traduzione del 'come non', con cui viene ribadito che occorre non possedere né farsi possedere da alcunché, cioè vivere la propria vocazione senza affanno, unica via per proteggere la soggettività del soggetto, la 'vita attiva' (Hannah Arendt)¹⁶. È l'agire relazionale che svela noi a noi stessi e

¹³ E. LEVINAS, «Le trace dell'autre», in *Découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris 1974, 195: «La conscience perde sa première place [...]. La visitation consiste à bouleverser l'égoïsme même du Moi, le visage désarçonne l'intentionnalité qui le vise. Il s'agit de la mise en question de la conscience et non pas d'une conscience de la mise en question».

¹⁴ Cf. 1 Cor 7,29.32 dove si invita a possedere come se non (*hos me*) si possedesse, ad aver donna come non la si avesse ...

¹⁵ Il brano paolino si chiude con "passa la figura, il modo d'essere di questo mondo".

¹⁶ H. ARENDT, *Vita activa. La condizione umana*, Milano 2009, 8: «La pluralità è il presupposto dell'azione umana perché noi siamo tutti uguali, cioè umani, ma in modo tale che nessuno è mai identico ad alcun altro che visse, vive o vivrà». L'agire 'come non' non

agli altri, rete che riflette la nostra soggettività. È il volto attivo dell'auctoritas attraverso cui si semina senso – si compiono scelte – umanizzando la convivenza grazie all'attenzione per l'altro in quanto altro. L'abitante della città con molte espressioni spirituali – culturali, artistiche, religiose... – sfugge alla presa soffocante delle leggi, che rispetterà nella loro materialità, ma disattivandole come forza coattiva. Le leggi disciplinano la condotta, non obbligano la coscienza, sicché possiamo conservarle e insieme annullarle – è l'Aufhebung paolina! – per procedere oltre, aprendo altri percorsi. Ma è possibile disattivare e insieme conservare la legge? È proprio del legislatore sospendere, non abolire la legge, e sospendendola indicare lo spazio della sua vigenza e insieme la sua trascendenza – obbedire alla legge da legislatore! È lo stile di chi si lascia investire dall'amore (*agape*) per la crescita dell'umanità, quell'amore che è la 'ricapitulatio' della legge – dice san Paolo – o anche la forza sotterranea dell'auctoritas, di cui il cittadino deve sentirsi titolare e in nome della quale chiamato a purificare le forme della convivenza. Ma tale soggetto come e quando si comporta da soggetto e raggiunge l'altro in quanto soggetto? Di quale tonalità umana devono alimentarsi le azioni perché raggiungano l'altro in quanto altro, dando forma concreta al primato dell'altro in quanto soggetto?

5. CONIUGAZIONE TRA SCAMBIO E DONO

Dunque, quale la logica che deve presiedere a tutte le logiche, in maniera che l'altro sia raggiunto come soggetto, anche quando è lo scambio a sostanziare la relazione? A quale logica affidare il nostro esercizio dell'essere, restando nella città, e cioè nella logica dell'oggettivazione? La risposta è: pur riconoscendo la differenza qualitativa tra logica dello scambio e logica del dono, pare si possa sostenere la loro coniugazione, ispirando la nostra attività alla logica del dono intesa come sorgente originaria dello scambio. Se la conoscenza dell'altro ha luogo attraverso l'abbandono di sé all'altro – è il tema della fiducia o della fides o del foedus¹⁷ – altrimenti

porta alla pigrizia o all'indifferenza. Non abbiamo che questa vita e non si vive che in questo mondo. E qui è da evocare Hannah Arendt, la quale, oltre che parlare del lavoro, funzionale alla vita biologica, parla dell'opera o mondo artificiale e delle azioni, in quanto propriamente umane, con le quali costruiamo relazioni e dunque una rete, con cui si protegge il territorio. È il versante politico dell'esistenza che, grazie alla diversità dei soggetti, si apre e si distende, unico baluardo nel tempo contro le tentazioni totalitarie e dispotiche.

¹⁷ G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000, 107: «La 'fede' è il credito di cui si gode presso qualcuno, in conseguenza del fatto che abbiamo messo in lui la nostra fiducia, gli abbiamo consegnato qualcosa come un pegno con cui ci leghiamo a lui in un rapporto di fedeltà. Per questo la fede è tanto la fiducia che accordia-

si rimane prigionieri del campo dell'autorispecchiamento e dell'oggettivazione, il dono risulta il porta-parola della nostra soggettività all'altro in quanto altro. Il dono non è un caso particolare dello scambio – è altra cosa e ha una diversa logica – e tuttavia può accompagnare lo scambio. Qui siamo o vorremmo porci oltre Mauss, il teorico del sistema del dono di *potlatch*, secondo cui chi dona attende che l'altro risponda a sua volta donando. Il dono è in quest'ipotesi uno scambio che si ignora come tale. Ebbene, a differenza di Mauss, si vorrebbe sostenere che il dono è altra cosa rispetto allo scambio e insieme che è auspicabile la loro coniugazione, nel senso che lo scambio dovrebbe aver luogo con quello stesso spirito o finezza d'animo con cui ha luogo il dono¹⁸, nel qual caso l'oggetto non è senza soggetto e lo scambio senza il dono.

Il dono è anteriore allo scambio, come il soggetto rispetto all'oggetto. Il donare è anteriore al prendere o al barattare, che sono successivi. Infatti, nessuno viene all'essere da sé. Siamo, tutti, ciascuno a suo modo, un dono. Se si esclude la circolarità, occorre ammettere che si è grazie a un altro che, potendo non volerci, ci ha voluto. Il soggetto è l'oggetto dell'altro, che si ritrova soggetto dandosi all'altro in quanto altro. È il recupero del duplice volto – soggetto-oggetto – di ciò che mettiamo in atto. Siamo al cuore della gratuità non messa in ombra dall'oggettività, con un tratto festoso e comunitario. La logica del dono, fondante e originaria, è la via del recupero della soggettività, testimonianza sociale della cittadinanza divina, attraverso la coniugazione di ciò che per lo più è distinto e contrapposto¹⁹. O si pone al centro della convivenza la soggettività del soggetto in quanto non mercificabile o, altrimenti, si apportano dei correttivi, piuttosto irri-

mo a qualcuno – la fede che diamo – che la fiducia di cui godiamo presso qualcuno». È il duplice volto della fides, implicito nella parentela etimologica tra fides e foedus – fiducia e alleanza.

¹⁸ Il discorso prende una piega più radicale se la gratuità viene riportata alla grazia (*charis*), con la quale ha in comune il fatto che sono entrambe sciolte dai vincoli obbligatori della contraprestazione e del comando; ma rispetto alla quale ha in meno quella forza capace di produrre 'salvezza'. «In Paolo la grazia non può essere un ambito particolare accanto a quello dell'obbligazione e della legge: essa non è che la capacità di 'usare' l'intera sfera delle determinazioni e delle prestazioni sociali» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 115).

¹⁹ È in questo contesto che ha senso la coniugazione tra merce e bene, dal momento che ci sono beni che non sono merci e ci sono merci che non sono beni. Sullo sfondo di questa distinzione, occorrerebbe procedere alla diminuzione delle merci che non sono beni e all'aumento dei beni che non sono merci come ai beni che non si possono ottenere che sotto forma di merci, come un computer o una risonanza magnetica. L'accento dovrebbe cadere sui beni che non sono merci né si possono ottenere sotto forma di merci, come l'aver rapporti positivi con gli altri, la creatività, l'amore, la solidarietà. In ogni caso, occorrerebbe far sì che ogni merce venga scambiata come si scambia un bene.

levanti, alla logica dello scambio. Il che comporta il recupero del carattere sorgivo, originario, del dono, non solo anteriore allo scambio, ma, al pari del soggetto, inoggettivabile. Ed è inoggettivabile, perché il dono non è una proprietà tra tante, ma il senso o la qualità del tutto; non è un oggetto, dal momento che va alla ricerca dell'oggetto per prender forma. Il dono va ben oltre la cosa donata, perché precede la cosa e per questo la eccede. È la traccia della nostra soggettività inoggettivabile, nel senso che doniamo senza 'perché oggettivabile', in linea con il nostro essere-senza-perché, pensato e voluto prima che fosse. Siamo all'inoggettività del soggetto. La cosa, infatti, funge da tramite per qualcos'altro, ben oltre la cosa donata. Ed è qui che si iscrive il ruolo insostituibile del soggetto, il quale, nel dare ciò che deve, partecipa alla vita soggettiva del beneficiario e *alle sue difficoltà, donando ciò che pur deve*. È la via che viene intrapresa dal soggetto che scambia con l'altro una cosa che entrambi dovrebbero percepire come merce e insieme come dono, e dunque propriamente umana.

Non è facile scuotere il pilastro della logica dello scambio, sullo sfondo della persuasione che proprietario, consumatore e cittadino si identifichino. Se non si procede alla contestazione di questa tesi, ridimensionandone la pretesa di coprire per intero il campo, si resta prigionieri della logica dello scambio, modello della giustizia commutativa, con tutte le inevitabili violazioni. Si fa spazio all'altro in quanto altro da sé²⁰, se si mette in discussione il carattere prioritario della logica dello scambio o della mercificazione, mettendo al centro l'altro in quanto soggetto, caricando lo scambio del senso del dono. Due città – dono e scambio – insieme, nell'unica città, quella di tutti e di tutti i giorni. Si pensi al dono della vita, sottratta alla logica della vendita – nel circuito dello scambio, diventerebbe merce, cosa tra cose, dipendente e funzionale a qualcos'altro. Si pensi alla 'natura' nel suo insieme – l'Eden di cui parla il libro della Genesi – cifra della gratuità: acqua, aria, luce..., e di tutte le fonti non rinnovabili. Non sono elementi di scambio, perché non si danno forme equivalenti di compensazione. Siamo alla logica del dono da scoprire entro la logica dello scambio. Sono doni che come tali andrebbero considerati, non dunque merci da inserire nel ciclo economico barattandole, o politicizzandole. Il logos dell'eco-logia non è prioritariamente il logos dello scambio e della proporzione, ma il logos della gratuità. Ciò che la natura offre andrebbe accolto e utilizzato come accade con i doni, con rispetto e senza sprechi,

²⁰ Con riferimento all'avvenimento di Assisi 1986 – l'incontro religioso tra le religioni – G. Ruggieri scrive: «L'inquadramento di questo fatto dentro una teoria dei rapporti tra le grandi narrazioni religiose dell'umanità resta da fare. A mio avviso tutte le teologie del dialogo interreligioso restano inadeguate per comprendere la ricchezza di quel gesto stesso» (*Ritrovare il concilio*, Torino 2012, 110).

nel quadro della coniugazione delle due città – dono e scambio – nell'unica città.

Ora, quale la premessa perché sorga e si affermi questa coniugazione? La premessa è costituita dalla concezione dell'essere secondo la logica della gratuità, da tradurre in termini di dono e di merce, non l'una senza l'altro, o meglio l'uno nell'altra. In effetti, noi viviamo donando, senza rendercene conto, nel senso che doniamo senza portarne il conto. Si pensi a ciò che accade in famiglia, dove prevale il dono sullo scambio, come nella sfera amicale o in altri ambiti, dove la logica economica del 'do ut des' è appena sfiorata. Il prototipo da tener presente è il doppio gioco che ha luogo all'interno di ciascuno, e cioè il ruolo di padrone e di servo, o anche del padrone nel servo e del servo nel padrone o del suddito nel legislatore e del legislatore nel suddito.

Intesa come anima della necessità, la gratuità comporta che ciò che si fa e non si può non fare venga fatto come se si trattasse di ciò che vogliamo fare, con quella sensibilità oblativa che qualifica l'evento, legato alle funzioni che siamo chiamati a svolgere e insieme espressione della nostra soggettività. Il dono anima dello scambio. Non si tratta di mescolare due logiche, ma di porre l'una a nutrimento dell'altra. Il che comporta un innalzamento del rapporto, grazie al rispetto della pluridimensionalità dell'essere e del con-vivere e insieme l'accentuazione di una logica – quella del dono – capace di dare un tono singolare a tutte le altre, ridimensionandone il ruolo, senza indebolirne il rigore. *Si tratta di dar corso a un'altra forma di cittadinanza, dove la soggettività del soggetto ritorni a occupare il primo posto.* Il cittadino non è il proprietario-produttore-consumatore e dunque oggetto o merce, ma *civis regni futuri*. Qui si tratta di dar corpo a una cittadinanza di segno creativo di carattere oblativo, che consenta di vivere e attenersi alla logica vigente e insieme di distanziarsene, non tradendola, ma appunto inserendola in altri orizzonti – musica, poesia, letteratura, preghiera. Si vada, a mo' di esemplificazione, alla *Lettera a Diogneto*, secondo cui occorre attenersi ai costumi di tutti e insieme non ritenerli assoluti; vivere nelle città ma senza chiudersi tra le sue mura, con la chiara allusione a una fonte che carica il dato di un respiro nuovo; o alla *Regola* di san Francesco ove si legge che occorre 'andare tra i saraceni' e vivere come 'advenae et peregrini', contaminando la logica dello scambio con la logica del dono. Si tratta di uno stile che, grazie al dono, vede il soggetto aprirsi all'altro in quanto soggetto²¹.

²¹ «La logica del dono, più che la logica dello spirito – scrive Bonaventura –, mette in luce la relazione (dicitur relative). Infatti, la relazione appare maggiormente nel nome di 'dono' che nel nome di 'spirito' (sed tamen relatio magis apparet in hoc nomine donum quam in hoc nomine spiritus), perché il dono connota sempre la relazione a un donatore,

6. CONCLUSIONE: NUOVA CITTADINANZA?

Per cogliere le implicazioni esistenziali dell'approdo della postmodernità – l'*auctoritas* spetta ai cittadini, autentica fonte di senso e di legittimazione del potere politico – non si può trascurare il ruolo decisivo del cristianesimo, che da sempre ha avvocato a sé l'*auctoritas*, fonte di una nuova forma di cittadinanza, secondo la testimonianza degli Atti degli Apostoli²². Il potere politico – potestas – risulta privo di *auctoritas*, propria del cittadino della civitas Dei, il quale, per questo, non è 'subditus' o passivo, ma protagonista della vita politica – *auctor civitatis*. Se questo è vero, quale l'alimento perché questa 'auctoritas' non si lasci assorbire dalla potestas, o meglio, quale la prospettiva da salvaguardare perché il cittadino non si ritrovi 'oggettivato', servo della potestas – o semplice esecutore – sotto la maschera di un apparente protagonismo? La risposta è nella riscoperta della civitas Dei, quale spazio formativo della coscienza alla logica della gratuità, significativa espressione di libertà creativa. La civitas Dei, fonte e custode di questa prospettiva, consente al cristiano di riconoscersi cittadino, non suddito della civitas hominis, con un atteggiamento non possessivo, ma oblativo, di servizio, non di dominio, con un ruolo critico nei riguardi degli assoluti terrestri. In fondo, si tratta di recuperare la gratuità dell'essere, espressa dal *Cantico delle creature*. Prima che di Francesco, quel cantico è delle stesse creature, assieme alle quali e attraverso le quali il poverello di Assisi eleva il suo inno di ringraziamento²³.

Oltre che dall'altro, che ci ha chiamati all'essere, noi siamo attesi da quanti aspettano la redenzione dalle forme di ingiustizia, da cui sono stati sopraffatti. Dunque, siamo doppiamente voluti. Non siamo in un paese straniero e indifferente. Siamo attesi finanche dai morti, come ha scritto Benjamin²⁴, «investiti dalle generazioni passate della responsabilità non già di custodire utopicamente una speranza o un'aspettativa, bensì di intraprendere un'azione messianica. Una volta ritrascritta come un balena-

mentre 'spirito' non connota alcunché (quia donum semper dicit respectum ad dantem, spiritus autem non). Per questo, dono può essere preso in modo assoluto (immo potest accipi absolute)» (*I Sent.* d. 18, a. u., q. 2, concl. [I, 325b]). Il riferimento non è solo a ciò che si dona ma anche e principalmente al soggetto che si dona attraverso ciò che dona.

²² M. RUGGENINI, ed., *Democrazie e religioni*, Roma 2012; P. BETTILOLO - G. FILORAMO, ed., *Il dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Brescia 2002.

²³ M. CACCIARI, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Milano 2012, 39: «Egli (Francesco) canta ascoltando il canto delle creature. È una nuova ontologia. La natura tutta appare capax Dei. Non la lodiamo semplicemente in quanto creata 'buona' da Dio, ma in quanto l'ascoltiamo lodare».

²⁴ W. BENJAMIN, *Sul concetto di storia*, Torino 1997.

re nell'attimo del pericolo del passato non risarcito degli oppressi, delle vittime, dei senza-nome, l'idea benjaminiana di redenzione viene pertanto a convergere con il sentimento che 'neppure i morti saranno al sicuro dal nemico': se quel nemico continuerà ancora a vincere»²⁵. E quale la via maestra per uscire da questo ingorgo conflittuale e distruttivo, a vari livelli e da molte angolazioni, se non la via della gratuità, trasformando lo scambio in dono?

Si pensi alle culture e alle civiltà, intese più come storicizzazione dei diritti dei popoli che come forma provvisoria e dinamica del riconoscimento intersoggettivo alla luce della logica oblativa. L'accentuazione oltre misura dell'identità collettiva, come la pretesa incomparabilità delle culture e dunque il multiculturalismo, la stessa identità dell'io, hanno luogo su uno sfondo implicitamente conflittuale. Si tratta della «reificazione dei contesti socioculturali, trattando le culture come entità statiche, fattispecie storico-naturali, anziché come processi, dinamiche relazionali in costante trasformazione. Ma da qui anche l'inevitabile contrappasso, per cui la stessa nozione di 'comunità' – ridotta a monade o ad autoconsistenza insulare – finisce per assumere gli stessi connotati atomistici dell'individuo liberale»²⁶. È venuta meno la flessibilità del dono all'interno delle culture, come all'interno di ogni singola cultura, in nome di una verità che tiene insieme e irrigidisce i suoi interlocutori.

La difficoltà di condividere tale prospettiva la si percepisce rilevando che l'Alleanza di Dio con il popolo d'Israele è stata per lo più intesa nei termini dello scambio o del 'do ut des', in una sorta di oggettivazione generalizzata. Che al centro della storia della salvezza ci sia la Croce è sintomatico della cristallizzazione razionale della Torah e dunque dell'arduità del passaggio dalla verità sostantiva alla verità come forma espressiva della forza coesiva della comunità - il cui culmine sta nell'amore dei nemici. La tentazione porta a irrigidire la verità, quasi sia possibile recintarla o perimetrarne il contenuto. Dove riporre il motivo ultimo di tutto ciò se non nella difficoltà a condividere l'idea che l'essere è dono che lo scambio riveste ma non mortifica, moltiplica senza appiattire?²⁷ Non poche teologie della redenzione sono rimaste vittime della logica della proporzione, propria della vita commerciale. I problemi della grazia, della libertà, della visione beatifica talvolta vengono posti ancora nell'ottica della giustizia commutativa. La logica del dono pare ancora estranea alla logica del pen-

²⁵ G. MARRAMAO, «Messianismo. Walter Benjamin e noi», in *La passione del presente*, Torino 2008, 129.

²⁶ G. MARRAMAO, «Identità. Questioni teoretiche», in *La passione del presente*, 65.

²⁷ Cf. quanto ho scritto in *La libertà creativa. La modernità del pensare francescano*, Padova 2010.

sare, quasi che il carattere gratuito del comportamento non trascenda, ma violi il comportamento razionale e dunque non possa svolgere la funzione di anima ispiratrice della convivenza democratica. È improcrastinabile aprire le porte della civitas Dei alle 'narrazioni fondative dell'umanità'²⁸, per attivare un rapporto dialogale con la civitas hominis, mettendo in campo la logica oblativa, e sottrarre il messaggio cristiano alla rigidità di una razionalità definita e monodimensionale. Il che comporta una sorta di ripensamento delle radici dell'essere, che fanno del fidelis un civis, non un subditus, della città dell'uomo, e cioè il testimone di una rinnovata coniugazione di dono e scambio, di oggettivazione e soggettività, quale rinnovata forma di cittadinanza.

SOMMARIO

Un qualunque tentativo di rinnovata convivenza non può non partire dalla consapevolezza che la situazione contemporanea è qualificata da nuove strutture conoscitive, assiologiche, epistemologiche, etiche e politiche, nel cui nome la civitas Dei è stata esiliata dalla civitas hominis. Ebbene, i francescani, abitatori della civitas Dei, vogliono essere i primi inquilini della nuova civitas hominis, non più chiusa in una presunta autosufficienza. A tale scopo si fanno interpreti di una nuova logica, non dominatoria ma oblativa, non possessiva ma creativa, propria di chi interpreta la vita come forma di ringraziamento per essere al mondo senza alcun merito, in radicale gratuità. I francescani propongono il rinnovamento della rete sociale ponendo al centro il soggetto in quanto dona in libertà e donando suscita nell'altro la gioia di dare a sua volta. È il volto del cittadino che, vivendo secondo la civitas Dei, stringe un rapporto creativo con la civitas hominis, con l'obiettivo di realizzare la difficile comunione tra merce, propria della civitas hominis, e dono, proprio della civitas Dei. Scambiare donando e donare scambiando: è quanto papa Francesco pare proponga in linea con le suggestioni più profonde della spiritualità francescana.

Any attempt towards a renewal of communal life can only take its cue from the knowledge that the present-day situation is defined by new structures: cognitive, axiological, epistemological, ethical and political. And that the concept

²⁸ G. RUGGERI, *Ritrovare il concilio*, 101, dove si legge che il Concilio ha aperto la narrazione cristiana del messia Gesù alle grandi narrazioni, a cominciare da quella ebraica dell'elezione di un popolo che si ritiene discendente di Abramo; a quella islamica, vedica, buddista... a quella della modernità occidentale.

of civitas Dei has been firmly banished by the civitas hominis. This said, the Franciscans, living as they do in the civitas Dei, are firmly determined to be the first dwellers of the new civitas hominis, which is no longer to be relegated to a supposedly autonomous alterity. To gain this end, they are promoting an alternative way of reasoning: no longer one of domination but rather of oblation, not possessive but creative. This is a characteristic of people who understand life as an act of thanksgiving for the fact that they are present in this world, albeit not due to any merit on their part. It is the concept of radical gratuity. The proposal which the Franciscans put forward is the renewal of the social network by placing in the very centre Man, he who freely gives, and in so doing provokes his neighbour to experience, in his turn, the joy of giving. This is the figure of the citizen of this world who – living in accordance with the civitas Dei – establishes a creative relationship with the civitas hominis, in order to overcome that difficult communion between objects, distinctive of the civitas hominis, and gifts freely given, characteristic of the civitas Dei. To exchange gifts freely and to render in exchange: this seems to be the proposal put forward by pope Francis, and it is fully in line with the deepest convictions of Franciscan spirituality.

Giovanni Spagnolo

PADRE FAUSTINO DA CANICATTÌ (1914-1983) L'ARTE DI EDUCARE

Tra le sfide più impegnative e profetiche, che hanno caratterizzato il pontificato di Benedetto XVI, sarà certamente ricordata quella relativa alla cosiddetta “emergenza educativa” che investe e coinvolge il nostro universo culturale nell’epoca della globalizzazione¹. Fondamentale, in questa sfida, rimane la figura e la credibilità dell’educatore che deve essere «un testimone della verità, della bellezza e del bene, cosciente che la propria umanità è insieme ricchezza e limite. Ciò lo rende umile e in continua ricerca. Educa chi è capace di dare ragione della speranza che lo anima ed è sospinto dal desiderio di trasmetterla. La passione educativa è una vocazione, che si manifesta come un’arte sapienziale acquisita nel tempo attraverso un’esperienza maturata alla scuola di altri maestri»².

L’*identikit* dell’educatore, abbozzato in questo documento pastorale della Chiesa italiana, ci offre l’occasione di rivisitare lo stile sapienziale di

¹ Sull’emergenza educativa cf. BENEDETTO XVI, *Lettera del 21 gennaio 2008 alla diocesi e alla città di Roma*; COMITATO PER IL PROGETTO CULTURALE DELLA CEI, *La sfida educativa. Rapporto-proposta sull’educazione*, Bari-Roma 2009; CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo. Orientamenti pastorali dell’Episcopato italiano per il decennio 2010-2020*. Per una presentazione complessiva dell’insegnamento di Benedetto XVI sul tema dell’educazione, cf. D. PETTI, *Dialogo sull’educazione con Papa Benedetto XVI*, Città del Vaticano 2011; G. AMBROSIO, *L’emergenza educativa in Italia*, relazione al Convegno Nazionale Con-Federex, Fiesole, 21 maggio 2012, in www.fidae.it/AreaLibera/AreaTematiche/Progetto.

² Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Educare alla vita buona del Vangelo*, n. 29.

un frate cappuccino della provincia palermitana che ha speso tutta la sua vita nell'arte dell'educare, prospettando itinerari che, nell'immediato post Concilio Vaticano II e nei travagli della contestazione del '68, che non aveva risparmiato i conventi, potevano apparire "rivoluzionari". Si tratta del padre Faustino (Vincenzo Rizzo) da Canicattì che ha chiuso la sua giornata terrena nell'Infermeria del convento di Palermo il 30 giugno 1983 e le cui coordinate biografiche sono riassunte nella scheda, necessariamente schematica, del *Necrologio della Provincia*³.

Padre Faustino era approdato agli studi filosofici dopo un tentativo fallito di percorrere studi adeguati alla sua propensione naturale per l'arte e la pittura che lo accompagnerà del resto per tutta la vita, come riflesso nel suo modo di porsi di fronte all'ordine e alla bellezza⁴. Tuttavia, l'aspet-

³ «Nacque a Canicattì (AG) il 5/11/1914; vestì l'abito cappuccino il 21/09/1932; fece la professione temporanea il 27/09/1933 e quella perpetua il 4/10/1936; fu ordinato presbitero il 30/06/1940. Laureato in Filosofia alla Gregoriana. Fu cappellano ospedaliero al "Sanatorio Ingrassia", predicatore, professore, confessore prudente e zelante direttore di anime. Direttore dei chierici; guardiano e due volte Definitore. Incline al disegno e alla pittura, incluse nell'insegnamento della Filosofia lo studio dell'Estetica, preparando molte cartelle per la storia dell'arte. Indirizzò pure i suoi giovani allo studio della Storia delle Religioni, di cui lasciò vari appunti. Accolse con gioia il Concilio Vaticano II e si fece promotore entusiasta del rinnovamento conciliare, con discrezione e attenzione. Uomo di preghiera, povero, sempre pronto al sorriso, seppe santificarsi vivendo la sua lunga sofferenza in unione con il Signore. Da bibliotecario di Palermo, compilò ben 20.000 schede, aggiornando di continuo la biblioteca. È sepolto nella cappella dei frati nel cimitero dei Cappuccini di Palermo» (*Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo 1960-2010*, Curia Provinciale dei Frati Minori Cappuccini, Palermo 2011, 96). Purtroppo di padre Faustino rimangono soltanto alcune dispense e appunti, custoditi oggi presso la Biblioteca provinciale dei Cappuccini di Palermo o in possesso di suoi ex alunni. Dalle ricerche da noi effettuate, questi sono i titoli della bibliografia di padre Faustino che abbiamo potuto reperire: *Etica*, pp. 120 [senza data]; *Storia della filosofia – I – Il pensiero antico*, 26 febbraio 1958 (pp. 359); *Storia della filosofia – II – Il pensiero medievale*, pp. 224; *Corso di pedagogia per gli alunni dello studio filosofico cappuccino di Sicilia*, Palermo, 1958-1959; *Videte vocationem vestram. Serie di conferenze spirituali agli studenti cappuccini di filosofia e teologia*, Palermo-Castelvetrano, 1962-1964, pp. 24; *Accostamenti*, dicembre 1965 [sulla vita religiosa nel rinnovamento conciliare], pp. 52.

⁴ P. Faustino ricevette l'ordinazione sacerdotale il 30 giugno del 1940 assieme ad altri sei confratelli: Vigilio da Palermo, Fedele da S. Biagio Platani, Pio da Salemi, Urbano da Monreale, Luigi da Caccamo (l'unico ancora vivente) ed Arsenio da Corfù, un numero di presbiteri davvero nutrito per la Provincia cappuccina di Palermo. Il 15 aprile 1946 p. Faustino difese la sua dissertazione di laurea alla Pontificia Università Gregoriana di Roma dove era arrivato dopo che gli era stato impossibile iscriversi all'Istituto delle Belle Arti di Palermo. Anche se i Superiori riconoscono che egli aveva una speciale tendenza per la pittura, frequentare l'Istituto di Belle Arti non era considerato, a quei tempi, *politically correct* per un frate cap-

to preminente che l'ha consegnato alla memoria e alla gratitudine di quanti l'hanno avuto come "direttore" e insegnante riguarda l'esercizio della sua arte di educare che in qualche modo lo avvicinava, nella sua semplice ieraticità, ai pensatori antichi. Come già per il filosofo Socrate, infatti, anche quella di Faustino era «una professione di maieutica, vale a dire la tecnica di far nascere i bambini, il mestiere delle levatrici: come queste ultime facevano partorire le menti, rivelando verità semplici e ignote. Il suo metodo consisteva nella domanda apparentemente ingenua che faceva emergere le contraddizioni degli interlocutori e li obbligava a riconoscere la verità. I contenuti del suo insegnamento si basavano sulla valorizzazione dell'individuo come essere capace di trovare da solo la legge morale cui ispirare la propria condotta, indipendentemente dalle tradizioni e dai valori religiosi trasmessi dagli antichi. Socrate non invitava certo i giovani a disobbedire alle leggi e il suo non era un messaggio dirompente [...]. I suoi insegnamenti erano altamente morali: la ricerca del bene, il rifiuto dell'ingiustizia, la condanna delle ricchezze e dell'avidità. Egli però rivendicava la priorità dei doveri verso la propria anima rispetto a quelli verso la collettività»⁵. Questa descrizione del filosofo classico può fare da sfondo e da guida alla lettura delle varie testimonianze

puccino. Il dottorato fu conseguito con la notazione "magna cum laude probatus". Tuttavia p. Faustino non venne dichiarato "Doctor vero in Philosophia" perché non pubblicò la sua dissertazione dottorale (cf. documento originale della Pontificia Università Gregoriana in: *Archivio provinciale dei cappuccini*, Palermo). Del periodo "romano" di Faustino sono conservate tre lettere manoscritte indirizzate al ministro provinciale Deodato da Bivona, datate rispettivamente "Roma 29 ottobre 1945; Roma 16 gennaio 1946; Roma 28 febbraio 1946" nelle quali egli informa dettagliatamente il Superiore dell'andamento dei suoi studi. Leggendo le tre lettere, tra le pieghe dei riferimenti concreti a fatti e situazioni, emergono limpide la delicatezza d'animo e l'umiltà di Faustino. Riportiamo, per brevità, la chiusa delle lettere: «Fiducioso nella sua Bontà paterna, sebbene io non la meriti attendo la sua benedizione. Intanto le bacio umilmente la sacra destra. P. Faustino da Canicattì» (29 ottobre 1945); «Benedica questi miei ultimi sforzi perché siano coronati dalla soddisfazione dei miei Superiori i quali ne hanno tutto il diritto. Le bacio la sacra destra insieme ai miei compagni coi quali condivido buona salute, fraternità e armonia. Suo umilissimo figlio in Xto e S. Francesco P. Faustino» (16 gennaio 1946); «Mi benedica insieme ai compagni che hanno lavorato più intensamente in questi giorni per gli esami semestrali. Suo figlio in Xto e S. F. P. Faustino da Canicattì» (28 febbraio 1946). Vedi testo completo delle lettere in: *Archivio provinciale dei cappuccini*, Palermo. Su Deodato da Bivona (Costa Salvatore, 1892-1964), tra i più autorevoli "lettori" della Provincia per la sua straordinaria competenza nel diritto canonico e nella morale, cf. GANDOLFO DA POLIZZI GENEROSA, *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo*, Curia Provinciale dei Frati Minori Cappuccini, Palermo 1968, 238.

⁵ Cf. DE CORRADI - GIARDINA - GREGORI, *Profili di storia antica e medievale*, vol. A, Bari 2007, 234.

che alcuni discepoli del maestro Faustino hanno offerto, in un primo tentativo di abbozzare un profilo biografico dell'educatore cappuccino, descrivendo il suo abito esistenziale.

Facendo riferimento alla nostalgia delle origini francescane, potremmo dare a queste testimonianze, decantate nel tempo, il valore e il sapore del ricordo umile e grato del *nos qui cum eo fuimus*⁶. Dall'insieme di queste testimonianze emergono diverse indicazioni circa gli indicatori da seguire per tentare di tracciare il profilo di Faustino, che di volta in volta viene indicato e individuato come *voce profetica, il direttore, il frate cappuccino, il professore, l'uomo, il padre* le cui virtù, vestite di umiltà e povertà, costituiscono il comune denominatore della sua parabola biografica.

Già subito dopo la sua morte fra Calogero Peri, ora vescovo di Caltagirone, ha sottolineato: «È venuta a mancare una *voce profetica* ed ognuno si chiede: Chissà fino a quando? Un profeta vero, di quelli che soffrono in prima persona il travaglio di ciò che ancora non ha visto la luce. Solo adesso possiamo dire, in tutta verità, che non è mai stato in ritardo sul tempo e le trasformazioni storiche e culturali. Solo il rispetto che aveva per il ritmo e la maturità degli altri, lo spingeva a sacrificare consapevolmente la sua prospettiva *in attesa*»⁷.

«Profeta?» - si chiede fra Domenico Spatola - «Certamente lo fu nel senso più classico ed etimologico del termine, per i valori e gli ideali di libertà interiore intravisti e inculcati a quanti vollero essere suoi discepoli. In controtendenza, e perciò pochi numerosi, perché non tutti vollero o seppero volare alto, come egli seppe fare, e spesso in solitudine. Dotato di

⁶ Il riferimento è a R. MANSELLI, *“Nos qui cum eo fuimus”*. Contributo alla questione francescana, Roma 1980. In questa biografia del Poverello il prof. Manselli procedeva all'analisi di un copioso corpus di pericopi contenenti il testo «*nos qui cum eo fuimus*» («noi che fummo insieme a lui»), attraverso i quali colse una diversa immagine di san Francesco fortemente emarginato nella sua comunità negli ultimi anni della sua vita. Abbiamo raggruppato le testimonianze raccolte “per categoria”. *Vescovi Cappuccini*: Francesco Papamanolis, Vescovo di Syros, Milos e Santorini - Amministratore Apostolico di Creta - Presidente della Conferenza Episcopale Greca (Giorgio da Syros); Ioannis Spiteris, arcivescovo di Corfù, Zante e Cefalonia, amministratore apostolico di Tessalonica (Anastasio da Corfù); Calogero Peri, vescovo di Caltagirone; Dom Ildebrando Scicolone, Abate Benedettino; *Frați Cappuccini*: Ernesto Firrerà (Ernesto da Casteltermeni), Piergiovanni Di Franza (Piergiovanni da Castronovo), Domenico Agnetta (Ignazio da Palermo), Domenico Spatola (Deodato da Palermo), Giovanni Spagnolo (Germano da S. Caterina Villarmosa). *Ex alunni*: Salvatore Aguegi (già Agatangelo da Salemi), Gioacchino Riccobono (già Paolo da Palermo). *Parenti*: lettera a Raimondo Rizzo (nipote di p. Faustino).

⁷ C. PERI, «Padre Faustino Rizzo. Una voce profetica (1914-1983)», *Fiamma Serafica*, n. 4 (1983), 139.

forte spirito critico, padre Faustino amò il Concilio e ne intuì per il suo tempo insieme alla necessità la sua lungimiranza»⁸.

Per Salvatore Agueci, Faustino fu «profeta e uomo lungimirante di quei valori di libertà da lui vissuti e inculcati nei suoi allievi, antesignano in ogni cosa, uomo dei grandi voli pindarici e, anche quando gli altri confratelli non erano capaci di farlo o di capirlo, perché forse incapaci, lui si librò sopra le cose e le considerazioni contingenti»⁹. Come tutti i profeti, anche Faustino sperimentò nella più totale solitudine il peso di quel «un profeta non è disprezzato se non nella sua patria e in casa sua» (Mt 13, 57), già vissuto da Gesù, considerandolo come il prezzo da pagare per il suo servizio alla verità dell'uomo, nel suo compito di educatore.

La statura morale dell'uomo padre Faustino viene descritta e sintetizzata dall'arcivescovo Ioannis Spiteris che, da studente, lo ebbe come professore ed educatore: «Senza voler offendere nessuno, credo che padre Faustino, tra le persone che io ho conosciuto nei miei anni passati tra i Cappuccini della Provincia di Palermo, sia stato l'uomo più intelligente, più brillante, più scientificamente preparato nella sua materia, più convincente nei suoi argomenti, più piacevole e arguto nelle conversazioni, più coraggioso e più progressista nelle sue opinioni, ma nel contempo più umile, più umano, più delicato nei suoi contatti con gli altri»¹⁰.

Fra Ernesto Giuseppe Firrera ha fissato nella sua mente il primo incontro con padre Faustino: «Il primo impatto è quello che lascia il segno. Ricordo questa figura di cappuccino semplice, elegante, il saio ben messo, tutto sorridente, che si affacciò dalla finestra della scala che dal primo piano porta al secondo piano (lato infermeria). Eravamo nel mese di ottobre del 1960, subito dopo la solennità del Serafico Padre S. Francesco. Un modo di presentarsi semplice, affabile, sorridente. Immaginarsi la meraviglia di noi, ancora novizi, nell'apprendere che era il prof. di Filosofia»¹¹.

Al di sopra di ogni altro aspetto, di padre Faustino è rimasto nella mente e nel cuore dei suoi discepoli quel suo essere profondamente, e a tempo pieno, «direttore» come si diceva allora e «professore», due aspetti che in lui si fondevano semplicemente, tenuti insieme dal suo particolare carisma di

⁸ Testimonianza scritta di fra Domenico Spatola [titolo: *“colligite fragmenta, ne pereant”*. In memoria di padre Faustino Rizzo, frate cappuccino, già pubblicato nel foglio *“La voce della tua parrocchia “S. Maria della Pace” Frati Minori Cappuccini di Palermo*.

⁹ Testimonianza scritta di Salvatore Agueci [titolo: *Padre Faustino, al secolo Vincenzo Rizzo, cappuccino. “Raccogliete i pezzi avanzati perché nulla vada perduto”* (Gv 6, 12)].

¹⁰ Testimonianza scritta di mons. Ioannis Spiteris [titolo: *Testimonianza per padre Faustino*].

¹¹ Testimonianza scritta di fra Ernesto Giuseppe Firrera [titolo: *“Raccogliete i pezzi avanzati perché nulla vada perduto”* (Gv 6, 12). Ricordando il m.r.p. Faustino Vincenzo Rizzo, per tutti noi: *Faustineddu*].

educatore *tout court*. Tutte le testimonianze raccolte declinano le modalità percepite di questa straordinaria arte in cui Faustino era naturalmente maestro: l'arte di educare, appunto, sempre teso ad insegnare il superamento di una modesta visione di felicità che annulla la domanda di senso e si limita a riconoscere e a esplicitare le proprie capacità, provocando crisi salutari.

Scrivono mons. Francesco Papamanolis, che ebbe Faustino come professore di filosofia negli anni 1955-1958: «Il ricordo più forte che ho di lui è il suo rispetto per noi studenti. Era impressionante il modo rispettoso con il quale ci parlava. Non ho sentito mai dalla sua bocca una sola parola che potesse essere offensiva o umiliante per noi. Era il nostro professore, ma anche il nostro confidente, con lui potevamo dire tutto, parlare da amico, tra noi lo chiamavano *Faustineddu*¹². A scuola ci esaminava non domandando ma conversando, e questo perché temeva che non sapessimo rispondere alle sue domande e ci sentissimo umiliati davanti agli altri»¹³.

L'arcivescovo Spiteris precisa: «Bisogna notare che era sempre educatore sia come professore che come direttore. Per educatore intendo colui che aiuta l'altro, specialmente i giovani, a fare crescere la propria personalità, ad acquistare equilibrio umano e cristiano, ad aiutare l'educando ad essere in grado di pensare con la propria testa, a far maturare il suo senso critico. Padre Faustino è stato colui che ha lavorato più di tutti in questa direzione. Per educarci alla responsabilità nel maneggiare il denaro, aveva deposto in un luogo dello studentato una piccola somma di denaro per i bisogni personali degli studenti. Potevamo prelevare una piccola somma col presupposto che annotassimo in un quaderno la quantità e il motivo per cui volevamo usare quel denaro. Voleva con questo educarci alla responsabilità dell'uso del denaro»¹⁴.

Salvatore Agueci ricorda a proposito della strategia usata da Faustino nel responsabilizzare i suoi studenti: «qualunque cosa gli chiedevamo

¹² Diminutivo nel dialetto siciliano del nome Faustino.

¹³ Testimonianza scritta di mons. Francesco Papamanolis [titolo: *Padre Faustino Rizzo*]. Già il 15 dicembre 1990 mons. Papamanolis, in una lettera indirizzata al ministro provinciale di allora, fra Giovanni Zappulla, avanzava la proposta di "pensare all'introduzione della causa di beatificazione" di padre Faustino e - intanto - "pensare a commemorare P. Faustino nel decennale della morte". La convinzione di mons. Papamanolis era quella che «**mettendo in luce la grande figura di P. Faustino, credo che ridonderà a pro della Provincia intera di Palermo la quale ha ed ha avuto molti grandi frati luminari di santità, di sapienza che in vita può essere, per vari motivi contingenti, non siano stati messi sul candelabro, però possono essere messi dopo morte perché ancora hanno molto da insegnarci**» (vedi testo completo della lettera in *Archivio provinciale dei Cappuccini*, Palermo). Anche fra Ernesto Giuseppe Firreria ricorda, già nel titolo della sua testimonianza, l'appellativo affettuoso con cui Faustino era chiamato: "per tutti noi: *Faustineddu*".

¹⁴ Testimonianza scritta di mons. Ioannis Spiteris.

non diceva mai di no, ma 'maieuticamente' lanciava un elemento di riflessione e di criticità, dando la libertà interiore di fare quello che ognuno aveva chiesto. Rifuggiva dai facili dogmatismi»¹⁵. Su questa lunghezza d'onda s'inserisce la testimonianza di fra Domenico Spatola: «Con la maieutica socratica, a lui congeniale oltre che per gli studi filosofici conseguiti con sommo spirito di libertà e indipendenza di pensiero, aiutò i tanti giovani frati a lui affidati nel periodo dello stravolgimento epocale a seguito delle lotte sessantottine, e seppe, da autentico maestro di vita, indirizzare a scelte autentiche di libertà, senza ricadere nei facili dogmatismi, negli 'allora' consequenziali a premesse gratuite e superficialmente scontate. Base del suo metodo era dunque il dialogo [...]. Era fiducioso, consapevole che ognuno ha i suoi ritmi di apprendimento e di risposte. [...] Condusse, da sano pedagogo, per mano gli incerti, e quando ne testava l'autonomia, non tardava a farli camminare con le proprie idee»¹⁶.

Anche a fra Piergiovanni Di Franza non è sfuggito come «Padre Faustino si impegnò anima e corpo alla formazione umana e spirituale di noi studenti in quella fase drammatica del 1968; possedeva il carisma della pedagogia; intuiva la problematica del post-Concilio; cercava con il dialogo di comprendere e rispondere con profondità alle domande di noi giovani. Uno fra i tanti buoni esempi che mi sono rimasti impressi: da Castelvetrano nell'estate del 1964 ci recammo a Canicattì (suo paese natale) invitati dal guardiano del tempo p. Samuele per trascorrervi una quindicina di giorni. Gli dicevo: p. Direttore, perché non va a trovare i suoi parenti qui a Canicattì? Padre Faustino rispondeva: non mi sembra delicato e opportuno recarmi dai miei parenti, dal momento che gli studenti greci e colombiani da tanti anni non vedono i propri familiari!»¹⁷.

Relativamente all'insegnamento, fra Ernesto Giuseppe Firrera scrive: «Aveva una didattica straordinaria: esponeva i vari argomenti facendoti entusiasmare della problematica dei vari argomenti. Altrettanto straordinaria l'esposizione della Storia della Filosofia: riusciva ad entrare nel pensiero dell'autore che esponeva facendotelo comprendere e gustare. Altrettanto straordinaria l'esposizione della Storia dell'Arte. Le varie epoche venivano esposte facendoci notare lo spirito ispiratore sotteso ad ogni opera. Eccezionale il supporto didattico, costituito da una infinità di carrette-raccoglitori contenenti ritagli presi da giornali e riviste specializzate con le foto o stampe di opere dei vari autori. Dobbiamo ascrivere a suo

¹⁵ Testimonianza scritta di Salvatore Agueci.

¹⁶ Testimonianza scritta di fra Domenico Spatola.

¹⁷ Testimonianza scritta di fra Piergiovanni Di Franza [titolo: *Ricordo-testimonianza su P. Faustino Rizzo (1914-1983)*].

merito il fatto di averci fatto innamorare della spiritualità francescana e in ambito filosofico e in ambito teologico»¹⁸.

L'abate benedettino dom Ildebrando Scicolone annota: «Spiegava la storia della Filosofia. Ci parlava di Platone, ed era convincente: tutti pensavano che Platone fosse 'il' filosofo. Nella lezione seguente spiegava Aristotele, e tutti pensavamo che questi era migliore di Platone... Avevamo anche un altro professore di filosofia: padre Angelo da Castronovo, bravissimo anche lui. Ma questi era tomista, mentre Faustino era bonaventuriano-scotista. Alla fine posso testimoniare che l'insegnamento di padre Faustino mi è rimasto, mentre non ha influito nella mia vita quello di padre Angelo perché questi era un professore, padre Faustino un Maestro di vita»¹⁹.

Su padre Faustino "pensatore" il vescovo Calogero Peri aveva scritto: «La sua profonda conoscenza filosofica gli permetteva una originalità di pensiero molto rara. Vissuto in una fase dinamica della nostra cultura: egli era grande ricercatore. Non viveva mai il possesso pacifico delle sue intuizioni. Esse venivano fuori dall'urgenza interiore. Spesso, viaggiatore solitario, spingeva in avanti la ricerca di un mondo nuovo. Si rifaceva delle incomprensioni con un profondo gaudio interiore che traspariva quando lo si spingeva a parlare e si era disposti ad ascoltarlo. Leggeva molto, ascoltava, ma soprattutto pensava [...]. Ogni suo pensiero si avvaleva di tanti altri che egli accuratamente considerava e vagliava. Come ogni uomo interiormente ricco aveva sintetizzato tutta la sua riflessione in poche affermazioni fondamentali. Ciò che era superfluo, riempitivo, era alieno dal suo stile»²⁰.

Naturalmente, come accade per tutti i grandi uomini e per i profeti, nel suo cammino padre Faustino incontrò resistenze velate e aperte opposizioni a quelle che erano le sue visioni della vita religiosa, dell'essere frate

¹⁸ Testimonianza scritta di fra Ernesto Giuseppe Firrerà.

¹⁹ Testimonianza scritta di dom Ildebrando Scicolone [titolo: *P. Faustino da Canicattì OFM Cap.*]. A proposito dell'orientamento filosofico del padre Faustino, bonaventuriano-scotista, fra Piergiovanni Di Franza testimonia di quella volta (siamo nel 1967) in cui il beato Gabriele Allegra era venuto al convento dei frati minori di Baida per tenere una conferenza sul Cristocentrismo del B. Giovanni Duns Scoto: «ricordo che il padre Faustino volle che partecipassimo, e - a piedi andata e ritorno - salimmo a Baida e fu l'unica occasione in cui vedemmo il beato Gabriele Allegra, grande biblista, grande scotista e apostolo della Cina». **Il padre Gabriele Allegra, OFM, è stato beatificato ad Acireale (CT) il 29 settembre 2012.** Su Angelo da Castronovo (Mariano Traina, 1923-2005), professore e a lungo parroco di Salaparuta dopo il terremoto del 1968, cf. *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo 1960-2010*, 132.

²⁰ Cf. C. PERI, «Padre Faustino Rizzo», 139-140.

cappuccino e, soprattutto, il suo modo - davvero unico - di educare. Anche questo aspetto della biografia di Faustino meriterebbe un approfondimento che tuttavia le testimonianze raccolte non mancano di mettere in luce, evocando pure la signorilità e le virtù con le quali "il Direttore" rispondeva non a parole, ma con la vita.

Fra Ernesto Giuseppe Firrera, senza mezzi termini, afferma: «spiace doverlo dire, ma molti non lo stimavano e lo manifestavano anche con battute abbastanza esplicite. La più leggera, sentita dal sottoscritto: *l'ossu duru vi capitò* [vi è capitato l'osso duro - ndr]. Da premettere che c'era anche chi trovava da ridire sul suo metodo didattico ed era in piena efficienza un servizio informativo abbastanza attivo avente come scopo quello di metterlo in cattiva luce con i Superiori»²¹. È rimasta celebre l'espressione, stizzita e al vetriolo, usata dal padre Eusebio da Castronovo nei confronti degli studenti: "*Siti abbiati!*"²² che, ovviamente, voleva essere una stroncatura della linea educativa del padre Faustino, ma che fu all'origine di una inedita iniziativa, scaturita dalla mente e dal cuore dell'educatore condannato senza appello. Padre Faustino accolse la provocazione del confratello e la rigirò ai suoi studenti, chiedendo loro di mettere per iscritto se si sentissero realmente *abbiati*. «Il lavoro che ne venne fuori - scrive fra Ernesto Giuseppe Firrera - fu molto importante perché tutti fummo coinvolti nella discussione e nel chiarimento delle tensioni e incomprensioni che spesso si verificavano nei rapporti tra comunità e studenti», soprattutto nelle componenti costituite, da sempre, dagli "anziani" e dai "giovani"²³.

²¹ Testimonianza scritta di fra Ernesto Giuseppe Firrera. La battuta citata venne pronunciata quando a padre Faustino, che nel 1962 era stato eletto definitore nel secondo triennio di provincialato di Cassiano da Salemi, era stato affidato il compito di Direttore degli studenti nel convento di Palermo in sostituzione di Urbano da Monreale. Sul padre Urbano (Pietro Renda, 1916-1999), a lungo cappellano dell'ospedale palermitano di "Villa Sofia" e guardiano del convento di Caccamo, cf. *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo 1960-2010*, 32.

²² Salvatore Agueci traduce questa espressione in modo arguto: "si dice di animali lasciati a pascolare senza alcun recinto e apparentemente senza padrone e garzone". Eusebio da Castronovo (Rosario La Corte, 1922-2000), laureato in Diritto Canonico alla Gregoriana e Giudice del Tribunale Ecclesiastico Siculo, durante il provincialato di Cassiano da Salemi era prefetto degli Studi. Nel 1970 lasciò l'Ordine, ottenendo la riduzione allo stato laicale.

²³ Testimonianza scritta di fra Ernesto Giuseppe Firrera. Il risultato delle risposte date dagli studenti ha dato origine ad una rivista interna dello studentato intitolata appunto *Abbiati?* Nella Biblioteca provinciale dei cappuccini di Palermo si conserva la prima copia: *Abbiati?*, Palermo, studentato dei cappuccini, 1967, pp. 46. Vale la pena, per la sua straordinaria ricchezza e profondità, riportare per intero la *Presentazione* firmata da Faustino: «Da una esclamazione, un interrogativo. L'esclamazione aveva la modesta pretesa di espri-

Anche mons. Francesco Papamanolis ricorda l'esordio del padre Faustino, nominato Direttore, che succedeva al padre Urbano da Monreale: «In refettorio a mezzogiorno si erano lette le tavole di famiglia dove lui appariva Direttore degli studenti. Nello stesso pomeriggio il corridoio dello studentato (di Filosofia lo chiamavamo allora) aveva cambiato completamente look. Padre Faustino non ha aspettato neppure che passasse il primo pomeriggio per fare scomparire gli altarini con piccole lampadine, vasi di fiori, vasi di piante, piccoli striscioni sui muri e tante cose che aveva messo padre Urbano che, secondo lui, fomentavano la pietà religiosa. Forse padre Urbano non s'era ancora accorto di questo ed è capitato che incontrassi padre Faustino all'inizio del corridoio detto "della pastorale". L'ho visto che quasi piangeva, con le due mani teneva la testa, dicendomi con voce disperata: che cosa ho fatto?!, cosa ho fatto?! Ho svuotato il corridoio. Padre Urbano se lo vede si offenderà. Come posso fare, non avevo nessuna intenzione di offenderlo, voglio trovarlo. Voglio chiedergli che mi perdoni. Non ho pensato che si potesse sentire offeso, avrà ragione, voglio riparare. Ma come?»²⁴.

Anche alcune aperture di Faustino, che potremmo chiamare "liturgiche", nel clima del Concilio, del post-Concilio e della temperie sessantottina apparvero destabilizzanti e al limite dell'ortodossia. Quando lo studentato fu trasferito nel convento di Castelvetro, padre Faustino «eliminò tutte le processioni e desiderava che si togliessero i fiori accanto al tabernacolo, per far risaltare di più non solo l'Eucarestia ma anche esteticamente il ciborio stesso»²⁵.

mere, caratterizzandolo, uno stato di fatto: la verità è che siete *abbiati* [il corsivo è nostro]. L'interrogativo si presentò sconcertante: è vero che lo siamo abbiati? E qual è l'enormità che l'esserlo importa? Si tratta poi veramente di un male o non vi è in fondo una potente leva pedagogica di bene formativo? Ecco la genesi di questo fascicolo, che raccoglie le varie, diverse, opposte, speranzose, ottimistiche, allarmate, apocalittiche, ma sempre e tutte franche, risposte. La franchezza è un valore talmente positivo, e perciò vero e glorificante Dio, da farci attendere con fiducia che il dialogo continui fecondo e divertente, per una sempre più chiara comprensione e reciproco arricchimento. Una cosa sola vorrei mettere in risalto: la chiarificazione e l'arricchimento si ottengono in proporzione del proprio potere di apprezzamento dell'altrui opinione; e il proprio potere di apprezzamento su ciò che si attinge dagli altri sta in proporzione della generosità con la quale si sa rinunciare al proprio parere, specialmente quando ha pretese idolatrico-sacrali».

²⁴ Testimonianza scritta di mons. Francesco Papamanolis.

²⁵ Testimonianza scritta di Salvatore Agueci. Sul fronte della semplificazione e della purificazione della devozione e della pietà, mons. Papamanolis testimonia: «Per questo spirito contro la devozione e la pietà religiosa troppo superficiale, padre Faustino era contrario che si leggesse ogni giorno a Coro, per la meditazione in comune, il libro di p. Gaetano da Bergamo [*Pensieri ed affetti sopra la Passione di Gesù Cristo per ogni giorno dell'anno*,

Sempre del periodo di Castelvetro fra Domenico Agnetta ricorda: «Una volta, dopo il pranzo, siamo andati a passeggio. Ci siamo portati pure il breviario. E in cima ad una collina, con un clima mite e il sole che volgeva al tramonto, abbiamo recitato i Vespri all'aperto. Naturalmente tutto in latino, con i salmi sempre cantati con retto tono Ma fu un'altra cosa, con quel panorama che si godeva a distesa, e il cielo che cominciava a rosseggiare... quella preghiera fatta così sembrava più bella, più libera... era la prima volta che pregavamo all'aperto. Poi fra Faustino ci lasciò bei spunti di riflessione, e siamo tornati carichi dell'amor di Dio. Al nostro arrivo sentiamo che fra Atanasio, il vicario e vicedirettore, suona la campana per il coro per la preghiera dei Vespri. Al che tutti gli abbiamo detto che già li avevamo recitati... e lui: fuori del coro non vale! Noi, giovani di 16 anni e qualcosa di più, dopo una esperienza, la prima, di bella preghiera, al sentirci dire che quella preghiera non valeva, ci siamo messi a ridere, e lui arrabbiato va da fra Faustino a fare le sue rimostranze... Conclusione: io ed un altro frate studente siamo andati per obbedienza in coro a celebrare i Vespri, a nome di tutti, per assolvere agli obblighi del coro! Ma fra Atanasio non venne con noi. La preghiera di due bastava! E valeva!»²⁶.

L'originalità del pensiero di Faustino aveva modo di esplicitarsi anche nelle conferenze che, di solito ogni sabato pomeriggio, egli teneva agli studenti con grande forza persuasiva, senza mancare per questo di essere semplici e argute nel linguaggio e nell'esposizione.

ricavati dalla *Divina Scrittura* e da' *Santi Padri*, 2 voll., Bergamo 1733 - ndr]. Nell'uno dei due Capitoli provinciali ai quali ero presente aveva proposto che la meditazione ogni mattina si includesse nel Mattutino (ora *Ufficio delle Letture*) e fermarsi a meditare il testo patristico (alla del secondo Notturmo, ora seconda Lettura). Il libro di p. Gaetano lo trovava molto pietistico» (Testimonianza scritta di mons. Francesco Papamanolis).

²⁶ Testimonianza scritta di fra Domenico Agnetta. La testimonianza di fra Domenico, intitolata *Pensieri sparsi di vecchi ricordi*, è ricca di aneddoti riguardanti Faustino che, a volte, hanno il colore e il sapore dei *Fioretti*, come quando racconta della maledizione data a due porcellini che, all'indomani, vennero trovati morti! Atanasio d'Altofonte era il nome religioso di Gaspare Lo Nigro (1922-2003), figura poliedrica di frate cappuccino dotato di sensibilità artistica, letteraria e musicale. Insegnò al Conservatorio "Vincenzo Bellini" di Palermo, lasciando diverse composizioni. Per due mandati è stato ministro provinciale. Negli ultimi anni della sua vita, nonostante la precarietà della sua salute, si dedicò con impegno fruttuoso al servizio delle vice-postulazioni. Si deve alla sua opera l'apertura del processo diocesano, a Caltanissetta, del servo di Dio Angelico Lipani (30 giugno 1997), la canonizzazione del beato Bernardo da Corleone (10 giugno 2001) e la dichiarazione di venerabilità per il servo di Dio Gioacchino da Canicatti (23 aprile 2002). Vedi: *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo 1960-2010*, 174.

Come scrive mons. Ioannis Spiteris: «aspettavamo con impazienza che arrivasse il sabato per ascoltare le sue conferenze [...]. Mi ricordo un piccolo particolare in una sua conferenza. Ci commentava il testo di Matteo 11, 5-6: “I ciechi vedono... i sordi odono... e beato colui che non si scandalizza di me”. Mi ricordo ancora questa spiegazione: “In cosa consiste questo miracolo, nel fare acquistare di nuovo la vista ai ciechi e l’udito ai sordi? No, questo lo potrebbe fare un giorno anche la scienza. Il miracolo consiste nel fatto che, pur continuando a rimanere biologicamente ciechi e sordi, far sì che ciechi vedano e i sordi odano. Questo sì che è un miracolo! Beato chi non si scandalizza di fronte a questi miracoli del Signore”. Probabilmente gli esegeti non saranno d’accordo con questa interpretazione, noi giovani, però, eravamo entusiasti!»²⁷.

A proposito di esegesi, dom Ildebrando Scicolone riporta una citazione testuale di Faustino: «Ora vi racconto - egli raccontava - come avvenne l’Incarnazione del Verbo. Mentre le tre persone divine conversavano, il Padre Eterno era adirato con gli uomini, perché si comportavano male e minacciava di distruggerli. Allora il Figlio si fece avanti e disse: mandaci me, che li converto. E il Padre: Stai buono tu. La cosa si ripeteva spesso. Dopo tante volte, alla domanda del Figlio: Mandaci me, il Padre Eterno si arrese e disse: va bene, vai a farti ammazzare...! Chi può scordarsi di questo, anche dopo 53 anni?»²⁸.

Al nipote Raimondo, che gli aveva chiesto delucidazioni circa gli idoli e l’idolatria, lo zio Faustino indirizza una lettera nel periodo pasquale in cui svolge l’esegesi di alcuni passaggi del vangelo di Giovanni (4,24; 1,8), del libro dell’Esodo (32,9), del vangelo di Matteo (19,8), concludendo: «Nell’immensità aperta dinnanzi al sapere umano, come promise Gesù nel Vangelo di Matteo (cap. 7, 8) ‘chi cerca trova’. Con l’augurio che anche tu possa trovare la luce che cerchi, quella che essendo la luce che illumina ogni uomo che viene in questo mondo e che venne tra i suoi e abitò fra noi come dice Giovanni nel Prologo del suo Vangelo»²⁹.

Possiamo dire certamente che la forza dell’autorevolezza morale, che caratterizzava la *vis* educativa di Faustino, affondava le sue radici, oltre che sulla frequentazione e *ruminatio* assidua della Parola di Dio, vissuta e celebrata, nell’esercizio delle virtù umane, cristiane e francescane, umiltà e povertà *in primis*.

L’umiltà e la povertà trasparivano dal portamento stesso di Faustino ed erano quasi la sua carta d’identità. Dom Ildebrando Scicolone riporta

²⁷ Testimonianza scritta di mons. Ioannis Spiteris.

²⁸ Testimonianza scritta di dom Ildebrando Scicolone.

²⁹ Lettera autografa, senza data, al nipote Raimondo Rizzo abitante a Canicattì.

la curiosità sua e degli altri studenti: «Si firmava *ff*. Che significa *ff*? – domandavamo noi suoi studenti di liceo. *Fissa forti* (fesso forte) – rispondeva»³⁰. Sagacemente fra Ernesto Giuseppe Firrerera nota che «la prima educazione il p. Faustino ce la dava con l'esempio. Teneva la stanza da lui occupata sempre aperta. Una cella semplice, sempre pulita e ordinata, esteticamente all'insegna della eleganza nella povertà. Tutto metteva a disposizione di tutti»³¹. Salvatore Agueci parla di Faustino come di «uomo sereno, mite, privo di superbia, forte del suo ruolo di essere un chiamato da Dio per compiere in pieno la sua volontà e consapevole, in questo modo, di contribuire francescanamente, schivando se stesso, alla gloria di Dio e alla salvezza del mondo. In senso di umiltà, prese un giorno il certificato di laurea, si recò nella cucina del convento e lo bruciò senza alcuna esitazione»³².

Mons. Ioannis Spiteris scrive: «Mi piacerebbe dare un esempio della sua maturità cristiana e cappuccina e della sua straordinaria umiltà. Era vissuto in un ambiente oltremodo mediocre nel quale lui poteva emergere facilmente per la sua intelligenza e per la sua preparazione. Fu ripetutamente umiliato - era direttore degli studenti - e da professore, addirittura, fu ingiustamente punito dall'allora Provinciale a mangiare pane ed acqua in pubblico refettorio di fronte ai suoi studenti. Egli non ha aperto bocca per protestare, solo aveva cercato di calmare noi studenti che eravamo sdegnati per l'ingiustizia subita. È vero che in seguito era stato dispensato dalla punizione, ma aveva subito un'inaudita umiliazione senza che lui fiataste. Ma a noi studenti aveva dato un indimenticabile insegnamento esistenziale di che cosa significasse obbedienza. Non l'avevo sentito mormorare, criticare gli altri. Al contrario cercava di giustificare gli altri, sempre con il suo solito buon umore»³³.

E mons. Francesco Papamanolis esprime un auspicio: «Molti suoi allievi ancora siamo in vita e possiamo dare molte testimonianze sulla santità di padre Faustino, un santo compreso dai suoi confratelli i quali lo consideravano pazzo, mentre era un grande che con il suo pensiero lungimirante illuminava il futuro sia della Chiesa, sia dell'Ordine, sia della Provincia di Palermo. Se l'avessero ascoltato!!! L'ho avuto profes-

³⁰ Testimonianza scritta di dom Ildebrando Scicolone.

³¹ Testimonianza scritta di fra Ernesto Giuseppe Firrerera.

³² Testimonianza scritta di Salvatore Agueci.

³³ Testimonianza scritta di mons. Ioannis Spiteris. Il ministro provinciale ricordato, che ricopriva la carica nel triennio 1965-1968, era Francesco da Marianopoli [Filippo Spinoso, 1910-1990]. Vedi note biografiche in *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo 1960-2010*, 77.

sore di filosofia negli anni prima del Concilio (1955-1958). Il suo pensiero teologico lo abbiamo trovato nei documenti del Concilio»³⁴.

Lo spirito di povertà e umiltà si accentuò in Faustino quando si evidenziarono le malattie che lo avrebbero condotto alla fine a soli 69 anni, dopo alcuni ricoveri in ospedale: la fragilità delle sue coronarie e il diabete che lo aveva menomato gravemente nella vista.

Prima di entrare nell'infermeria del convento di Palermo si è ulteriormente spogliato del poco che aveva, come ricorda mons. Francesco Papamanolis a proposito dell'ultima volta che vide padre Faustino: «Entrando, con il suo solito sorriso, ma con un volto brillante e luminoso, mi accolse, dicendomi: 'vieni Giorgione, (il nome Giorgio era quello che avevo preso al noviziato e mantenuto fino a quando abbiamo ripreso il nome di battesimo) io sono pronto a partire, mi sono liberato da tutto, ecco i libri che mi sono rimasti'. E indicandoli con le mani, ho visto sul tavolino il libro della Liturgia delle Ore e la Bibbia. Vedendolo così contento non avevo voglia di uscire dalla sua cella e andarmene. Mi sono fermato quasi due ore con lui. Fu l'ultima volta che lo vidi»³⁵.

Anche mons. Ioannis Spiteris assicura: «L'ultima volta che mi sono incontrato con lui, nell'infermeria dei Cappuccini di Palermo, fu poco tempo prima che egli morisse. Era sempre lui: sereno, ottimista, pieno di fede e di speranza. Credo che un simile uomo non debba essere dimenticato. In un tempo in cui scarseggiano drammaticamente i modelli, padre Faustino rappresenta per noi suoi alunni e suoi studenti, ma anche per tutti i confratelli Cappuccini, un autentico esempio di uomo maturo, di cristiano, di cappuccino!»³⁶.

A sostegno di queste ultime testimonianze, riportiamo quanto scritto in suo ricordo nella rivista della Provincia: «tuttavia voglio dire ciò che mi ha sempre colpito nel magistero e nella testimonianza del padre Faustino: quel suo essere cristianamente e francescanamente 'umile', nel senso più intimo della parola, nel senso più esistenziale, più estetico e più poetico. Mi colpiva quel suo volersene stare all'ombra, quel suo camminare in punta di piedi, quasi per non farsi notare, quel suo progressivo 'spogliarsi', quel suo cammino lento e costante verso l'annientamento più totale, la sua *kènosis*, che lo ha identificato con la nudità del Verbo. E penso che sorella morte lo abbia trovato proprio nel punto esatto di convergenza tra umiltà, povertà e verità, al centro dell'essere, con Cristo»³⁷.

³⁴ E-mail di mons. Francesco Papamanolis a fra Giovanni Spagnolo (10. 03. 2012).

³⁵ Testimonianza scritta di mons. Francesco Papamanolis.

³⁶ Testimonianza scritta di mons. Ioannis Spiteris.

³⁷ Cf. G. SPAGNOLO, «La sua "kènosis"», *Fiamma Serafica*, n. 4 (1983), 140. Ho avuto padre Faustino come Direttore per un solo anno, nel convento di Partinico, quando si spe-

Dall'insieme di quanto detto non stupisce che padre Faustino fosse – come scrive mons. Calogero Peri – «un *punto di riferimento* d'obbligo. La sua autorità si imponeva per la forza della verità, per la profondità delle convinzioni e l'evidenza della ragione. Ed era, per tutti questi motivi, *maestro di vita* di quelli che lasciano un'impronta, caratterizzando un periodo. Il ricordo del suo stile suggestivo è, adesso, l'eredità preziosa che richiama a ciò che è essenziale e duraturo nella vita. Non sarà facile dimenticarlo, come non è stato facile conoscerlo esaurientemente»³⁸.

Molto belle sono alcune testimonianze che descrivono e documentano, in qualche modo, il punto di arrivo di ogni processo educativo che è il generare l'uomo nuovo, maturo e indipendente. Gioacchino Riccobono non esita a scrivere: «Come Alessandro Magno che diceva di avere due padri: Filippo e Aristotile; così anch'io: Giorgio (padre biologico) e Faustino (padre spirituale, nel senso più profondo e alto possibile). Io non riesco a immaginare chi e cosa sarei oggi senza di Lui: mi ha insegnato, con la parola e con l'esempio, a pensare, pregare, vivere in tutte le dimensioni e anche al di là di ogni dimensione»³⁹. Mons. Ioannis Spiteris riconosce anche la paternità "culturale" di Faustino: «Posso affermare, senza paura di esagerare, che se in seguito ho potuto insegnare nelle nostre università pontificie, scrivere un certo numero di libri, in un certo senso lo devo a

rimentò ancora una volta lo studentato unico tra i Cappuccini delle tre Province di Sicilia. Di questo periodo conservo, a memoria, il testo di una cartolina che egli mi aveva scritto, in risposta ai miei auguri natalizi e di anno nuovo nel 1972-1973, che gli avevo spedito da Milano. La cartolina, riciclata da un calendario, raffigurava un vaso trasparente con dentro dei pesciolini rossi e la scritta: "Chi direbbe che fuori starebbero meglio? Il Bambino Gesù, col suo ditino, ti indichi il tuo cammino...". Espressione che riassume tutto il suo rispetto per la persona e la sua strategia educativa, fondata sulla libertà interiore. Ho avuto poi modo di stargli in qualche modo vicino nel suo ultimo ricovero all'Ospedale palermitano del Buccheri- La Ferla, in cui ero cappellano, rimanendo edificato per la sua serenità e il senso profondo di gratitudine che manifestava col sorriso a quanti gli rendevano visita o un qualche servizio. Il 23 giugno 1972, con una lettera indirizzata al "M.R.P. Provinciale e Suo Definitorio", padre Faustino chiedeva di essere esonerato, per le sue condizioni di salute, dagli incarichi di "Direttore e di Superiore" (cf. Lettera in *Archivio provinciale dei cappuccini*, Palermo). Il ministro provinciale in carica era il servo di Dio mons. Toppi (Francesco Saverio da Bruscianno, 1925-2007). Vedi breve scheda biografica di mons. Toppi in: *Necrologio dei Frati Minori Cappuccini della Provincia di Palermo 1960-2010*, 56. Per una conoscenza più approfondita, cf. F.F. MATROIANI, *Itinerario spirituale di Mons. Francesco Saverio Toppi, alla luce del Diario e degli scritti editi*. "Sintesi e analisi storiche" n. 6., Editori Cappuccini, Napoli 2008 e M. NOVELLO, a cura di, *Omellerie e prediche di mons. Francesco Saverio Toppi*, Gorle 2011.

³⁸ Cf. C. PERI, «Padre Faustino Rizzo», 140.

³⁹ Lettera di Gioacchino Riccobono a fra Giovanni Spagnolo (Catania, 31.01.2013).

padre Faustino»⁴⁰. E fra Ernesto Giuseppe Firrerà chiude la sua testimonianza rievocando quella che potremmo chiamare l'ostinazione educativa del suo maestro, nonostante gli fosse stato proibito espressamente di parlare di "dialogo": «Naturalmente il padre Faustino, nella sua grande apertura mentale, continuò la sua opera di grande educatore cercando di aprirci alla vita umana, cristiana, francescana. I suoi principi di vita saranno molto preziosi a parecchi di noi, quando esploderà una situazione delicatissima tra i nostri compagni di studentato...ma già si era in pieno '68! Grazie, papà Faustino»⁴¹.

Concludendo questa narrazione corale possiamo senz'altro affermare che tutta la parabola biografica del padre Faustino, spesa nell'arte di educare le giovani generazioni di frati cappuccini, si può riassumere e identificare in due figure, o cifre interpretative, assai pregne di significato.

La prima si colloca nella Commedia dantesca, esattamente quando Dante, nella prima cantica del suo viaggio ultraterreno, incontra uno di quelli che oggi potremmo chiamare suo formatore: Brunetto Latini e, pieno di gratitudine, rievoca «la cara e buona immagine paterna / di voi quando nel mondo ad ora ad ora / m'insegnavate come l'uom s'eterna»⁴². In tutta la sua azione educativa, tesa a valorizzare ogni aspetto del bello e del vero, padre Faustino ha insegnato praticamente a scorgere dappertutto, senza preclusioni ideologiche o confessionali, le tracce dell'Eterno e a prospettare percorsi d'immortalità.

L'altra cifra interpretativa dello stile pedagogico inconfondibile e unico di padre Faustino, improntato al rispetto totale e assoluto della persona e delle sue scelte, prende spunto dalla scena finale del film di Jean Jacques Annaud, *Il nome della rosa*, tratto dall'omonimo *best seller* di Umberto Eco⁴³. Quando il giovane Adso e Guglielmo da Baskerville si allontanano, a dorso di mulo su uno sfondo di nebbia, lasciandosi dietro la distruzione dell'abbazia, il novizio incrocia gli occhi imploranti della ragazza che si era invaghita di lui; mentre guarda il suo maestro proseguire il cammino, senza interferenza alcuna nelle sue scelte, decide di seguirlo.

Ci piace chiudere con un "fioretto", riferito da fra Domenico Spatola, che forse non sarebbe dispiaciuto a Faustino: «A tre mesi dalla sua morte, una signora venne a chiedermi di salutarlo. Ignara che fosse morto, mi raccontava del sogno della notte precedente, dove lo aveva visto felice e

⁴⁰ Testimonianza scritta di mons. Ioannis Spiteris.

⁴¹ Testimonianza scritta di fra Ernesto Giuseppe Firrerà.

⁴² *Inferno*, XV, 82-85.

⁴³ Il film è del 1986. Tra gli attori protagonisti Sean Connery, nei panni di Guglielmo da Baskerville, e Christian Slater nel ruolo di Adso da Melk.

raggiante. Alla sua domanda come stesse, le avevo risposto: Ora sta veramente bene! Non mi restò che dirle, con le lacrime agli occhi, che ormai essa stessa era in grado di parlargli ogni qualvolta lo avesse voluto, e senza filtri. Egli era ormai cosmicamente felice, in Dio»⁴⁴.

Nella certezza che gli educatori, come i saggi, “risplenderanno come lo splendore del firmamento” e “coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre” (Dan 12,3).



SOMMARIO

In questo articolo viene presentata la figura di un frate cappuccino della Provincia di Palermo, esperto nell'arte di educare: padre Faustino da Canicattì (1914-1983). L'Autore ripercorre la parabola biografica del confratello nella prospettiva della sua metodologia educativa che trova le sue radici nella maieutica socratica, come ispirazione filosofica, e nella mistica bonaventuriana, come risvolto teologico. Nella stesura di questo breve profilo, l'Autore ha utilizzato a piene mani le testimonianze di quanti hanno beneficiato del magistero del padre Faustino con la gioia, la gratitudine e l'entusiasmo che rievoca il *nos qui cum eo fuimus* delle origini francescane. Nell'attuale “emergenza educativa”, che la società, la Chiesa

⁴⁴ Testimonianza scritta di fra Domenico Spatola.

e l'Ordine attraversano, la luminosa testimonianza del padre Faustino può essere di stimolo per quanti sono chiamati ad esercitare la non facile arte di educare le giovani generazioni.

This article introduces us to the figure of Father Faustino da Canicattì (1914-1983), a Capuchin friar with proven experience in the field of education, who hailed from the Province of Palermo. The Author sees the life of his confrère as a parable of his method of educating, firmly rooted in Socratic maieutics from a philosophical point of view whilst drawing its theological implications from the mystical experience of san Bonaventura. In this brief outline, the Author has found it fitting to give ample space to the grateful words of those people who experienced Father Faustino's capable guidance: words of joy, of gratitude and of enthusiasm which evoke once again the nos qui cum eo fuimus of Franciscan memory. In today's situation of «educational emergency» which spares no-one – neither society, nor Church nor even the Franciscan Order – the enlightening figure of Father Faustino can act as a stimulus and a sure guide for those who are called to assume the challenging role of educating the younger generations.

Luigi Di Palma

SALVO D'ACQUISTO

La perenne lezione di un sacrificio

*Bisogna rassegnarsi ai voleri di Dio,
a prezzo di qualsiasi dolore e di qualsiasi sacrificio.*

Lettera alla madre del 18 ottobre 1942

Il 23 settembre 2013 è ricorso il 70° anniversario della morte di Salvo D'Acquisto (Napoli, 1920 - Torre di Palidoro, 1943)¹, vicebrigadiere dei Carabinieri Reali trucidato dai tedeschi durante la seconda guerra mondiale in cambio della liberazione di 22 ostaggi, il cui corpo riposa nella basilica francescana del *Reale Monastero di S. Chiara* a Napoli. Per l'occasione abbiamo ritenuto doveroso riproporre la vicenda di questo giovane napoletano dal cuore nobile che, appena ventitreenne, offrì la sua vita a favore di quella degli altri.

La figura di Salvo D'Acquisto ha lasciato un vivo ricordo nella storia italiana del secolo scorso. Ancora oggi essa conserva in sé il merito e la forza di suscitare una particolare attenzione verso l'uomo impegnato a superare la logica dell'interesse personale e a disporsi per il bene degli altri. Fu questo l'intento costantemente maturato e, in seguito, generosamente realizzato dal giovane carabiniere nella sua breve ma intensa esperienza di vita.

¹ Il giorno 23 settembre 2013 una solenne celebrazione eucaristica, presieduta dall'Ordinario militare per l'Italia Mons. Vincenzo Pelvi nella Basilica di S. Chiara a Napoli, alla presenza di alte autorità dell'Arma dei Carabinieri, ha rievocato il ricordo e il significato del singolare sacrificio di Salvo D'Acquisto con un omaggio al sepolcro del vicebrigadiere ubicato nella stessa chiesa.

Con l'esemplarità del suo gesto egli dimostrò che il sacrificio di se stessi rappresenta la condizione più favorevole per costruire tra gli uomini autentici rapporti di giustizia e di pace. Educare alla giustizia e alla pace s'impone ancora oggi come un compito decisivo per custodire le sorti del vivere umano. Questo compito non può trascurare di rinvenire dal ricco patrimonio della storia la singolare testimonianza di uomini capaci di amare con coerenza, coraggio e libertà. Tra questi annoveriamo certamente Salvo D'Acquisto.

1. CENNI SULLA VITA

Salvo D'Acquisto nacque il 15 ottobre 1920 a Napoli (quartiere Vomero), in via S. Gennaro Antignano al n. 2. Era primo di cinque figli nati da Salvatore D'Acquisto, originario di Palermo, e Ines Marignetti, napoletana. La sua educazione fu improntata a profondo rispetto dei valori umani e religiosi. Compì gli studi fino al conseguimento della licenza liceale da privatista.

Più che diciottenne, nell'agosto del 1939, si arruolò nell'Arma dei Carabinieri Reali e fu assegnato alla Legione Allievi Carabinieri R. di Roma. Il 15 gennaio 1940 prestò giuramento divenendo carabiniere a tutti gli effetti.

Svolse il suo primo servizio presso la Compagnia Comando della Legione di Roma dal 15 gennaio fino al termine del mese di ottobre 1940. Il 15 novembre di quell'anno, dopo l'ingresso dell'Italia in guerra, partì volontario al fianco dei soldati italiani impegnati in Libia. Imbarcatosi a Napoli, raggiunse Tripoli il 23 novembre con la 608^a Sezione Carabinieri R. per la Divisione Aerea «Pegaso» dell'Aeronautica Militare, svolgendo funzione di scorta e di sorveglianza nei campi di aviazione tra questa città e Bengasi. Nel febbraio del 1941 subì il ferimento ad una gamba. Avendo contratto un'enterocolite acuta rientrò in Italia nel 1942 per provvedere alle cure.

Il 15 settembre di quello stesso anno iniziò presso la Scuola Centrale Carabinieri R. di Firenze il Corso per Allievi Sottufficiali, al termine del quale il 15 dicembre fu promosso con ottimi risultati al grado di vicebrigadiere.

2. GLI EVENTI CHE CONDUSSERO AL SACRIFICIO

Salvo aveva circa 23 anni quando, il 22 dicembre 1942, venne destinato alla stazione dei Carabinieri R. di Torrimpietra, un borgo sul litorale distante oltre 40 km a nord di Roma.

L'episodio che coinvolse drammaticamente la sua giovane vita si verificò nove mesi dopo a Torre di Palidoro. Era così denominato un sito compreso nei confini della località di Palidoro, a sua volta dipendente dalla giurisdizione territoriale della stazione di Torrimpietra. Presso questo luogo si trovava un'antica torre costiera a quel tempo utilizzata dalla R. Guardia di Finanza come presidio per la sorveglianza delle acque limitrofe.

Dopo l'8 settembre 1943, a seguito dell'occupazione dell'Italia, le truppe tedesche si trovavano densamente concentrate nei dintorni di Roma. Il 22 settembre di quell'anno militari delle *Waffen-SS* giunsero tra l'altro nella zona di Torre di Palidoro per stabilirvisi. Fu allora che i finanzieri abbandonarono in fretta il loro presidio. In quella stessa giornata alcuni tedeschi nel perquisire la torre rinvennero un contenitore metallico chiuso, inavvertitamente lasciato sul posto. Nel tentativo di aprirlo per ispezionarne il contenuto si verificò una violenta esplosione, che provocò la morte di un soldato e il grave ferimento di altri due. Senza mezzi termini il tragico evento fu considerato un attentato da parte italiana, che suscitò pertanto un'immediata reazione.

I tedeschi si diedero subito alla ricerca dei finanzieri che in precedenza avevano presidiato la torre, ritenendoli i diretti responsabili di quanto accaduto. Non riuscirono a trovarli. Decisero allora di rivolgersi ai carabinieri di Torrimpietra, al solo scopo - così pare - di attingere informazioni utili all'arresto dei colpevoli. Pertanto la mattina del giorno seguente, il 23 settembre 1943, due soldati tedeschi giunsero alla caserma dei carabinieri di Torrimpietra. Il comandante della stazione era assente. Lo sostituiva al comando il vicebrigadiere Salvo D'Acquisto che si presentò subito ai soldati. Questi inspiegabilmente lo percossero e lo arrestarono, conducendolo via alla volta della borgata di Palidoro, lontana 5 km.

Salvo, che non era al corrente dell'avvenuta esplosione, non poté offrire al comando tedesco di Palidoro nessuna informazione necessaria a chiarire l'accaduto e ad indicare dove si trovassero i finanzieri ritenuti responsabili. In seguito a tale insuccesso i tedeschi, dopo averlo ulteriormente maltrattato e percosso, decisero di procedere per ritorsione alla cattura e all'uccisione di numerosi ostaggi.

Giunti più tardi a Torrimpietra, i militari delle *SS* seminarono il terrore. Uccisero per errore un uomo anziano; si diedero a perquisire le case e dopo rapida selezione requisirono degli ostaggi. Quindi annunciarono che, qualora non si fossero trovati i finanzieri responsabili dell'accaduto e il vicebrigadiere D'Acquisto non avesse dato loro informazioni utili a tale scopo, sarebbe avvenuta una strage.

Purtroppo i fatti si disposero proprio in questo modo: il carabiniere non assecondò la richiesta dei tedeschi. Di conseguenza, verso le 12.00, i

22 ostaggi vennero condotti da Torrimpietra al comando delle SS di Palidoro. Quegli uomini si dichiararono tutti estranei al fatto e innocenti. Allora Salvo D'Acquisto venne spinto a salire sul camion insieme agli ostaggi alla volta di Torre di Palidoro, distante 3 km. Qui i tedeschi ordinarono ai prigionieri di cominciare a scavare una fossa. Non fu difficile comprendere il motivo di quell'ordine: di lì a poco sarebbero stati tutti fucilati.

Ma ad un certo punto ciò che sembrava insperato accadde. Salvo intervenne presso i superiori tedeschi offrendosi per salvare la vita di quegli infelici. Parlò in primo luogo con il sottufficiale di plotone il quale, non potendo prendere alcuna decisione, lo deferì ad un maggiore delle *Waffen-SS* che proveniva da Ladispoli. Alle 17.00, questi giunse sul luogo e fece avvicinare il vicebrigadiere con un cenno della mano. Salvo uscì dalla fossa, si avvicinò al maggiore e gli domandò tramite interprete se, nel caso si fosse trovato il responsabile del sabotaggio, egli avrebbe lasciato liberi gli ostaggi. Il maggiore rispose affermativamente. D'Acquisto allora replicò subito che il responsabile era solo lui.

A quelle parole l'ufficiale, incredulo, reagì nervosamente agitando a lungo il frustino davanti al volto del giovane carabiniere; poi lo rinviò nella fossa. Egli aveva compreso il significato della dichiarazione del vicebrigadiere, ben sapendo che era innocente. Comunque sia, prese atto della sua proposta di volersi «assumere la responsabilità» dell'accaduto.

Dopo essersi consultato con i suoi subalterni, il maggiore mantenne fede alla parola data: ordinò quindi di liberare gli ostaggi. La sorte del giovane vicebrigadiere era invece segnata. Alle 17.15 Salvo D'Acquisto fu fucilato sul posto. L'impassibilità da lui dimostrata mentre affrontava la morte suscitò non poca meraviglia ed ammirazione nei suoi stessi uccisori. Il corpo del giovane carabiniere fu ricoperto alla buona di terra. Dopo diciannove giorni fu rinvenuto, deposto in una cassa e condotto al cimitero di Palidoro dove ricevette degna sepoltura. L'8 giugno 1947 i resti mortali del vicebrigadiere furono trasferiti a Napoli e tumulati, dopo solenni funerali, il 10 giugno nel Mausoleo militare di Posillipo².

3. UNA SINGOLARE ESECUZIONE

L'esecuzione di Salvo D'Acquisto suscita particolare impressione per il modo singolare con cui venne portata a termine. Essa permette di ricavare, attraverso l'esame dell'atteggiamento assunto dagli uccisori, un'ulte-

² Cf. CONGREGATIO DE CAUSIS SANCTORUM, *Positio super vita, martyrio et fama martyrii Servi Dei, Salvi D'Acquisto, viri laici (1920-1943)*, Vol. I: Vita Documentata, Roma 1996, 240-275.

riore conferma del gesto virtuoso del giovane carabiniere. Dalla relazione medico-legale redatta nel 1986, a seguito della ricognizione canonica dei resti mortali, si rileva che l'uccisione del vicebrigadiere avvenne in due tempi. In un primo tempo egli venne colpito al petto dal plotone. In un secondo tempo fu brutalmente raggiunto alla testa da due colpi d'arma da fuoco calibro 9, a carica unica e a distanza ravvicinata³.

La morte di D'Acquisto fu immediata. A questo proposito nella predetta relazione venne osservato: «Salvo D'Acquisto fu colpito al torace anteriormente (in regione cardiaca), in contrasto con quanto avveniva per gli infami, che venivano fucilati alla schiena. Ciò è in accordo con un sentimento di rispetto verso la vittima. Il duplice colpo al cranio supera la pratica del cosiddetto colpo di grazia (che era unico) e testimonia un accanimento. Perciò, nell'esecuzione di Salvo D'Acquisto emergono elementi medico-legali che consentono di ammettere in chi la eseguì sentimenti di rispetto e dispetto. Detti sentimenti possono nutrirsi quando si percepisce di commettere un atto ingiusto (onde rispetto per la vittima) e paradossalmente si ha anche dispetto verso la vittima dell'atto ingiusto»⁴.

Da quanto esposto è possibile dire che nei riguardi del giovane carabiniere fu riservato uno spietato trattamento. Sebbene non fosse giudicabile di colpa alcuna, D'Acquisto fu oggetto di un sentimento di riguardo (rispetto) e contemporaneamente di rabbioso disprezzo (dispetto). Il riguardo portato alla vittima fu ispirato effettivamente dalla considerazione della sua innocenza e dall'ammirazione suscitata dalla sua coraggiosa esemplarità. Il rabbioso disprezzo lascia invece pensare che il riconoscimento di tale esemplarità, propria di una persona capace di porre in gioco la propria vita per difendere quella degli altri, mise letteralmente in crisi nell'offensore il senso del proprio agire e in particolare la legittimità del suo gesto offensivo. Quest'ultimo rappresentava semplicemente l'effetto di una ritorsione a scopo vendicativo: un atto di deliberata ingiustizia privo di presupposti comprensibili e di considerazione per l'essere umano.

4. IL SACRIFICIO DI SALVO D'ACQUISTO: UNA LEZIONE DI PACE E DI AMORE GRATUITO

Di fronte alla menzognera e spregiudicata arbitrarietà tedesca, che pretendeva un prezzo da pagare per un'accidentalità fatta passare come un atto di volontaria offesa, il giovane Salvo concesse prontamente la sua

³ Cf. *Salvo D'Acquisto. Verbale della ricognizione della salma*, in *Bonus Miles Christi* 1 (1987) 35.

⁴ F. D'ONOFRIO - C. ROMANO, *Ricognizione sui resti mortali di Salvo D'Acquisto con rilievi medico-legali*, Promanuscritto, Napoli 1986, 11.

vita. In tal modo riuscì a sottrarre al nemico l'indebito costo di 22 persone con il coraggio di chi sa sacrificarsi in tutto per gli altri. Quali furono i valori a cui egli attinse per conseguire un così nobile risultato? Furono quelli della pace e dell'amore gratuito.

Custodire la pace minacciata dall'ingiustizia e dall'odio fu il primo motivo che animò D'Acquisto nel rendere la sua grande prova di responsabilità. Egli aveva scelto di divenire carabiniere soprattutto per porsi a servizio della gente comune, ora tanto bisognosa di sostegno tra le penose limitazioni del tempo di guerra. Pur nutrendo una forte partecipazione alla difficile sorte dei suoi connazionali, il vicebrigadiere non coltivò mai sentimenti di aperta opposizione e animosità verso i tedeschi. Era guidato dalla fiducia che il rispetto dell'autorità fosse assai necessario per garantire il mantenimento di una più pacifica convivenza in un momento così delicato. Scelse pertanto la mitezza e il dialogo, rifiutando al tempo stesso il compromesso e la passiva sottomissione.

Per operare secondo questa prospettiva il carabiniere D'Acquisto assunse fin dall'inizio la logica dell'«inermità». In questo modo poté difendere le ragioni dell'innocente riuscendo ad accogliere anche quelle dell'offensore. Con la sua generosità egli armonizzò le inconciliabili esigenze di chi voleva salva la vita e di chi era deciso a toglierla.

La vera pace realizza dunque un accordo che non lascia nessuno privo di soddisfazione, arrivando addirittura a placare gli animi accesi dalla più severa, e talvolta irrazionale, rivendicazione. Questo è possibile solo se tra due parti in causa ve ne sia una terza che risolva - con il sacrificio di sé - la contrapposizione, in modo tale che nessuna delle prime due abbia a perdervi qualcosa.

A questa finalità risponde la logica dell'«inermità». Essa è un azzeccamento delle pretese su se stessi, oltre che sugli altri; è una coraggiosa rinuncia alla propria autotutela: un ritenere di non essere nulla e di non aver nulla da difendere. Nessun timore e nessun esaltato senso di superiorità le appartengono.

Senza arrendersi al male e senza stabilire connivenze con esso, colui che opera la pace genera fiducia e giustizia, provocando fortemente chi pretende affermare una legge contraria a quella del bene comune. Questi non si sconcerta di fronte alla forza dell'odio, ma vi risponde con la condanna del proprio silenzio. Infatti l'amore per la pace e il coraggio del sacrificio vincono prima di tutto sul timore.

L'arrendevolezza, la mitezza, la gratuità e, soprattutto, la capacità di offrirsi permettono all'uomo di armonizzare i rapporti umani nella loro complessità e di scioglierli dai vincoli della paura, dell'odio e del dolore. Per questo non esiste vera pace senza sacrificio. Solo quest'ultimo ha il potere di restituire accordo all'opposta tensione tra bene e male.

Quando dunque la logica della sopraffazione tende a prevalere sulla verità dei fatti e sulla libertà degli innocenti, il ricorso al sacrificio personale può rappresentare in situazioni estreme la scelta decisiva per riscattarsi dall'ingiustizia e dall'odio.

L'offerta che Salvo D'Acquisto fece di se stesso non dimostrò semplicemente quanto fosse pronto ad affrontare la morte. Egli sapeva bene che avrebbe potuto morire per non essersi prestato all'assurda richiesta d'identificare i presunti responsabili dell'esplosione. Tuttavia fu soprattutto consapevole che, senza volerlo, a seguito del suo diniego i tedeschi erano passati alla decisione di arrestare e fucilare 22 civili, del tutto estranei a qualsivoglia rapporto con quella triste vicenda. Al centro del suo interesse si pose dunque solo la preoccupazione di custodire l'incolumità di persone alle quali egli aveva promesso di consacrare fin dagli inizi la sua dedizione. Infatti secondo l'implacabile volontà tedesca qualcuno da parte italiana avrebbe dovuto certamente pagare con la vita. Per il vicebrigadiere morire da solo rappresentò allora l'unica cosa da fare per risolvere un lacerante dilemma: soddisfare la reazione tedesca e ridurre al minimo la possibilità che venissero sacrificate inutilmente delle persone. Vi riuscì. La sua audacia fu premiata, anche se non era del tutto certo che i tedeschi acconsentissero al suo gesto. Fortunatamente questo si verificò: la sua proposta convinse.

Con il suo sacrificio Salvo dimostrò che solo nel dono autentico e generoso di sé scaturisce la forza trasformatrice degli animi umani. Esso costituiva infatti la negazione di una falsa pretesa che purtroppo molti, nel corso della storia, hanno inteso perseguire: vale a dire che l'uomo è superiore quando può decidere della vita degli altri a vantaggio della sua.

Invece il sacrificio di chi ama la pace dimostra che il valore costitutivo della propria dignità non sta nell'affermare se stessi, ma nell'avere a cuore il bene degli altri. D'Acquisto attestò con impareggiabile evidenza che l'uomo è superiore quando si decide per questo valore: un valore così alto e così forte da riuscire ad anteporsi addirittura alla legge, pur legittima, della propria sopravvivenza.

Di fronte ad un così nobile esempio si spiega anche il duplice e contraddittorio sentimento di chi è invece animato dallo spirito di autoaffermazione. Questi viene posto di fronte alla verità secondo cui nella vita vince solo chi sa amare. Non potendo associarsi a questa istanza, desiderata e insieme disprezzata, è ovvio che l'odio subentri laddove la nobiltà del cuore si impone con irresistibile debolezza sull'autoritaria esaltazione di sé. Per questo di fronte al gesto di chi si sacrifica, alcuni si lasciano ispirare al bene mentre altri si abbandonano ad una più irriducibile volontà di male.

La vicenda del giovane carabiniere dimostra con certezza che il sacrificio personale rappresenta la via migliore per raccordare in unità il mon-

do. Da esso dipende il grande valore che l'uomo attribuisce a se stesso nel momento in cui assicura valore alla vita degli altri.

Il ricordo della sua coraggiosa offerta permette alla storia di rimandare un contributo che concorre a rimodellare i rapporti tra le persone, attraverso la pratica di atteggiamenti ancora oggi essenziali. Essi sono la ricerca della verità, il rifiuto del compromesso e dell'utilitarismo, l'impegno alla responsabilità verso gli altri, la tutela dei più deboli, la rinuncia all'uso violento dell'autorità, la costruzione della pace come armonia delle diversità, la libertà personale protesa al servizio, la disponibilità al sacrificio come promessa di bene e di speranza.

Nessuna condizione storica ed esistenziale, per quanto oscura e drammatica, può sopraffare nell'uomo il desiderio di promuovere con l'amore la vita e la pace. Il problema consiste nel superare quella difficoltà che continua a condizionare l'uomo di fronte alla sfida della gratuità. Questo è il triste risultato della mentalità moderna, abituata a valutare anche le relazioni in termini di costi-benefici immediati e, soprattutto, a spiegare la generosità sulla base di guadagni esterni alla persona. La gratuità invece non ha un valore economico o giuridico: il suo valore è morale⁵.

Tale valore non può essere compreso se non attraverso la pratica del dono concreto di sé. A questa legge intese ispirarsi Salvo D'Acquisto che, con il suo sacrificio, restituì la libertà agli indifesi placando la smania dell'oppressore. Ancora oggi desideriamo indicarlo come un vero uomo di pace e di amore verso il prossimo.

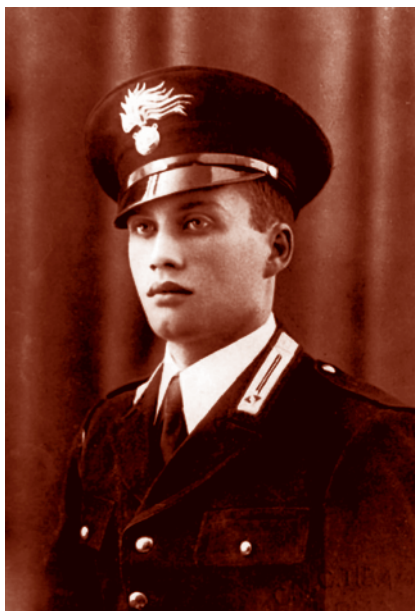
SOMMARIO

A settant'anni dall'uccisione del vicebrigadiere dei carabinieri Salvo D'Acquisto ad opera dei soldati tedeschi delle SS (23 settembre 2013), il contributo ripercorre in sintesi le tappe della sua breve vita e soprattutto dei fatti che lo hanno portato a offrire la sua vita per salvare quella di altri, interpretando poi il sacrificio di Salvo come lezione di pace e di amore gratuito, con cui rese testimonianza alla logica nuova del vangelo, che è offerta di sé capace di abbracciare anche il nemico.

Seventy years after the killing of Salvo D'Acquisto, vice-brigadier of the Carabinieri, by troops of the SS (23rd September 2013), this article commemorates him by looking at his short life and in particular at those events which led him to

⁵ Cf. E. SCABINI - G. ROSSI, ed., *Dono e perdono nelle relazioni familiari e sociali*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 65.

sacrifice his life in order to save others. The author interprets the supreme offer made by Salvo as a lesson of peace and gratuitous love, by which he witnessed to the new logic of the Gospels: through self-oblation, one is enabled even to embrace one's enemies.



Salvo D'Acquisto
(Napoli, 1920 - Torre di Palidoro, 1943)

Sulle orme dei Santi



BEATO TOMMASO DA OLERA

1563 - 1631

Introduzione

Il 21 settembre 2013, nel duomo di Bergamo, a 450 anni dalla sua nascita, si è svolta la celebrazione di beatificazione di fra Tommaso Acerbis (Olera, 1563 – Innsbruck, 1631). Di origini bergamasche, Tommaso entrò tra i frati cappuccini della Provincia veneta e visse buona parte della sua vita di religioso nelle zone dell'Alto Adige e del Tirolo, morendo ad Innsbruck, dove tuttora è sepolto nella chiesa dei Cappuccini.

In preparazione a tale evento, da parte dei frati cappuccini di Lombardia, Trentino e Veneto sono state predisposte varie iniziative, tra cui una Giornata di studio svoltasi il 16 maggio 2013 ad Albino (BG), dal titolo *Tommaso da Olera: storia e spiritualità*. Tre relazioni hanno inteso illustrare il contesto storico in cui visse fra Tommaso, la sua vita, la sua spiritualità.

Ai lettori di **ITALIA FRANCESCANA** si offrono due di questi contributi. Fra CARLO CALLONI, Postulatore generale per le cause dei santi dell'Ordine cappuccino e docente di Storia della Chiesa, delinea il panorama storico in cui si situa la vita del beato fra Tommaso tra XVI e XVII secolo, muovendosi tra l'intricata vicenda della politica asburgica, da una parte, e le vicissitudini dell'Ordine dei Cappuccini, dall'altra. La prof. ALESSANDRA BARTOLOMEI ROMAGNOLI, docente di Storia della vita religiosa presso la Pontificia Università Gregoriana di Roma, entra nel merito della vicenda spirituale e mistica di fra Tommaso, inserendola nel più ampio contesto della mistica cristiana di quel periodo, con particolare riferimento alla venerabile Giovanna Maria della Croce (1603-1673), che proprio in fra Tommaso trovò il suo punto di riferimento spirituale.

Carlo Calloni

L'AMBIENTAZIONE STORICA DEL BEATO FRA TOMMASO DA OLERA

Il presente testo vuole dare le coordinate storiche entro le quali è vissuto il beato Tommaso Acerbis, nato a Olera sul finire del 1563 e morto a Innsbruck il 3 maggio 1631. Coordinate storiche che si sviluppano in tre quadri: alcuni cenni biografici su fra Tommaso, la situazione della Chiesa cattolica nell'Impero, le vicende dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini dal 1565 al 1581, gli anni che precedettero l'entrata in convento del futuro beato.

1. CENNI SULLA VITA DEL BEATO TOMMASO

Non conosciamo molto del periodo che va dalla nascita di Tommaso, avvenuta a Olera, piccolo villaggio all'imbocco della Val Seriana, nella terra bergamasca, sul finire del 1563, alla sua fanciullezza¹. Figlio di contadini e pastori, fino ai diciassette anni lavorò come pastore, aiutando i genitori nel duro lavoro. Era analfabeta, in quanto il suo piccolo villaggio era sprovvisto di una sia pur elementare scuola.

Il 12 settembre 1580 chiedeva di farsi cappuccino; venne accolto nel Convento di S. Croce di Cittadella a Verona e incardinato nella Provincia

¹ Cf. *Sulle Orme dei Santi*, a cura di C. CARGNONI, II edizione riveduta e ampliata, San Giovanni Rotondo-Roma 2012, 113-120; FERDINANDO DA RIESE PIO X, *Tommaso da Olera un "lavatore di scodelle" alla corte di Asburgo*, Padova 1972; R. SALTARIN, *Tommaso da Olera, mistico del cuore di Gesù*, Brescia 2013.

Veneta quale fratello laico. Qui chiese e ottenne, seppur fratello laico, di imparare a leggere e scrivere. Durante il triennio di formazione dimostrò le sue grandi capacità e soprattutto le sue virtù, vivendo con grande intensità la *scuola* e il *coro*.

Il 5 luglio 1584 emetteva la professione religiosa; poi fu incaricato del delicato ed essenziale servizio della questua nella città di Verona. Esercizio che svolse fino al 1605, quando venne trasferito a Vicenza sempre con lo stesso incarico. Qui rimase fino al 1612 per passare poi a Rovereto dal 1613 al 1617. Fu a Padova, nel 1618, quale portinaio del convento e nel 1619, a pochi mesi dal suo arrivo al convento di Conegliano, richiesto dall'arciduca del Tirolo Leopoldo V d'Asburgo, fu destinato a far parte della nuova Provincia del Tirolo settentrionale. Nello stesso anno raggiungeva Innsbruck, ancora una volta incaricato della questua. L'Austria diventava la testa di ponte per la riforma cattolica e soprattutto per la "riconquista cattolica" delle terre tedesche.

Obbedienza e umiltà lo fecero il "fratello della questua" per quasi cinquant'anni, l'amore per le anime lo fece un apostolo: testimoniò il Vangelo, parlò di Dio; istruì nella fede i piccoli e i grandi, gli ultimi e i potenti, tutti impegnò nell'amore. Un vero apostolo, in dialogo con tutti, al punto che la gente si stupiva, sembrando impossibile che un semplice frate laico parlasse così altamente di Dio, com'egli parlava.

Fu promotore di vocazioni alla vita consacrata. A Vicenza patrocinò l'erezione del monastero delle Cappuccine, costruito presso Porta Nuova nel 1612-13. A Rovereto sollecitò i provveditori della città a erigere il monastero delle Clarisse, costruito poi nel 1642. Qui conobbe e guidò la tredicenne Bernardina Floriani, la futura mistica, la venerabile Giovanna Maria della Croce².

Nel Tirolo fu guida spirituale dei poveri della Valle dell'Inn, catechista, propagatore e difensore dei decreti tridentini per una vera riforma cattolica. Dal 1617 fu amico e maestro spirituale dello scienziato Ippolito Guarinoni di Hall³, medico di corte a Innsbruck.

Numerose sono le lettere scritte alle arciduchesse d'Asburgo Maria Cristina ed Eleonora, sorelle di Leopoldo V, così come tanti furono gli incontri personali con loro. Fu guida spirituale di Leopoldo V e della sposa Claudia de' Medici, con frequenti incontri al palazzo e con numerose lettere.

A tutti insegnava quella "alta Sapienza dell'amore" che "s'impara alle care piaghe di Cristo"; esortando a rifugiarsi "felici nel patire". Fu, inoltre,

² Cf. GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, a cura di C. Andreolli - C. Leonardi - D. Leoni, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1995.

³ IPPOLITO GUARINONI, *Detti e fatti, profezie e segreti del frate cappuccino Tommaso da Bergamo*, Brescia 2007.

consigliere dell'arcivescovo Paride Londron, principe di Salisburgo e guida spirituale dell'imperatore Ferdinando II, standogli accanto durante la guerra dei Trent'anni (1618-1648).

Nel suo soggiorno a Vienna (1620-1621), portò alla conversione alla fede cattolica Eva Maria Rettinger, vedova di Giorgio Fleicher, conte di Lerchenberg, che si consacrò a Dio tra le monache benedettine nel monastero di Nonnberg-Salisburgo diventandone badessa.

Difensore e propagatore dell'Immacolata Concezione fu per tre volte pellegrino alla Santa Casa di Loreto (1623, 1625, 1629), ricordando che "arrivando in quella S. Casa, mi pareva d'essere in paradiso".

Moriva il 3 maggio 1631 e fu sepolto, la domenica successiva, 5 maggio, nella cripta della cappella della Madonna, nella chiesa dei Cappuccini a Innsbruck.

Il beato Tommaso da Olera nasce nell'anno di chiusura del Concilio di Trento (1545-1563)⁴ e vive il suo arco temporale nello slancio della riforma cattolica e al contempo nella fissazione dell'Europa confessionale attraverso le guerre che vanno sotto il nome generale di "guerre di religione". La guerra dei Trent'anni (1618-1648) lo vedrà protagonista, almeno per i primi anni, accanto all'imperatore Ferdinando II. La pace di Westfalia nel suo doppio trattato di Münster (15 maggio 1648) e di Osnabrück (24 ottobre 1648), porrà fine alla guerra, ma vedrà la sconfitta della diplomazia pontificia, esclusa dal trattato di pace. La denuncia che ne faceva papa Innocenzo X il 26 novembre 1648 iniziava con queste parole:

Mossi dallo zelo per la famiglia di Dio che continuamente riempie il nostro cuore, ci siamo dedicati con cura particolare al mantenimento dell'integrità della fede ortodossa e della dignità ed autorità della Chiesa cattolica, affinché i diritti della medesima, di cui siamo stati eletti difensori da Nostro Signore, non soffrano alcun danno da parte di coloro che ricercano il proprio vantaggio piuttosto che la gloria di Dio, ed affinché non si sia accusati di negligenza nel compito di governo, che ci è stato affidato, quando dovremo rispondere della nostra condotta al Giudice Supremo.

Così non è stato senza vivo dolore che abbiamo appreso come da vari articoli, tanto della pace concordata separatamente a Osnabrück il 6 di agosto dell'anno 1648 tra il nostro carissimo figlio in Cristo, Ferdinando Re dei Romani, imperatore eletto, ed i suoi alleati e seguaci da una parte e gli svedesi ed i loro alleati e seguaci dall'altra, quanto della pace conclusa a Münster in Westfalia il 24 ottobre dello stesso anno 1648 tra il detto Ferdinando, Re dei Romani, Imperatore eletto, ed i suoi alleati e seguaci da una parte ed il nostro carissimo figlio in Gesù Cristo, Luigi cristianissimo re di Francia, pure con i suoi

⁴ Fondamentale è l'opera di H. JEDIN, *Il Concilio di Trento*, 4 voll., Brescia 1948-1981.

alleati e seguaci dall'altra, sia stato recato gravissimo alla religione cattolica, alla devozione divina, alla Sede Apostolica e romana ed alle chiese minori ed agli ordini ecclesiastici, come pure alla loro giurisdizione, potere, immunità, franchigia, libertà, esenzioni, privilegi, affari, possedimenti e diritti⁵.

2. SITUAZIONE DELLA CHIESA CATTOLICA NELL'IMPERO ASBURGICO⁶

Con la pace di Augusta del 1555 la Germania era data per persa dal punto di vista del legame con la Chiesa cattolica. Il *cuis regio eius et religio* aveva consegnato in mano protestante le diocesi di Magdeburgo, Halberstadt, Verden, Brema, Lubeca, Meissem, Naumburg e Minden. Salvo la Baviera e il sud dell'Austria tutto sembrava perduto.

Pietro Canisio⁷ in una lettera del 1567 scriveva che l'episcopato tedesco era pieno di uomini paurosi, senza fiducia e senza fermezza, circondato da uomini, canonici che non volevano attuare i decreti del Concilio di Trento. I rimedi erano conosciuti, ma non si voleva curare il malato!

Molta parte della nobiltà era passata al luteranesimo e non sempre era possibile insediare dei vescovi. Dopo l'apostasia di Ermanno von Wied⁸,

⁵ INNOCENZO X, Bolla *Zelus Domus Dei*, 26 novembre 1648.

⁶ Sono molti i manuali di Storia della Chiesa, fra questi ricordo: *Storia della Chiesa*, diretta da H. JEDIN, vol. VI, Milano 1975; A. FLICHE - V. MARTIN, *Storia della Chiesa. Dalle origini fino ai giorni nostri*, Vol. XVIII, Torino 1976². Molti gli studi sulla Riforma protestante e sulla riforma e controriforma cattolica; cf. M. BENDISCIOLI, *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento*, Firenze 1974.

⁷ Pietro Canisio era figlio del Borgomastro di Nimega, villaggio che si trovava allora nel ducato di Gheldria. L'8 maggio 1543, giorno del suo ventiduesimo compleanno, divenne l'ottavo membro, il primo tedesco, della Compagna di Gesù. Quale primo Superiore della Compagna in Germania, esercitò un influsso decisivo nella riforma/controriforma in Germania, favorendo una parziale diffusione del cattolicesimo nel paese a maggioranza protestante. Nel gennaio 1547 è chiamato dal vescovo di Augusta, il cardinale Otto Truchsess von Waldburg, a partecipare al Concilio di Trento. Professore di teologia e in seguito rettore dell'Università di Ingolstadt, amministratore della diocesi di Vienna, dal 1554 al 1555. Il suo catechismo stampato nel 1555 sotto il titolo *Summa doctrinae christianae*, fu pensato come una risposta a Martin Lutero. Venne ristampato per ben 200 volte. Nei suoi ultimi anni fondò a Friburgo, nel 1580, il collegio San Michael poi trasferito a Feldkirch e poi nella Foresta Nera a San Blasien. Proclamato beato nel 1869 da papa Pio IX, nel 1925 Pio XI lo canonizzava e nominava Dottore della Chiesa.

⁸ Quarto figlio di Federico, conte di Wied, nel 1515 è nominato vescovo-elettore di Colonia. Nel 1520 incoronava Carlo V ad Aix-la Chapelle. Ostile in un primo tempo a Lutero ne chiese la condanna durante la Dieta di Worms. In seguito divenne un sostenitore delle dottrine di Erasmo per quanto riguardava la riforma della Chiesa. La sua rottura con Roma portò allo scontro con Carlo V. Paolo III lo scomunicò e lo depose nel 1546. Morì a Wied il 15 agosto 1552.

vescovo di Colonia (1545), fu consacrato Adolfo III di Schauenberg (1547-1561). Da allora fino al 1651 non ci fu più un vescovo consacrato, ma solamente degli amministratori. Il suo successore, Federico von Wied⁹, si rifiutò di fare la professione di fede tridentina. In questo periodo nella diocesi di Eichstatt dalle 15 ordinazioni del 1500 si era passati alle 3 del 1548. Scomparsa la cresima, trascurata la catechesi, la predicazione, nessuna iniziativa era messa in campo. La vita dei monasteri e dei conventi era in uno stato pietoso. Il clero rifiutava Trento e i suoi decreti. Nessun tentativo attuato dai vari Legati papali per ottenere dalla Dieta la pubblicazione e attuazione dei decreti conciliari ebbe successo.

Roma nel 1568 istituì la Congregazione per gli affari tedeschi, ma non poteva essere una Congregazione romana a dare impulso al rinnovamento proposto dal Concilio. Fu l'invio costante di Nunzi che attuarono una vera e propria azione pastorale, prima ancora di quella politico-diplomatica. Roma, inoltre, inviò in Germania i rappresentanti degli Ordini del rinnovamento cattolico, in primis gesuiti e cappuccini¹⁰.

In Austria, la parte dell'impero nella quale vivrà il beato Tommaso, la fede cattolica fu maggiormente conservata e preservata ad opera non del clero, ma dei regnanti della casa d'Asburgo: Ferdinando I (1521-1564); Massimiliano II (1564-1576); Rodolfo II (1576-1612); Mattia (1608-1619); Ferdinando II (1619-1637).

Se gli attacchi dei Turchi del 1526 e del 1532 erano stati respinti, Vienna aveva dovuto fare delle forti concessioni per poter pagare gli eserciti. Nobiltà e città erano favorevoli alla Riforma, la Boemia aveva dei residui ussiti, l'Ungheria aveva una forte presenza di calvinisti. Anabattisti e una nuova forma di ariani erano presenze latenti in molte zone dei territori asburgici.

La già ricordata pace di Augusta fu un argine che la casa regnante pose alla diffusione del protestantesimo. Le divisioni e contrapposizioni all'interno dei luterani e tra questi e i calvinisti furono ulteriori fattori che per-

⁹ Federico IV di Wied nasce nel 1518 da Giovanni II di Wied ed Elisabetta di Nassau-Dillenburg. Indirizzato alla vita clericale, il 31 agosto 1537 è nominato canonico della cattedrale di Colonia, nel 1546 prevosto e nel 1548 tesoriere. Il 23 agosto 1558 fu nominato Vice decano e pochi mesi dopo decano del capitolo della Cattedrale. Il 19 novembre 1562 lo stesso Capitolo lo eleggeva Arcivescovo. Pio IV, informato del suo rifiuto di giurare la professione di fede tridentina, non confermò la sua elezione. Tuttavia, anche se pressato dai protestanti, non passò alla Riforma. Pio V gli ordinò di dimettersi il 7 agosto 1567. Dimissioni che furono presentate il 24 ottobre successivo. Muore il 23 dicembre 1568.

¹⁰ Cf. W.V. BANGERT, *Storia della Compagnia di Gesù*, Genova 1990; *Morte e resurrezione di un ordine religioso*, a cura di P. BIANCHINI, Milano 2006; *I Frati Cappuccini. Documenti e Testimonianze e del primo secolo*, a cura di C. CARGNONI, 5 voll., Perugia 1988-1993.

misero di frenarne la diffusione in queste zone. Se Ferdinando I, imperatore di Germania¹¹, al momento della nascita del nostro beato era cattolico, Massimiliano II era filo-protestante. Si racconta che quando il predicatore di corte chiuse il suo sermone con un'invocazione alla Madonna, lo sgridò dicendo che non erano più cose adatte a "questo tempo". Tuttavia sotto il suo regno iniziò per opera dei gesuiti la "controriforma" cattolica, sostenuti dal fratello Carlo e dal figlio Ernesto. Carlo era cattolico convinto e aveva sostenuto Pio V quando questi aveva ritirato la concessione del calice ai laici (si trattava di un modo di verifica della cattolicità delle comunità parrocchiali).

È però a partire dal 1600 che la corrente riformista filo romana cominciò a consolidarsi: gesuiti, premonstratensi, cappuccini, benedettini, agendo in profondità sia dal punto di vista spirituale, ma soprattutto culturale, misero le radici per una nuova generazione di cattolici. Anche l'episcopato cominciò ad avere figure eminenti e combattive.

Con Rodolfo II¹² si è di fronte ad un uomo negato alla politica, chiuso nel suo castello di Praga, che coltivava velleità intellettuali. Privato del

¹¹ Ferdinando I d'Asburgo (Alcalá de Henares, 10 marzo 1503 – Vienna 25 luglio 1564), Imperatore dal 1556 al 1564. Figlio di Filippo d'Austria e di Giovanna di Castiglia, fratello minore di Carlo V. In campo religioso Ferdinando I seguì dapprima una linea di interventi repressivi contro il protestantesimo, convinto come il fratello Carlo V che la dinastia asburgica fosse il principale baluardo del cattolicesimo. Il suo appoggio alla Santa Sede non conobbe incertezze ma tutte le azioni militari e politiche nei confronti del movimento luterano furono dettate dal desiderio di accrescere il potere della Casa d'Austria. Circondato da consiglieri seguaci di Erasmo e lui stesso sensibile agli insegnamenti del grande umanista, dopo gli anni '40 Ferdinando I promosse una politica tollerante di riconciliazione religiosa che culminò nella pace di Augusta del 1555. Ferdinando I morì nel 1564 e fu sepolto nella Cattedrale di San Vito a Praga.

¹² Rodolfo d'Asburgo nacque a Vienna il 18 luglio del 1552: i suoi genitori, l'arciduca Massimiliano, il futuro Massimiliano II e Maria di Spagna, erano cugini poiché figli rispettivamente dei fratelli Ferdinando I e Carlo V. All'età di undici anni approdò a Madrid presso la corte dello zio Filippo II, molto più chiusa e conservatrice di quella su cui si sarebbe trovato a regnare. Rodolfo ritornò alla corte imperiale di Vienna solo nel 1571. Nel 1572 fu incoronato re di Ungheria e nel 1575 re di Boemia. Il medesimo anno fu eletto re dei Romani succedendo al padre nel trono imperiale. Rodolfo passò la sua vita in solitudine, trasferendo inoltre la corte imperiale da Vienna a Praga nel 1583. Rinchiudosi nel castello di Hradschin sulla collina Hradcany, l'imperatore si dedicò soprattutto al culto delle arti e delle scienze occulte, ma anche alla raccolta di opera d'arte dei grandi maestri italiani, Parmigianino, Correggio, Paolo Veronese, Giuseppe Arcimboldo e non, Dürer, Pieter Bruegel il Vecchio, Giambologna, Sadeler, Adriaen de Vries. Le meraviglie e i dipinti andarono largamente dispersi durante i saccheggi di cui fu oggetto Praga durante la Guerra dei Trent'anni. Responsabile dell'introduzione nei domini asburgici della Controriforma,

governo in Ungheria, Austria e Moravia, nel 1609 lasciava libertà di culto ai membri della confessione boema, il diritto di costruire chiese proprie e scuole nelle città regie e nei demani della corona. La *Lettera di Maestà* sarà la causa dell'incendio che scoppierà in tutta l'Europa dopo non molti anni.

Nel 1608 scoppiò la crisi a seguito dell'incidente di Donauwörth¹³, fatto che portò alla costituzione di una Unione protestante, contro la Lega cattolica. L'ostilità tra Rodolfo e il fratello Mattia giunse al culmine. Quest'ultimo però non aveva eredi e la linea di successione portava in Spagna a Filippo III. I protestanti tentarono allora di sbarrare la strada al trono imperiale a Ferdinando II¹⁴, ma questi, cedendo l'Alsazia a Filippo III, riceveva

resta tuttavia l'autore della *Lettera di Maestà* che introdusse le libertà di culto in Ungheria nel 1606 e in Boemia nel 1609. Dal 1600 in poi, rinchiuso nel castello di Hradcany, Rodolfo fu vittima di frequenti allucinazioni e lunghe crisi depressive. Sempre più ombroso e scostante l'imperatore veniva avvicinato solo dal suo personale da camera, spesso dedito alla corruzione. Visse un rapporto conflittuale con il fratello Mattia, che raggiunse il culmine con la cessione del governo dei territori ungheresi a quest'ultimo. I successi in campo militare di Mattia segnarono l'avvio di una guerra intestina tra questi e Rodolfo. Mentre l'imperatore si preparava a una nuova guerra contro i turchi, Mattia, appoggiandosi agli ungheresi, lo costrinse a cedergli le corone di Ungheria, Austria e Moravia. Quando Rodolfo rispose con le armi alle pressanti richieste dei protestati boemi, decisi a ottenere nuove concessioni, Mattia si intromise. Soldati fedeli a Mattia imprigionarono Rodolfo nel suo castello a Praga, costringendolo a cedere al fratello la corona di Boemia. Rodolfo moriva nel 1612, nove mesi dopo essere stato privato di qualsiasi potere effettivo in favore di Mattia, ad eccezione del titolo imperiale che Mattia ereditò cinque mesi dopo.

¹³ Nel 1606 a Donauwörth i protestanti tentarono di impedire ai residenti cattolici di organizzare una processione, dando vita ad aspri tumulti; questo provocò l'intervento di Massimiliano I, elettore di Baviera, che appoggiando i cattolici, s'impegnò a ristabilire l'ordine. Questa serie di eventi fece sì che, specialmente tra i calvinisti, si prospettasse l'idea di un "complotto" cattolico per estirpare il protestantesimo. A tale presunta minaccia essi risposero istituendo nel 1608 l'Unione Evangelica sotto la guida di Federico IV del Palatinato, territorio fondamentale per garantire alla Spagna l'accesso all'Olanda. I cattolici tedeschi risposero creando a loro volta nel 1609 la Lega cattolica sotto la guida di Massimiliano I di Baviera. A questo punto la situazione politica in Germania era matura per uno scontro confessionale.

¹⁴ Ferdinando II d'Asburgo (Graz 9 settembre 1578 – Vienna 15 febbraio 1637) fu imperatore dal 1619 al 1637. Figlio di Carlo II d'Austria e Maria Anna di Wittelsbach, fu educato dai gesuiti. Con l'Oñate ottenne il supporto dei Paesi Bassi spagnoli nella successione al trono imperiale. Con il supporto della Lega cattolica decise di stroncare la rivolta boema. La *Defenestrazione di Praga*, 23 maggio 1618, scatenò la lunga guerra dei Trent'anni. Dopo le incerte e costose campagne militari affidò il comando dell'esercito imperiale a uno degli uomini più ricchi di Boemia: Albrecht von Wallenstein che in breve tempo reclutò 30.000 uomini, con i quali fu in grado di sconfiggere i protestanti in Slesia e Danimarca. Nel 1629, dopo una campagna vittoriosa, Ferdinando promulgò l'*Editto di Restituzione* col quale i

in cambio la rinuncia alla corona d'Austria e allo stesso tempo riannodava i legami con la Spagna e la Baviera. Erano queste le premesse per l'inizio della Guerra dei Trent'anni. Ferdinando II è imperatore dal 1619 al 1637 e sia da arciduca sia da imperatore ebbe una vita di pietà. In memoria delle Cinque piaghe di Cristo partecipava ogni giorno a due Messe. Politicamente promosse e attuò con rigore le disposizioni della pace di Augusta.

Ora interessa rivolgere l'attenzione alla politica papale durante la Guerra dei Trent'anni, che si sviluppò in quattro periodi: boemo-palatino (1618-1623), danese (1624-1629), svedese (1630-1634), francese (1635-1648).

Vinti gli eserciti protestanti dopo la battaglia della Montagna bianca (1620), gli Asburgo cacciarono e perseguitarono i predicatori calvinisti e in seguito anche quelli luterani. Nel 1624 furono emanati a carico dei luterani: il divieto di commercio per i luterani, l'obbligo del catechismo, la dichiarazione di legalità dei matrimoni protestanti. Nel 1627 si dichiarava legale una modica forza coercitiva. Alla nobiltà fu imposto il dilemma: emigrare o convertirsi. Presi dal successo, fu emanato l'Editto di Restituzione (1629), che prevedeva la restituzione ai cattolici di 2 arcivescovadi, 12 vescovadi, parecchi monasteri, fondazioni e la revoca della *Declaratio Ferdinandea*. Ai cavalieri e ad alcuni nobili era permesso di mantenere la fede protestante anche se dimoranti in territori cattolici.

Mentre la Spagna, alleata degli Asburgo, voleva che l'Impero fosse in pace per poter combattere la Francia unitamente agli Asburgo, Ferdinando II voleva riportare a tutti i costi il cattolicesimo nella parte meridionale dell'Impero. Il suo successore, Ferdinando III¹⁵, politico accorto, concluderà la pace con la Francia e lascerà agli spagnoli l'incombenza di trattare con i francesi.

cattolici ottenevano tutti i territori di cui erano stati privati dopo la Pace di Passau del 1552. La guerra continuò con l'intervento di Gustavo II Adolfo di Svezia che prese le difese dei protestanti. Dopo la pesante sconfitta di Breitenfeld nel 1632 e il licenziamento del generale Tilly, fu richiamato il Wallenstein. Nel novembre dello stesso anno l'esercito imperiale fu sconfitto nella battaglia di Lützen, ma Gustavo Adolfo moriva durante la battaglia. Il pericolo che Luigi III di Francia sostituisse Gustavo di Svezia nella difesa dei protestanti portò Ferdinando II alla decisione di siglare una tregua, la Pace di Praga, 1635. Ferdinando II moriva il 15 febbraio 1637.

¹⁵ Ferdinando III d'Asburgo (Graz 16 luglio 1608 – Vienna 2 aprile 1657) fu Imperatore dal 1637. Salito al trono nel bel mezzo della Guerra dei Trent'anni, nel 1648 la portò finalmente a conclusione. Il suo periodo di regno vide il declino del potere imperiale e la necessità anche per il potente imperatore di piegarsi di fronte alle necessità di una guerra senza fine che richiedeva compromessi su ambo le parti contendenti. La Pace di Westfalia rafforzò tuttavia il potere di Ferdinando III in Boemia e Ungheria e negli stessi territori della dinastia asburgica.

Come si comportò la Santa Sede nella guerra dei Trent'anni? I papi Paolo V (1605-1621) e Gregorio XV (1621-1623) appoggiarono Ferdinando II e le forze cattoliche, mentre Urbano VIII (1623-1644) cambiò rotta. Se i primi due pontefici avevano sperato di restaurare il cattolicesimo in Germania, papa Barberini, invece, appoggiò la politica antiasburgica del cardinale Richelieu, e conseguentemente il partito filo protestante tedesco.

Urbano VIII aveva però già sperimentato la debolezza dell'autorità papale quando le truppe pontificie, schierate in Valtellina, erano state spazzate via dai mercenari svizzeri al soldo della Francia. Richelieu non concesse l'autonomia ai valtellinesi dai grigionesi; inoltre, in occasione della stipulazione della pace¹⁶ la Santa Sede non fu minimamente coinvolta sia dalla Francia che dalla Spagna. Con l'*Editto di Restituzione* (1629) il papa Urbano VIII cambiò politica e in seguito si mantenne neutrale.

3. I CAPPUCINI. LA CRISI DEGLI ANNI 1565-1581

3.1 *Il travaglio di un passaggio*

Dopo la crisi legata al “caso Ochino”¹⁷, l'Ordine dei Frati Minori Cappuccini, oltre a essere messo in quarantena, rimase ancora sotto il tiro dei Minori Osservanti che spingevano la Curia romana a emanare bolle e brevi che vietassero il passaggio al nuovo ramo francescano dei cappuccini. In questo modo, l'Ordine cappuccino negli anni 1542-1564 fu come costretto a fermarsi nel suo naturale processo di evoluzione.

Gli anni che seguirono la chiusura del Concilio di Trento, dal 1565 al 1581, segnarono al contrario il momento di una rinnovata e fervorosa ripresa. Si registra, infatti, una crescita numerica¹⁸, ma soprattutto una nuo-

¹⁶ La pace di Monzón fu stipulata tra Francia e Spagna il 5 marzo 1526 e pose fine al primo scontro verificatosi tra i due stati a proposito del possesso del Monferrato e del controllo dei passi alpini verso l'Impero, in particolare della Valtellina.

¹⁷ Bernardino Tomassini era nato a Siena nell'anno 1487, della contrada dell'Oca; a 17 anni entra tra gli Osservanti della Provincia di Toscana, vi passa 30 anni, quanto nel 1534 decide di aderire alla “riforma cappuccina”. Nel Capitolo del 1535 è eletto Definitore generale e al momento della rinuncia per malattia del Vicario generale, Bernardino Palli d'Asti nel 1538, gli succede nella direzione dell'Ordine, venendo poi riconfermato nel Capitolo di Napoli del 1541. Dal 1534 al 1542 predica nelle maggiori città italiane, suscitando entusiasmo e discussioni accese, ma facendo apprezzare e conoscere l'Ordine in ogni parte d'Italia.

¹⁸ Possiamo seguire questa evoluzione numerica in quanto ad ogni Capitolo generale era data relazione sul numero delle case e dei religiosi. Cf. *Collectio authentica*, in *Analecta Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* 5 (1889) 10-21; 55- 57, 72-82; 103-108; 133-141.

va e viva presenza nella Chiesa con un ritrovato impegno pastorale¹⁹. Due fattori che, interagendo fra loro, determinarono un cambiamento effettivo nel ritmo della comunità nella quale si andava imponendo una certa disciplina dopo la spontaneità delle origini.

In questi stessi anni, a quarant'anni ormai dal momento dei loro inizi, i cappuccini si sentirono spinti a raccogliere le loro memorie storiche per non perdere il contatto vivo con l'esperienza delle origini. I primi tentativi, le *Relazioni* di Mario Fabiani da Mercato Saraceno²⁰, sono per lo più occasionali e destinati a un pubblico esterno alla comunità²¹. Ma non erano simili *Relazioni* che il nuovo Vicario generale, Girolamo Pratelli da Montefiore (1575-1581)²², aveva in animo di proporre alla lettura dei frati. Scrive infatti nella lettera "*Alli divoti lettori*", presentazione dell'opera, sullo stile delle *Vitae Patrum*, commissionata a Bernadino Cioli da Colpetrazzo, che

benché io sapessi il padre frate Mario da Mercato Saracini di buona memoria (come anco prima di me degnamente fu vicario generale della nostra congregazione) aver bellissimo stile tessuta un'istoria nella quale racconta l'origine e progresso di essa congregazione sino a questi nostri tempi, non di meno perché il detto padre non s'estende se non in poche cose a narrar la vita e fatti de' frati particolari [...], ho pensato non esser superfluo tal'impresa di scrivere le cose più notabili de' frati particolari²³.

¹⁹ Dal 1564 l'Ordine dei cappuccini ha un suo proprio Cardinale protettore distinto da quello dell'Osservanza. Diversi sono poi i cappuccini che parteciparono all'ultima sessione del Concilio di Trento: Bernardino Palli d'Asti, Evangelista Ferratine da Canobbio, Girolamo Finucci da Pistoia, Francesco Arconti da Milano, Angelo da Asti, Girolamo Pratelli da Montefiore, Tommaso Gnotti da Città di Castello che ottenne che i cappuccini fossero esonerati dal divieto di possedere beni immobili.

²⁰ Mario Fabiani da Mercato Saraceno, nato intorno all'anno 1512. Era entrato nell'Ordine di Sant'agostino per poi passare nel 1540 ai Cappuccini. Ministro provinciale di Bologna e della Provincia Picena. Ministro generale dal 1567 al 1573. Morì a Tolentino il 6 maggio 1582.

²¹ La prima *Relazione*, molto breve, scritta nel 1565, era stata preparata per andare incontro al desiderio di Cosimo I de' Medici che voleva conoscere chi erano i cappuccini. La seconda *Relazione* invece dava seguito alla richiesta del Cardinale Protettore, Giulio Antonio Sartori, e fu scritta nel 1569. La terza *Relazione*, infine, redatta nel 1580, era la risposta alle polemiche suscitate da Giuseppe Zarlino che aveva attribuito, a torto, l'aureola di iniziatore della "riforma cappuccina" a Paolo da Chioggia anziché a Matteo da Bascio.

²² Girolamo Pratelli, nasce a Montefiore nell'anno 1520. Entrato fra i Minori Conventuali, passa ai Cappuccini nel 1559. Alla morte del Ministro generale Vincenzo da Monte Olmo, 1573, è nominato Commissario generale e poi nel Capitolo generale è eletto Ministro generale (1575-1581). Muore l'8 aprile 1584. Per una biografia esaustiva: C. URBANELLI, *Storia dei cappuccini delle Marche*, II-III, Ancona 1978-1984.

²³ GIROLAMO DA MONTEFIORE, *Alli divoti lettori*, in *I Frati Cappuccini*, II, 929.

Egli vuole dunque proporre alla comunità le biografie dei frati del primitivo e originario gruppo e così, «benché tardi, cioè verso la fine del detto mio ufficio», si affretta a sistemare tutto quel materiale che «alcuni padri più antichi» gli avevano mandato dietro suo desiderio.

Tra le mani fra Girolamo si ritrovava l'opera di Bernardino Cioli da Colpetrazzo²⁴, un materiale già ben strutturato che egli apprezzava e condivideva. Con qualche aggiunta era pronto per essere divulgato e proposto alla lettura dei frati. Scrivendo al Colpetrazzo egli si augura che la lettura

sarà di grand'utilità; e credo che se a Dio piacerà che si legga tra Frati, come è animo mio si faccia, farà grandissimo frutto e aprirà le menti, e darà grand'animo a quelli che sono inchinati alla pura e vera Osservanza della Regola²⁵.

Girolamo da Montefiore aveva a cuore che i suoi frati vivessero la povertà e l'osservanza della Regola nello stesso solco che avevano tracciato quei «molti santi frati» che avevano dato inizio alla "riforma cappuccina". Infatti

vedendo che la memoria di tali cose andava mancando non senza danno dei posterì, pensai per la gloria di Dio (dal quale procede ogni bene) e per utile di

²⁴ Bernardino Cioli nacque a Colpetrazzo, contado di Todi, il 25 novembre 1514 da Nicolò Crolì [Cioli] e da una certa Franceschina. Nel 1532 entrò tra i Frati Minori Osservanti e nel 1534 passò ai Cappuccini. Fu più volte guardiano, maestro dei novizi, vicario provinciale e predicatore. Promosse anche opere di filantropia, come la fondazione a Colpetrazzo di un Monte frumentario (1570-75) per aiutare i contadini poveri. Nel 1578 Giulio Antonio Santori, cardinale di Curia e protettore dell'Ordine, incaricò Girolamo da Montefiore, allora vicario generale, di comporre un'opera sugli inizi della congregazione. Il motivo, come afferma Bernardino Cioli, nell'introduzione alla sua cronaca, fu che «da molti si teneva per ferma opinione, così da Prelati della Santa Chiesa come ancora da Signori temporali, gentilhuomini et plebei, che [l'Ordine] l'avesse havuto il suo principio da Bernardino Occhino da Siena». Tra il 1582 e il 1584 Bernardino stese, di propria iniziativa, una seconda redazione della cronaca. Nel 1584 il Capitolo generale lo incaricò di rivedere le cronache scritte da lui e da Mario da Mercato Saraceno, di correggerle e di metterle in buona forma al fine di pubblicarle, ma pochi anni dopo, nel 1586, i Superiori esonerarono Bernardino Cioli dal suo ufficio e lo sostituirono con Mattia Bellintani da Salò. Su invito di Federico Cesi duca d'Acquasparta riprese il lavoro interrotto, portandolo a termine nel 1594: l'opera porta il titolo *Simplice et divota historia dell'origine della Congregazione de Frati capuccini*. Bernardino Cioli morì ad Acquasparta il 7 febbraio 1594.

²⁵ La lettera datata 21 marzo 1580 e indirizzata a Bernardino Cioli da Colpetrazzo per ringraziarlo del lavoro svolto, è pubblicata nella Introduzione della *Simplice et divota historia* (BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum* (1525-1593). *Liber primus: Praecipui nascentis Ordinis eventus*. In *lucem editus a Melchiorre a Pobladura*, Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum 2, Assisi 1939, 11).

tutti i nostri frati presenti e futuri, raccogliere e far mettere in scritto le cose più segnalate delle quali io potessi aver probabile notizia, tanto la santità dei costumi, come circa i miracoli dei nostri frati già passati da questa vita, acciò dalla santità dei costumi li frati potessino conoscere come in uno specchio la pura osservanza della nostra Regola e la vera vita spirituale, quale dovevano tenere²⁶.

Queste biografie, dunque, dovevano avere il compito di non far perdere la memoria della identità della “riforma cappuccina” e nello stesso tempo essere un aiuto concreto per poterla vivere nell’oggi. Si tratta di indizi che rivelano i mutamenti e le tensioni intervenute in questi anni.

Che non esistesse un’unanimità di consensi sul modello proposto dal Vicario generale attraverso le biografie scritte da Bernardino da Colpetrazzo risulta evidente dalla punizione che gli veniva inflitta durante il Capitolo generale del 1581, ad un solo anno di distanza dalla pubblicazione della *Divota Historia* del Colpetrazzo. Girolamo da Montefiore veniva infatti privato di voce attiva e passiva

perché si trovò che voleva fare una riforma, i cui frati chiamava maddaleniti, e ciò faceva con buonissimo zelo, e fine, perciò egli sopportò pazientemente il tutto, ne mai si volse escusare²⁷.

La “crisi” maddalenita – cui si fa riferimento nel testo appena citato di Salvatore da Rivolta – si rivela come l’apice di quelle tensioni che si erano venute accumulando dentro la famiglia cappuccina già a partire dagli anni del generalato di Eusebio Fardini da Ancona²⁸ (1552-1558), ma ancor più esplicitamente negli anni di Mario Fabiani da Mercato Saraceno (1567-1571).

Nella sua *Historia Capucina*, Mattia Bellintani da Salò²⁹, mentre traccia un giudizio sul governo di quest’ultimo, presenta al contempo un quadro evolutivo della “riforma”:

Egli - scrive il Bellintani - nel suo governo, si come era di tal natura, fu piacevole e benigno, più forse di quello che all’hora havea bisogno la Religione,

²⁶ GIROLAMO DA MONTEFIORE, *Alli divoti lettori*, in *I Frati Cappuccini*, II, 929.

²⁷ METODIO DA NEMBRO, *Salvatore da Rivolta e la sua Cronaca*, Milano 1973, 47-48.

²⁸ Eusebio Fardini, da Ancona, nasce intorno all’anno 1490. Entrato tra i Minori Osservanti passò ai Cappuccini nel 1533 o 1534. Teologo e ottimo predicatore, Pio IV lo voleva nominare cardinale, ma egli rifiutò. Morì nel 1569.

²⁹ Mattia Bellintani da Salò, al secolo Paolo, nacque a Gazzane, frazione di Roè Volciano, nel Bresciano il 29 giugno 1535 da Bellintano Bellintani, esponente di una famiglia di ricchi mercanti ascesa alla nobiltà, e da Susanna Bonfecini. Ancora bambino, Mattia seguì

la quale crescendo in moltitudine, havea bisogno di freno, perché la moltitudine et massime di giovani facilmente scorre -se non è frenata- nelle rilassationi. S'era già cominciato a lasciarsi alcuni luoghi, i quali erano lontani dalle città et fabricarne de più vicini, il che seguito si è poi man mano con alcuni altri, perché crescendo i frati era difficile portar per tanti la limosina a spalla; non si potevano havere per gli infermi i medici, nè commodamente se gli po-

i genitori a Salò, dove compì un primo ciclo di studi; fu poi a Brescia in qualità di precettore presso la famiglia Avogadro. Avviato alla vita religiosa nel convento dei cappuccini di Badia (Brescia), il 7 ottobre 1552 iniziò il noviziato a Bergamo con il nome di Mattia da Salò. Chiamato dal Ministro generale, Tommaso da Città di Castello, risiedette ad Assisi, Roma, Aversa, Napoli e Rieti, completando gli studi di teologia. Nel giorno di Natale del 1560, infine, fu ordinato sacerdote a Roma. Diventato predicatore e lettore di logica, acquisì in breve tempo fama di oratore sacro e, contemporaneamente, uomo di governo. Nel 1568 il Ministro generale Mario da Mercato Saraceno lo scelse come proprio segretario e commissario nella provincia cappuccina di Napoli. Eletto definitor e guardiano, visse e predicò a Cava de' Tirreni, Napoli e Nola, dove fondò una Compagnia della Misericordia. Richiamato, nel 1570, nella provincia d'origine, divenne guardiano e lettore a Brescia e nel 1572, scelto dall'arcivescovo Carlo Borromeo, predicò la Quaresima in duomo a Milano. Nel Capitolo generale di Roma del 1575 fu eletto definitor generale e commissario generale in Francia con l'incarico di fondare conventi per diffondere l'Ordine. Tornato a Roma per il Capitolo generale del 1578, ne uscì lettore generale e poi fu commissario generale a Genova, definitor, guardiano e lettore a Bergamo e vicario provinciale di Milano nel 1580. Nel 1582 fu eletto Ministro provinciale, senza tuttavia cessare l'attività di predicatore in tutta Italia. Nel Capitolo generale del 1587 ottenne di nuovo la carica di definitor generale. L'anno successivo era a Brescia, dove il Capitolo provinciale del settembre 1587 – che aveva diviso la provincia cappuccina di Milano in provincia di Milano e provincia di Brescia – lo aveva destinato. Nel 1589 si recò in Svizzera per presiedere il Capitolo provinciale in qualità di commissario generale. Il fatto che, nel maggio del 1595, i cappuccini di Genova non accettassero la sua nomina a commissario generale non gli impedì di essere eletto lo stesso anno definitor della provincia di Brescia e di continuare a predicare in varie località tra il Veneto e Milano. Il 31 luglio 1602 il Ministro generale Lorenzo da Brindisi lo destinò a Praga, dove predicò per tre anni, diventando commissario generale di Boemia nel 1604. Nel 1605, però, a causa dell'età ormai avanzata, il nuovo Ministro generale Silvestro d'Assisi lo richiamò in Italia. Eletto vicario provinciale di Brescia nel dicembre 1605, l'anno successivo dovette lasciare il territorio veneto a causa dell'interdetto di Paolo V contro la Repubblica di Venezia. In tale circostanza il suo atteggiamento, teso al reintegro nell'Ordine dei frati che non avevano osservato l'interdetto, provocò lo scontento di alcuni confratelli che ne denunciarono il comportamento alla congregazione dei Vescovi e regolari. La denuncia non ebbe esito perché era volontà di Roma sopire lo scandalo, ma Mattia Bellintani nel 1607 rinunciò al provincialato e limitò le sue predicazioni alla zona del Garda. Nel 1609 fu eletto nuovamente definitor provinciale e, dopo aver predicato ancora a Chiari e a Brescia, si stabilì infine nel convento di quest'ultima città. Morì a Brescia il 20 luglio 1611.

tevano fare le convenienti provisioni. Nè il tener gli hospitj nelle città in rimedio della lontananza de luoghi era stimato bene³⁰.

Questi adattamenti, conseguenza di una mutata situazione interna dovuta a vari fattori quali l'aumento numerico, il trovarsi in comunità frati anziani e malati, comportarono una reazione che portava dentro di sé sia una valenza di contestazione verso l'inevitabile istituzionalizzazione, sia un desiderio, peraltro mai sopito, di un ritorno ai momenti degli inizi della "riforma cappuccina".

Venne così sviluppandosi segretamente, ma non senza il benessere e l'approvazione paterna del Vicario generale Girolamo Pratelli da Montefiore, un movimento i cui appartenenti si designano con il termine "maddalene".

Alcuni trapportati (sic!) da un gran desiderio di perfettione, si accordavano insieme per gli conventi a far qualche cosa di più del ordinario sotto il nome et perfettione della Maddalena, ordinando fra di loro alcuni avvertimenti da osservarsi, et istituendosi fra di loro alcuni particolari superiori. Et il tutto secretamente facendo. Et quantunque tutto facessero secretamente, crebbe nondimeno subito questo loro istituto, et si sparse quasi per tutte le Provincie. Nè parve al Generale di impedirlo, più tosto consolandosi di vedere così generalmente tanta buona volontà et tanta prontezza a far bene nella Religione³¹.

Nel loro desiderio di «far qualche cosa di più dell'ordinario», le "maddalene" cercavano di vivere una vita di penitenza e di contemplazione eremitica, ma soprattutto tendevano a darsi nuove regole e nuovi superiori, creando di fatto una gerarchia parallela. Tali fatti nel loro insieme suscitarono l'allarme dei frati riuniti a Capitolo nel 1581:

Ma i Padri del Capitolo Generale più sodamente et con prudentia considerando che ciò havrebbe potuto generare degli inconvenienti et che quegli ordini loro non erano di cose rilevanti, essendo che la vita commune tutto quello abbraccia che è giovevole a camminar nella perfettione, vietarono cotali ordini come cosa di molto pericolo e di pochissimo o niun frutto, compiacendosi bene che i Frati tutti sotto lo stendardo delle ordinarie Costitutioni fatte da Padri vecchi, dotti e santi con grande spirito et prudentia, si studiassero di camminare innanzi continovamente verso i supremi gradi della perfettione³².

³⁰ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera. In lucem edita a Melchiorre a Po-bladura, Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum 6, Romae 1950, 310-311.

³¹ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 352.

³² MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 352.

La punizione inflitta al Vicario generale segnò la “sconfitta” di un modello e di un’idea. Allo stesso tempo segnava la sconfitta di una generazione di uomini che in questo modello credevano. La guida dell’Ordine passava ora a una nuova generazione di frati non più provenienti dall’Osservanza, ma ormai, per la quasi totalità, proveniente dal “secolo”, che avevano vissuto tutta la formazione dentro la “riforma cappuccina”.

Dalla *Cronaca* di Salvatore Rasari da Rivolta d’Adda emerge in modo chiaro la tensione esistente fra i due gruppi di frati. Nelle annotazioni riguardanti l’anno 1568, troviamo la notizia dell’invio di un Visitatore generale nella Provincia di Milano il quale, dopo aver concluso l’ispezione, «congregò il Capitolo nel lluogo di Milano di Giugno, ove fu privato il P. Apollonio per le fabriche»³³.

Perché un provvedimento così traumatico? Il padre provinciale, Apollonio Porcellagra da Brescia³⁴, davanti all’aumento delle vocazioni e ai nuovi campi di apostolato che la riforma protestante aveva aperto, tentava una risposta mitigando in parte l’antica austerità delle abitazioni cappuccine, ma non aveva trovato, in questo momento, l’appoggio e la dovuta comprensione dei Superiori dell’Ordine. Con il suo esonero pagava lo scontro tra due mentalità, ognuna con un proprio modello di vita “cappuccina”.

3.2 Due linee storiografiche

La sostituzione del cronista ufficiale dell’Ordine, Bernardino Cioli da Colpetrazzo, avvenuta nel Capitolo generale del 1587, sanciva il definitivo passaggio dai cappuccini del primo Cinquecento a quelli del secondo Cinquecento, che sull’onda del rinnovamento conciliare si sentivano altresì strumenti vivi della Chiesa³⁵. Lo stesso Bernardino, ormai novantenne, scrivendo al Duca di Acquasparta, Federico Cesi, al quale dedicava tutta l’ope-

³³ METODIO DA NEMBRO, *Salvatore da Rivolta e la sua Cronaca*, 75.

³⁴ Apollonio Porcellagra da Brescia (1528-1603) è una delle figure cappuccine più significative della seconda metà del Cinquecento. Entrato nell’Ordine nel 1555, eletto Provinciale di Milano nel 1566, destituito nel 1568, fu rieletto nei capitoli del 1571-1572-1573 e poi nel 1578-1579-1580 (aprile). Nel 1582, quando Mattia Bellintani da Salò, Ministro provinciale, fu chiamato a Roma per «le sue stravaganze» (METODIO DA NEMBRO, *Salvatore da Rivolta e la sua Cronaca*, 77), fu nominato Commissario fino alla celebrazione del nuovo Capitolo nel settembre 1583. Eletto nuovamente nel Capitolo di Cremona nel 1584, riconfermato nel Capitolo del 1585. Fu anche Definitore generale negli anni 1584-1586. Alla morte del Vicario generale, Giacomo da Mercato Saraceno, nel 1586, resse l’Ordine fino alla convocazione del Capitolo del 1587. È durante i mesi della sua reggenza che la Provincia di Milano fu divisa fra Milano e Brescia. Fu anche per un mandato Ministro provinciale di Brescia.

³⁵ Cf. C. CARGNONI, «Fonti tendenze e sviluppi della letteratura spirituale cappuccina primitiva», *Collectanea Franciscana* 48 (1978) 392.

ra, si lasciava andare a una considerazione amara: «già che la nostra Congregatione non ha più bisogno di me»³⁶, facendo del suo sfogo l'emblema dello sconforto di tutta quella generazione di frati che si vedeva messa da parte.

I due cronisti, Bernardino Cioli e Mattia Bellintani, attraverso le loro *Cronache* e *Historie*, diventano i rappresentanti delle due mentalità che sono rintracciabili nella loro rispettiva interpretazione storiografica. Il dato immediatamente rilevabile nelle loro opere è il modo caratteristico con il quale suddividono i primi cinquant'anni della storia della "riforma cappuccina". Entrambi parlano di *stati di vita* attraverso i quali si sviluppa la "riforma", ma ognuno partendo dalla propria esperienza e dalla propria storia personale.

3.2.1 Bernardino Cioli da Colpetrazzo

Bernardino Cioli da Colpetrazzo presenta una suddivisione in due "*stati*": «dal 28 insino nel 33 et dal 33 insino al 43»³⁷, mentre Mattia Bellintani da Salò in tre: «tre stati insino all'hora presente sono si venuti nella Riforma Capuccina. Il primo fu per lo spatio di dieci anni [...]. Il secondo stato fui dal primo capitolo canonicamente fatto per ordine di sua Santità infinchè ressero quei primi Padri [...]. Cominciò il terzo stato l'anno 1558»³⁸.

Questa piccola differenza, che potrebbe apparire come un semplice strumento storiografico, diventa la porta di accesso che ci permette di individuare e scoprire nelle opere dei due cronisti la differente mentalità della prima generazione di cappuccini e delle successive.

Un'osservazione preliminare, ma non priva di importanza benché oltrepassi i testi, è il dato che riguarda la provenienza dei due personaggi. Bernardino Cioli da Colpetrazzo proviene dalle file dell'Osservanza, Mattia Bellintani da Salò proviene direttamente dal "secolo". La provenienza infatti non è senza conseguenze, al contrario ha un'indubbia incidenza nella comprensione delle prime generazioni di cappuccini. I frati della prima generazione sono stati formati dentro l'Osservanza, con le fatiche e le turbolenze che scossero la famiglia francescana nei primi decenni del Cinquecento, mentre le successive hanno respirato l'anelito di riforma, la rottura dell'unità nella Chiesa e la forza travolgente del Concilio di Trento.

È quasi scontato il fatto che Bernardino Cioli da Colpetrazzo si soffermi a lungo nel raccontare fatti e personaggi (frati) dei primi due "*stati*", affermando poi che il secondo stato fu sicuramente «il più glorioso appresso il mondo», ma subito aggiungendo il suo giudizio, avvalorato dal peso di chi, come lui, visse quegli anni giudicando quella gloria effimera:

³⁶ BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia*. Liber primus, 3.

³⁷ BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia*. Liber primus, 259.

³⁸ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 273 ss.

Ma io che mi trouvai in quel tempo nella puovera Congregatione, giuditiosamente ripensando, dico ch'il più glorioso stato che sia stato mai nella nostra Congregatione fu dal 28 insino nel 33 perché fu più conforme al principio della Religione et al tempo del Padre S. Francesco. Non niego però eh 'il secondo stato, insino al '43, non fusse più glorioso appresso il mondo e che non ci fussero maggior numero de 'frati e più dotti e gran predicatori; ma, perché la religione del serafico Francesco è fundata in umiltà, povertà e disprezzo di se stesso e nella santa contemplazione, mai fu più conforme a tutte queste cose che dicono perfezzione, quando fu nel primo stato, dove veramente, con ogni grado di perfezzione, se renuovò il primo stato della religione e fu reso al mondo l'abito, la vita, l'umiltà, il disprezzo del mondo e la vera contemplazione che tenne il padre san Francesco con i suoi compagni³⁹.

Per il Cioli il primo nucleo di frati è quello fondante e decisivo per il successo della "riforma". La naturale e conseguente evoluzione viene accettata come un evento necessario, ma nel sottofondo rimane costantemente una nostalgia per la spontaneità e l'ardore delle origini. Bernardino e, con lui, la prima generazione di frati proveniente dall'Osservanza, spesero molto delle loro forze per far trionfare la "vera osservanza", avendo a cuore che la "riforma" vivesse nella sua originaria identità⁴⁰.

3.2.2 Mattia Bellintani da Salò

L'interpretazione storiografica e la divisione nei "*tre stati*" di Mattia Bellintani da Salò riflettono invece il clima ecclesiale completamente rinnovato dall'evento conciliare. Il Bellintani infatti vede e spiega lo sviluppo della "riforma cappuccina" nel contesto della riforma della Chiesa, mostrando una mentalità più ecclesiale, vedendosi come uno strumento suscitato da Dio per la sua difesa e la sua crescita⁴¹.

Il primo *stato* è quello della preparazione, nel quale non vi è un vero controllo delle vocazioni e non esistono vere strutture organizzative. Una preparazione che Mattia Bellintani sottolinea non essere solamente interna alla "riforma cappuccina", ma che è universale, come egli scrive riportando l'esclamazione di chi incontrava i cappuccini:

³⁹ BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia*. Liber primus, 259.

⁴⁰ Che il periodo delle origini sia tanto importante per Bernardino Cioli da Colpetrazzo è rilevabile dal confronto tra le pagine spese per raccontare i primi due stati e quelle utilizzate per il periodo successivo, in pratica il periodo conciliare e gli anni di poco posteriori (Cf. BERNARDINUS A COLPETRAZZO, *Historia*. Liber primus, 479 ss).

⁴¹ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 414-420. È forse questa la caratteristica, ardita per la verità, della sua storiografia.

o che è la fine del mondo, o che gran cose hanno da essere [...]. Et perché fu singular concordia e conformità fra questa francescana riforma e quella della Chiesa, essendo la riforma della francescana Religione principio, mezo e segno di quello della Chiesa universale [...]. La religione di S. Francesco ha sempre con gli Concilii generali havuto congiuntura⁴².

Il secondo *stato*, dal 1535 al 1558, è quello nel quale

si diè forma alla Riforma e pigliò vero stato di religione, governandosi religiosamente, facendosi i capitoli generali et provinciali et le ordinarie visite, et reggendo Prelati dotti e santi con le Constitutioni ben ordinate e dichiarate⁴³.

Continuando nel suo parallelismo con il Concilio di Trento, Bellintani afferma che il primo Capitolo generale (1535-1536), coincide con la bolla di convocazione del Concilio⁴⁴. Il periodo copre gli anni del grande entusiasmo suscitato dalla presenza dell'Ochino, della sua caduta e dei governi equilibratori di Francesco Ripanti da Jesi⁴⁵ e Bernardino Palli d'Asti⁴⁶.

Il terzo *stato* «cominciò l'anno 1558, nel quale il governo di quei Padri

⁴² MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 273-274.

⁴³ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 277.

⁴⁴ PAOLO III, *Ad Dominici gregis curam*, 2 giugno 1536.

⁴⁵ Francesco Ripanti era nato nel 1469 a Jesi e con buon profitto aveva studiato Diritto Canonico e Civile a Perugia. I suoi concittadini, alla morte del Vescovo, lo vorrebbero come successore, ma il Ripanti lascia tutto ed entra tra gli Osservanti. I superiori gli fanno continuare gli studi in teologia «ne quali fé tal profitto ch'egli un dottissimo theologo n'uscì». Espertissimo del pensiero di Scoto. Ottenuto il permesso dalla Sede Apostolica inizia a predicare nelle città delle Marche, «ma infatti non vedendosi a fare quel frutto che sperato havea, parvegli bene di ritornarsene alla sua solita contemplatione et vita solitaria, alla quale da dio si vedeva chiamato». Passa in questa vita quattordici anni sperando in una riforma dell'Osservanza, riforma che però stenta a essere recepita e attuata. E così «venutagli agli orecchi quella de' Capuccini...vennegli la gran voglia per desiderio ardente della perfetione di entrarvi», si reca a Roma da Ludovico da Fossombrone, ma questi lo informa che il suo desiderio è inattuabile perché il Breve di Clemente VII, *Cum sicut accepimus*, proibiva il passaggio degli Osservanti ai Cappuccini. Vestirà definitivamente l'abito cappuccino nel 1534 a Camerino, dopo che, ottenute le Bolle per suscitare la riforma nell'Osservanza, era stato messo in prigione. Nel Capitolo generale del 1535, un anno dopo la sua entrata nella "riforma" è eletto Definitore generale, riconfermato nel 1538 e 1541. Dopo la fuga dell'Ochino viene nominato Commissario generale e quindi nel 1543 è eletto dal Capitolo generale Vicario generale dell'Ordine.

⁴⁶ Bernardino Palli, nasce a Asti nell'anno 1485. Entrato tra gli Osservanti nel 1519, venne ai Cappuccini nel 1533. Figura eminente e grande carismatico condusse l'Ordine in uno dei suoi momenti più difficili durante la celebrazione del doppio Capitolo 1535-1536

che erano venuti dall'Osservanza passò a quelli li quali dal secolo e dal altre Congregationi erano venuti». Questa affermazione diventa significativa della sua interpretazione perché poco oltre Bellintani afferma che

questo stato diè termine al venire alla Riforma Capuccina degli Osservanti, perché più volte fugli posto con Bolle impedimento; et quantunque tal volta egli tal impedimento si levasse, pochi nondimeno ne venivano, ma molti più pochi riuscivano bene, perché il più se ne ritornavano onde erano venuti. I Conventuali non così, perché tutti ordinariamente riuscivano benissimo⁴⁷.

Gli Osservanti sono ritenuti dal Bellintani "*l'origine*" della riforma capuccina, ma la crescita numerica e l'espansione geografica avevano portato a delle sostanziali modifiche. La prima, evidentissima, era stata il «cessare quel primo fervore et ardore dell'austerità» che aveva caratterizzato la prima generazione. Ora nella comunità ci si ritrova con un numero sempre crescente di frati anziani e malati per cui, annota Mattia Bellintani, «è stato mestiere accomodare i conventi già troppo lontani presso alle terre et città»⁴⁸.

Così la vita, i luoghi e gli abiti et tutto il resto si è ridotto ad uno stato mezzano et ad un religioso corso; onde con l'osservanza sostanziale della Regola viver possono quelli ancora, li quali non hanno bollimento di spirito come haveano i primi fondatori, et tutta via quelli hanno quanta commodità si bramino, li quali con ardente spirito procacciano la perfettione della virtù et della evangelica, li quali ricoperti dell'ordinario vivere il quale per essere nel di fuori commune a quelli ancora li quali contenti di quel che è necessario per salvarsi tanto alto non aspirano, seguono più sicuri il santo loro istituto di conseguire la vera santità appresso al Dator celeste, il quale nell'ascoso vide⁴⁹.

Mattia Bellintani da Salò nella difesa dello "*stato mezzano*" e "*religioso corso*", lasciando trasparire anche la sua esperienza personale⁵⁰, afferma

all'indomani dell'uscita dall'Ordine di Ludovico Tenaglia da Fossombrone. Ministro generale per due volte nel 1535-1538 e nel 1546-1556. Presente al Concilio di Trento nel 1546, morì a Roma nel 1557.

⁴⁷ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 279.

⁴⁸ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 279 ss.

⁴⁹ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 281.

⁵⁰ «L'anno dunque 1582 fu celebrato il Capitolo Provinciale nel luogo di Milano, nel quale fu confermato il P. Mattia (da Salò) sudetto, il quale per le sue stravaganze nel suo governo fu chiamato a Roma» (METODIO DA NEMBRO, *Salvatore da Rivolta e la sua Cronaca*, 77). Il fatto contingente che porta alla sospensione di Mattia dal suo ufficio è l'uso dei latti-

come i cappuccini possano vivere le strade della santità anche nell’*“ordinario vivere”*.

Le due posizioni storiografiche di Bernardino Cioli da Colpetrazzo e di Mattia Bellintani da Salò fanno emergere il travaglio e lo scontro tra *“frati vecchi”*⁵¹ e frati della nuova generazione, che i cappuccini vivono nella seconda metà del Cinquecento.

Le considerazioni successive metteranno in luce alcune delle questioni che costituivano le cause del conflitto nella *“riforma cappuccina”*, che passava da un modello eremitico, quello di Ludovico da Fossombrone, a quello carismatico della generazione di Bernardino Palli d’Asti e Francesco Ripanti da Jesi, per giungere a quest’ultimo, a quello conventuale difeso da Mattia Bellintani da Salò.

4. CONCLUSIONE

Il sia pur breve excursus storico ci ha permesso di considerare e osservare il tessuto nel quale vive e opera il beato Tommaso da Olera. Non è uno slogan ripetitivo affermare che ogni tempo ha le sue difficoltà e le sue fatiche. Il periodo considerato è complesso, pieno di contraddizioni e di scontri violenti, ma allo stesso tempo è pieno di fascino perché fa trasparire ed evidenzia la passione dell’uomo e il suo desiderio di affermarsi o di lasciare che Dio si affermi e si mostri, visibile e tangibile.

In questo ambiente storico ha vissuto e operato il nostro fra Tommaso da Olera al quale l’Ordine aveva affidato la questua, la *‘cerca’* per la sussistenza dei frati e dei poveri del convento, e che divenne il ricercato e l’apprezzato consigliere di nobili e servi, il dotto maestro spirituale che sapeva dare e dire quel consiglio che orientava a Cristo, nascondendosi come sanno ben fare i veri mistici e i veri contemplatori del Mistero.

cini nei giorni di digiuno. La corrente più austera era per una maggiore austerità, ma Mattia, vedendo i suoi frati impegnati in faticosi campi di apostolato di frontiera, soprattutto nella Valtellina, cerca di mitigare la rigidità della mensa. Denunciato da un padre lettore dello studio di Milano, tanto fece valere i suoi argomenti, che il Bellintani venne chiamato a Roma e sospeso dal suo incarico di Provinciale (Cf. VALDEMIRO DA BERGAMO, *I conventi e i cappuccini della provincia milanese*, I, Crema 1898, 176-178). Un documento interessante nel quale, per motivi opposti, viene presentato un ritratto inusuale dello stesso Bellintani, è stato di recente pubblicato in *I Cappuccini e la Congregazione dei Vescovi e Regolari. I: 1573-1595*, a cura di V. Crisuolo, Monumenta Historica Ordinis Minorum Capuccinorum 18, Roma 1989, 264-282.

⁵¹ MATTHIAS A SALÒ, *Historia Capuccina*. Pars altera, 98.

La lezione dunque che ci è impartita, nella luce e nel giudizio di fede, è quella di un uomo, di un cristiano, di un cappuccino che non solo ha ascoltato il “ricevete lo Spirito Santo”, ma l’ha afferrato, preso, si è lasciato incendiare dal quel “Fuoco d’Amore, mandato da Cristo in terra per essere acceso” facendo sì che il Signore delle “Cinque piaghe” potesse ancora una volta scrivere la storia, quella storia con la “S” maiuscola che altro non è che la *Storia della Salvezza*.

Alessandra Bartolomei Romagnoli

IL BEATO TOMMASO DA OLERA, MISTICO CAPPUCCINO E TEOLOGO DEL “PURO AMORE”

Voi, o caro Gesù, sete il mio cibo, il mio beveraggio,
il mio dormire, il mio letto,
li miei vestimenti, le mie ricchezze,
i miei spassi, li miei giardini e tutte le mie ricreazioni,
ed il tutto darei per vostr'amore:
altro amor non posso più capire che voi, o Dio.
Udite ormai la mia voce, li miei clamori,
li miei gemiti, le mie lagrime:
o Signore, non vedete ch'io muoro?
Non più, Dio, ché mi chiamo vinto.

TOMMASO DA OLERA, *Scala di perfezione* 52, 8

1. UNA “COPPIA SANTA”

Nell'introdurre l'antologia delle scrittrici mistiche italiane, da lui curata insieme a Giovanni Pozzi, Claudio Leonardi osservava che «non c'è donna santa senza un sant'uomo, come non c'è uomo santo senza una donna santa»¹. E questo perché «il desiderio di perfezione, posto nel fondo di ogni essere umano» nella tradizione cristiana si esprime e si realizza in una relazione: «Il rapporto che si desidera, si cerca e si perde e alla fine

¹ C. LEONARDI, «La santità delle donne», in G. POZZI - C. LEONARDI (edd.), *Scrittrici mistiche italiane*, Genova 1988, 43-57: 43; ristampato in Id., *Agiografie medievali*, a cura di A. DEGL'INNOCENTI - F. SANTI, SISMEL, Firenze 2011, 455-469: 455.

si compie nell'unione tra l'uomo e Dio», ma che coinvolge pienamente la donna e l'uomo di fronte a Dio e all'interno della sua realtà. Appunto per questo «i santi sono di solito in coppia e storicamente in relazione»², come Francesco e Chiara d'Assisi, Giordano di Sassonia e Diana di Andalò, Caterina da Siena e Raimondo da Capua. Potremmo continuare e continuare, ma vorrei qui soffermarmi sul beato Tommaso da Olera, o da Bergamo, e la venerabile Giovanna Maria della Croce, anche loro indissociabili. L'uomo aiuta a capire più profondamente l'altro, come in un gioco di specchi o un reciproco incrociarsi di sguardi.

Leonardi era di Rovereto, luogo natale di Bernardina Floriani, suor Giovanna Maria della Croce (1603-1673), una città importante anche per Tommaso de Acerbis (1563-1631), che vi sostò a lungo prima di trasferirsi definitivamente a Innsbruck, e vi lasciò una impronta profonda tanto che il paese trentino serbò nel tempo una memoria viva del frate³. Forse, fu proprio dalla ottocentesca Rovereto rosminiana, centro di una *pietas* cattolica illuminata e colta, che vennero trasmessi ad Alessandro Manzoni i sembianti del mistico cappuccino, quei tratti che avrebbero poi connotato il ritratto del Padre, di fra Cristoforo, immagine archetipo della santità secondo l'esegesi manzoniana⁴.

Ma nella galleria delle scrittrici mistiche italiane, ancora sullo scorcio degli anni '80 del secolo scorso, le pagine di Giovanna della Croce non poterono trovare spazio. Come una memoria ingombrante, le sue opere giacevano ancora inedite nell'archivio del monastero del S. Carlo, compromesse nell'immane naufragio dei mistici che aveva coinciso con il sorgere del secolo dei Lumi. Preservati dai sospetti che circondavano in generale ogni «dottrina di donna»⁵, una sorte appena migliore era toccata agli scritti di Tommaso da Bergamo. Il suo *Fuoco d'amore* era stato stampato alla fine del Seicento prima ad Agosta poi a Napoli (1682 e 1683) e ave-

² C. LEONARDI, «La santità delle donne», 455.

³ Per un profilo del beato Tommaso Acerbis de Viani, che è stato beatificato il 21 settembre 2013 a Bergamo, si veda ora R. SALTARIN, *Tommaso da Olera mistico del cuore di Gesù*, Morcelliana, Brescia 2013, cui si rinvia anche per la bibliografia relativa. Dal punto di vista documentale, per la ricostruzione della bio-agiografia di fra Tommaso, il rimando è a *Bergomen. Seu Oenipontan. Beatificationis et canonizationis servi Dei Thomae ab Olera (in saeculo Thomae Acerbis) laici professi OFM Cap. (†1631) positio super introductione causae et super virtutibus ex Officio concinnata*, s.e., Roma 1978 (= *Positio*).

⁴ Sulla ipotesi di una «concatenazione» tra Tommaso, Rosmini, Manzoni è tornato recentemente S. CALZONE, *Alessandro Manzoni ispirato da fra Tommaso*, in www.olerait/manzoni.php. Un cenno a questo riguardo si legge anche in G. GETTO, «Un contemplativo popolare: Tommaso da Bergamo», in ID., *Letteratura religiosa dal Due al Novecento*, Sansoni, Firenze 1967, 212-220: 213.

⁵ G. POZZI, «L'alfabeto delle sante», in *Scrittrici mistiche italiane*, 21-42: 21.

va conosciuto una qualche circolazione, sia pur targato nel registro minore della letteratura devozionale e di pietà⁶. Oggi questa situazione è radicalmente cambiata. In meno di dieci anni dalla Certosa del Galluzzo di Firenze sono usciti cinque volumi del monumentale *corpus* di scritti della Floriani. Otto sono in preparazione, grazie anche agli *scriptoria* delle sorelle clarisse che sono stati attivati a Borgo Valsugana e a Città della Pieve. A buon punto è anche il completamento della edizione dell'*Opera omnia* di Tommaso da Bergamo: Alberto Sana ha pubblicato con la Morcelliana la *Selva di contemplazione*⁷ e la *Scala di perfezione*⁸, mentre ho in corso la trascrizione dell'epistolario.

Segno di una nuova sensibilità culturale, meno condizionata dalle logiche dell'Accademia, in questo nostro tempo il discorso su Tommaso da Olera e Giovanna della Croce si è dunque riaperto e alla «meravigliosa sapienza» di questi due piccoli eroi barocchi viene ormai riconosciuto un pieno statuto storiografico, quale testimonianza dello sforzo di autocomprensione cristiana di una intera epoca.

2. UN PROGETTO DI VITA

La nostra storia comincia nel 1616, quando fra Tommaso incontrò a Rovereto Bernardina Floriani, la futura Giovanna della Croce⁹. Lei, a tre-

⁶ *Fuoco d'amore mandato da Christo in terra per esser acceso, ovvero amorose Compositioni di Fra Tomaso da Bergamo, Laico Cappuccino: a gloria dell'amor increato, Dio, ed utile del prossimo ... Date in Luce sotto l'Ombra della Maestà Cesarea Leopoldo I da F. Giovenale Annaniense Ministro Provinciale de' Cappuccini della Provincia del Tirolo, benche immerito ...*, Agosta, Appresso Simone Vzschnneider, 1682 e di nuovo a Napoli, Per Francesco Benzi, 1683; ristampa anastatica, per cura di R. SALTARIN, Morcelliana, Brescia 2012.

⁷ TOMMASO DA OLERA, *Selva di contemplazione*, ed. A. SANA (Scritti, 1), Morcelliana, Brescia 2005 (= *Selva di contemplazione*). L'opera fu composta nella seconda decade del Seicento, con dedica all'arciduchessa Claudia de' Medici, che sarebbe andata sposa a Leopoldo V d'Asburgo nel 1626.

⁸ TOMMASO DA OLERA, *Scala di perfezione*, ed. A. SANA (Scritti, 2), Morcelliana, Brescia 2010 (= *Scala di perfezione*). Alberto Sana ha datato questo *corpus* di scritti tra il secondo e il terzo decennio del Seicento. Dedicata all'arciduca Leopoldo, fratello dell'imperatore Ferdinando II, l'opera apparteneva alla tradizione letteraria dell'*itinerarium mentis in Deum*, manuale di vita ascetica e spirituale che in casa francescana vantava una genealogia illustre.

⁹ Per la ricostruzione del profilo di Bernardina Floriani e del suo rapporto con Tommaso da Bergamo è indispensabile la sua autobiografia: GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Vita*, edd. C. ANDREOLLI - C. LEONARDI - D. LEONI, Spoleto 1995 (= *Vita*). Mi permetto di rinviare anche alla mia introduzione al volume: GIOVANNA MARIA DELLA CROCE, *Rivelazioni. Libri secondo e terzo a laude di Dio*, ed. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI (La mistica cristiana tra Oriente

dici anni, era poco più di una bambina, figlia di una devota famiglia cattolica, ma poverissima. Lui era un *Wandersmann*, un camminatore, nomade e viaggiatore insieme, quello che Angelo Silesio avrebbe chiamato un «pellegrino cherubico»¹⁰, un uomo senza fissa dimora, senza un posto preciso che lo identificasse. I suoi spazi erano «celle, oratori, chiese, monti, colli, grote, valli, luoghi ombrosi, deserti»¹¹, ma lì poteva «passeggiar per li divini misteri»¹². Era arrivato a nord dal Veneto, sospinto da quella ondata cappuccina, la cui penetrazione nelle regioni settentrionali e alpine era strettamente collegata agli obiettivi di lotta contro il protestantesimo. Sulla scia di san Lorenzo da Brindisi i frati erano massicciamente presenti in Trentino fin dall'epoca del concilio e a Rovereto il loro primo convento era stato fondato nel 1575¹³. Tommaso apparteneva dunque a una istituzione forte, dinamica e ben organizzata, ma la abitava con uno stile suo proprio. Di umili origini - un guardiano di pecore, si dice - era rimasto un frate laico. Praticamente analfabeta, aveva imparato a leggere negli anni del noviziato, con una prassi irrituale in relazione agli statuti del suo Ordine, ma comunque era rimasto sempre addetto alla questua, e, quando si trovava in convento, alle mansioni più basse: era l'uomo della stalla e della cucina, il «lavator di scudelle». Era dunque, quello di Tommaso, il romanzo di un povero, ennesima variante, avrebbe detto Michel de Certeau, di un personaggio il cui solco, sin dai tempi di Tauler, traccia una linea fondamentale della spiritualità moderna, attraversata dal mito del laico indotto, *illicteratus*, ma depositario di scienza in grado di confondere «tutti i dottori della terra, fino al giorno del giudizio»¹⁴.

Ma Bernardina Floriani non era un teologo, e di sicuro non sapeva nemmeno chi fosse Tauler. Quando le capitò davanti, questo frate selvaggio, senza brillantezza né buone maniere, le rimase «odioso», anzi pensò che fosse

e Occidente, 7), Sismel - Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, Firenze 2007, XIX-LII (= *Rivelazioni*). L'itinerario ascetico-mistico della Venerabile è stato delineato da C. LEONARDI, «Giovanna Maria della Croce: la mistica dei tre cuori», in *Agiografie medievali*, 693-736.

¹⁰ *Der Cherubinische Wandersmann* è il titolo che nel 1675 venne dato a una raccolta di aforismi di Angelo Silesio.

¹¹ *Scala di perfezione*, 2, 87.

¹² *Ibidem*.

¹³ Cfr. A.M. DA CARMIGNANO DI BRENTA, *San Lorenzo da Brindisi dottore della Chiesa universale (1559-1609)*, V voll., Venezia-Mestre 1960-1963. Per l'attività apostolica e missionaria dei cappuccini sono punti di riferimento imprescindibili C. CARGNONI (ed.), *I frati cappuccini. Documenti e testimonianze del primo secolo*, V voll., Perugia 1988-1993; V. CRISCUOLO (ed.), *I cappuccini: fonti documentarie e narrative del primo secolo, 1525-1609*, Roma 1994.

¹⁴ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e il XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987, 287-330.

«un pazo»¹⁵. Forse, con l'istinto sicuro dei bambini, fiutò il pericolo. Tommaso, che da subito aveva capito con chi aveva a che fare, voleva per lei «una vita non ordinaria, ma particolare», e invece la piccola Floriani a quel tempo aveva ancora ambizioni modeste, desiderava maritarsi. Resistette ancora un anno, ma alla fine «la figlia di tante lacrime»¹⁶ si arrese alla seduzione e si affidò completamente a Tommaso da Olera. A quindici anni emise nelle sue mani il voto di verginità, con una promessa che aveva un significato del tutto personale e non determinò nella sua vita nessun apparente cambiamento. Rimase nella sua casa come una vergine laica segretamente consacrata, occupandosi della sua famiglia. Per sbarcare il lunario faceva scuola ai bambini che teneva a dozzina. Nella sua vita avrebbe avuto molti confessori, ma fu Tommaso da Bergamo il padre e il maestro, la sua unica vera guida spirituale. Anche quando lasciò Rovereto, il frate continuò a seguirla e, sia pure da lontano, a «tenere conferenza della sua anima»¹⁷.

La morte di Tommaso a Innsbruck, nel 1631, determinò la svolta cruciale della sua vita, forse la seconda, dopo la conversione. Bernardina Floriani infatti ne raccolse l'eredità e uscì allo scoperto. Sfidando le critiche dei benpensanti, lasciò la vita appartata che aveva condotto sino ad allora e assunse in qualche modo un ruolo pubblico. Si prese cura degli appestati nella terribile epidemia che colpì il paese, fondò un educando per ragazze povere, si batté per la realizzazione di un antico progetto di Tommaso da Bergamo, la costruzione, a Rovereto, di un monastero di clausura, il S. Carlo. La sua pietà personale la inclinava verso il Carmelo riformato, ma poi optò per le Clarisse. Ne avrebbe spiegato lei stessa il motivo: il Carmelo era allora all'apice della sua gloria, lei invece aveva scelto un ordine ormai corrotto, deteriorato dal tempo. Come le aveva chiesto fra Tommaso¹⁸, doveva lavorare per una riforma del francescanesimo femminile¹⁹. Quello che Dio voleva da lei era quello che Teresa d'Avila aveva fatto nel Carmelo riportandolo alla sua essenza originaria: «e in questa

¹⁵ *Vita*, I, 9.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ *Vita*, I, 2, 14; I, 4, 30.

¹⁸ Tommaso si era opposto al proposito di Bernardina di farsi carmelitana: «Non voglio che lei elega niun monesterio ma servi così il Signore, poiché Iddio l'ha eletta per pietra fondamentale per quel convento che si farà qua in Roveredo» (*Vita*, I, 12, 91).

¹⁹ Giovanna ebbe alcune visioni che la convinsero della bontà del progetto di Tommaso da Olera: nel 1636 si vide seduta alla stessa mensa dei cappuccini di Rovereto (*Vita*, I, 14, 105). Il 2 agosto 1637, giorno del Perdono di Assisi, ebbe un'estasi in cui santa Chiara con il pastorale in mano la invitava a farsi monaca nel suo ordine: «Voglio lasiare il carico a te dela mia religione, avendomi afaticato asai in quella, ora è tempo che io prenda riposo» (*Vita*, I, 15, 113).

trasformazione mi faceva vedere, senza però niente vedere, il caro Dio, doi religioni, una dele carmelitane scalze di santa Teresa, l'altra di santa Clara, con questa differenza: che quella di santa Teresa ora si ritrova nel calor del mezo giorno dela sua perfezione, per esser nuovamente fondata, cioè nel primo ardore di sua carità e perfezione, ma quella di santa Chiara ora declina verso le vintidò ore, cioè va declinando da quel primo fervore di carità e perfezione, con il quale questa gloriosa santa l'ha fondata. Però Iddio e la mia serafica protettrice mi faceva vedere come al presente la sua religione non teniva necessità di riforma alcuna, ma quella dela sua diletta sorela Clara sì; che però lei averebe ricevuto duplicato favore che la fondazione di Rovere fuse di quele di santa Clara, acìò con tal mezo si facesse la riforma, caminando queste do sante religioni al pari nel primo fervore di spirito che sono state fondate»²⁰.

Gesto simbolico di tanti spirituali dell'epoca: non che avessero simpatia per la decadenza, ma proprio i luoghi di abiezione e di prova, in una solidarietà con la miseria collettiva e sociale, potevano indicare il posto dove attendere delle trasformazioni e dei risvegli della storia.

3. TRA STORIA E PROFEZIA

Tommaso da Bergamo e Giovanna della Croce vissero in anni per molti aspetti tragici, quelli della guerra dei Trent'anni e della grande Peste, un tempo in cui la frattura della cristianità appariva ormai irreversibile. Non si trattava più di una ortodossia di fronte a una eresia, ma dello scisma, di chiese diverse. Dinanzi alla politicizzazione trionfante dello stato secolarizzato, il cattolicesimo romano si viveva come una cittadella assediata e serrava i ranghi. Il papato dei Borghese e dei Barberini cercava di colmare con il mecenatismo il venir meno di quella autorità storica di cui aveva goduto nel Medioevo, mentre il teatro barocco si faceva carico dell'illusione e del disinganno. E non si trattava solo di finzione letteraria: nella prima metà del Seicento il tema della possessione demoniaca, come sua variante, aveva preso il posto prima occupato dalla stregoneria. Il teatro diabolico delle orsoline di Loudun è il caso più famoso, ma non fu il solo²¹. Lasciate le campagne selvagge, il diavolo era arrivato in città. Ennesima versione

²⁰ Vita, I, 15, 115.

²¹ Cfr. M. DE CERTEAU, *La possessione di Loudun*, trad. R. LISTA, CLUEB, Bologna 2011 (ed. orig. *La possession de Loudun*, éd. L. GIARD, Gallimard, Paris, 2005). Ma si veda anche il saggio classico di R. MANDROU, *Magistrati e streghe nella Francia del Seicento: un'analisi di psicologia storica*, trad. G. FERRARA, Laterza, Roma-Bari 1971 (ed. orig. *Magistrats et sorciers en France au XVII^e siècle*, Plon, Paris 1968).

dei suoi innumerevoli trasformismi, indossava panni chiericali, per diventare, come avrebbe scritto Michelet, «le Satan écclesiastique»²². Il male si era installato, insomma, all'interno di quella stessa società che aveva preteso di giudicarlo e, per combatterlo, si accesero altri roghi.

Tommaso da Bergamo fu “un gran contemplativo”, ma al tempo stesso ebbe una coscienza fortissima della gravità della crisi, e cercò di reagire ad essa, svolgendo un ruolo consapevolmente profetico. Apparteneva di diritto alla stirpe dei profeti, lui che in giovinezza aveva fatto il pastore, come Amos, tirato dalle sue vacche. Il suo amico Ippolito Guarinoni avrebbe descritto con stupore e ammirazione i suoi carismi: aveva il dono di prevedere il futuro e di leggere i cuori, della taumaturgia e dell'esorcismo²³. Sono le qualità tipiche che si riconoscono al profeta, l'uomo che però mette questi doni al servizio del popolo di Dio, diventandone la guida spirituale e storica. Nella tradizione medievale, sulla base del principio che lo Spirito di Dio soffia dove vuole, la profezia si era svincolata dalla tutela ecclesiastica e aveva avuto un grande spazio per manifestarsi. Ma il rogo di Savonarola sembrava aver posto fine al tempo dei profeti²⁴. Con il

²² J. MICHELET, *La strega*, trad. P. CUSUMANO - M. PARIZZI, Rizzoli, Milano 2011, 233-247 (ed. orig. *La Sorcière*, Paris 1862, 269-291; rist. Garnier-Flammarion, Paris 1966, 195-207).

²³ IPPOLITO GUARINONI, *Detti e fatti, profezie e segreti del frate cappuccino Tommaso da Bergamo*, ed. D. MARRONE, Morcelliana, Brescia 2007. Ippolito Guarinoni (1571-1654), trentino, che esercitò la professione di medico ufficiale del collegio delle vergini di Hall, fu autore fecondo di opere scientifiche, ma anche agiografiche e morali. Conobbe Tommaso nel 1619 e con lui stabilì un intenso rapporto di amicizia e di collaborazione che durò sino alla morte del frate nel 1631. Redasse le sue memorie, in latino, su richiesta del p. Remigio de Lanser da Eppan, provinciale dei cappuccini del Tirolo, tra il 1635 e il 1643. Tale iniziativa si inseriva in un progetto più ampio di costruzione della memoria, avviato dal ministro provinciale della Provincia veneta, p. Giovanni Battista Saprio, che aveva delegato il p. Epifanio Soderini da Cipro di raccogliere deposizioni su Tommaso da Olera. L'inchiesta fu seria e approfondita, e raccolse 52 testimonianze oculari sulla santa vita del frate. Ma le memorie del Guarinoni si affiancavano con particolare autorevolezza al dossier del Soderini, data la spiccata personalità dell'autore, che fu uno degli esponenti di punta del movimento della Controriforma in Tirolo. Emblematica l'edificazione della chiesa della Immacolata Concezione al ponte di Volders, dedicata anche a san Carlo Borromeo, sant'Ignazio di Loyola e santa Francesca Romana. Sulla figura e l'opera del Guarinoni, si veda R. SALTARIN, «Santa Francesca Romana in Terra d'Austria», in A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI - G. PICASSO (edd.) *Santa Francesca Romana. Santità, cultura e istituzioni a Roma tra Medioevo ed Età moderna*, (Francesca Romana Advocata Urbis, 2 - Studia Olivetana, 10), Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Franceschini, Firenze 2013, 111-136.

²⁴ C. LEONARDI, «La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola», in G. C. GARFAGNINI - G. PICONE (edd.), *Verso Savonarola: misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*. Atti della giornata di studi (Poggibonsi,

concilio di Trento la Chiesa si era definitivamente strutturata come un corpo gerarchico riaccentrato sulla figura del vescovo e del prete e l'autorità ecclesiastica aveva rivendicato il monopolio della parola: «Gesù - scrive Bérulle - ha un corpo reale e un corpo mistico sulla terra [...]. Al corpo reale aderiamo mediante la comunione all'Eucaristia, e al corpo mistico mediante la comunione della Chiesa»²⁵. Ma l'opposizione tra il "corpo politico" e quello "mistico", già percepibile alla fine del Medioevo, si era rafforzata e, insieme, era venuta meno anche la concezione universalistica del papato medievale. La Chiesa romana era diventata un corpo peculiare, uno stato in mezzo ad altri stati, come la repubblica di Venezia o il regno di Francia. Una profezia per il papato e per la Chiesa, come era stata quella di Brigida di Svezia e di Caterina da Siena, ma anche di Dante e di Savonarola, non era più possibile²⁶.

Di che tipo di profezia si tratta, allora, per Tommaso da Olera? Con acuto senso storico egli comprese che la controffensiva cattolica andava combattuta su diversi piani: quello mistico e quello politico. Con la questua cercava di ristabilire il rapporto con i fedeli, usando il linguaggio di una predicazione fatta di «parole nude pure semplici humile et basse»²⁷, come prescrivevano anche gli statuti del suo Ordine, ma anche e soprattutto con la testimonianza della vita. Sul piano politico, invece, ferma la reverenza alla «romana sedia apostolica»²⁸, scelse come suoi diretti interlocutori i principi, di cui comprese il ruolo decisivo nell'opera di riconfessionalizzazione cattolica. Nella nuova situazione storica erano le nazioni ormai a costituirsi come modelli ed eredi delle Chiese. È qui che si innesta il momento più propriamente profetico di Tommaso da Bergamo. Strettissimi furono i rapporti del frate cappuccino con la dinastia degli Asburgo, specialmente con il governatore del Tirolo, Leopoldo V, con Claudia de' Medici, con le pie vergini e vedove dell'istituto di Hall, le arciduchesse

30 aprile 1997) (Savonarola e la Toscana, 8), Firenze 1999, 3-23. Sul **profetismo tardomedioevale**, cfr. A. VAUCHEZ, «Les pouvoirs informels dans l'Église aux derniers siècles du Moyen Age. Visionnaires, prophètes et mystiques», in *Mélanges de l'École française de Rome*, 96 (1984), 281-293; A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, «Brigida e Caterina nella crisi del papato medioevale», in EAD., *Santità e mistica femminile nel Medioevo* (Uomini e mondi medievali - Collana del Centro italiano di studi sul basso medioevo - Accademia Tudertina, 37), Cisam, Spoleto 2013, 601-630.

²⁵ P. BÉRULLE, «Grandeurs de Jésus», Épitre dédicatoire au Roi, in ID., *Oeuvres*, Paris 1644, 133.

²⁶ Sulla linea "sotterranea" del profetismo in età moderna, si veda P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Il Mulino, Bologna 2013.

²⁷ ARSENIO D'ASCOLI, *La predicazione dei cappuccini nel Cinquecento in Italia*, Loreto 1956, 132.

²⁸ *Selva di contemplazione*, 291-292.

Eleonora e Cristina. Di qui si comprende anche il suo trasferimento definitivo a Innsbruck.

Potremo apprezzare meglio il significato di questa azione politica solo dopo la pubblicazione delle numerose lettere - sue, ma poi anche di Giovanna della Croce, che ne proseguì l'opera anche sotto questo profilo - ai principi della casa d'Asburgo. Ma un modello preciso di direzione spirituale appare già ben delineato nella epistola dedicatoria della *Selva di contemplazione* indirizzata a Claudia, la «Serenissima Madama Arciduchessa d'Austria e Tirol»²⁹. A lei e al suo sposo che sono grandi in questo mondo, il cappuccino raccomanda di «aggrandirvi in cielo», attraverso l'imitazione e glorificazione di Cristo e della sua diletta Madre. Da Dio al re, e dal sovrano al popolo, in modo tale che i sudditi possano prendere a specchio ed esempio i comportamenti «de li principi cattolichissimi, cristianissimi e devotissimi»³⁰. Il sentimento monarchico relativizza, nella società dell'Ancien Régime, anche l'appartenenza romana, ma si tratta ormai di un percorso obbligato. Ratifica una politicizzazione di fatto, ma cerca di indirizzarla. Il profeta selvaggio non è un ingenuo, conosce perfettamente le regole e i meccanismi di funzionamento del potere: «E Vostre Altezze Serenissime anco per interesse di stato devono introdurre li suoi popoli nella vita spirituale, perché, se li popoli averanno concetto che li suoi prencipi siano timorati di Dio, anco li popoli seguiranno le vestigie loro, e così li prencipi sudditi delli essempli camineranno nell'osservanza della divina legge»³¹. Praticare le virtù morali è dunque anche nell'interesse dello stato, ed è perciò un dovere preciso dei principi coltivarle, per il bene della nazione e l'ordinato funzionamento della vita sociale.

Anche Bernardina Floriani, come dicevamo, esercitò una forma di apostolato attraverso le lettere, si interessò alla politica, ma, come si conveniva a una donna, la sua vita fu evidentemente diversa, più raccolta. E tuttavia non fu per questo meno esposta. Cominciò a scrivere dopo la morte di Tommaso da Olera, e anche se lo fece per ordine del suo padre spirituale, un frate Minore, questa attività le attirò addosso nel 1643 l'interesse dell'Inquisizione. Quello della scrittura era un crinale pericoloso e difficile: come osservava Adriano Prosperi, a quel tempo «che le donne scrivessero, poteva anche accadere, ma non era in generale una cosa da raccomandare»³². Fu quindi ridotta al silenzio, privata del confessore e della pratica sacramentale, i suoi scritti sequestrati e processata con l'ac-

²⁹ *Selva di contemplazione*, 119.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Selva di contemplazione*, 119-120.

³² A. PROSPERI, «Lettere spirituali», in L. SCARAFFIA - G. ZARRI (edd.), *Donne e fede*, Laterza, Roma-Bari 1994, 227-251: 240.

cusa di diffondere dottrine sospette³³. Venne difesa da alcuni teologi gesuiti e infine assolta, ma furono anni di «tribulazione, aridità, persecuzioni, dolori interni, infermità, mormorazioni che giunsero sino a tocar l'onor mio, cosa da me tanto aborita»³⁴.

Ma non si trattava solo di questo. Ad essere messo in discussione non era solo il suo statuto di scrittrice: anche il suo impegno religioso era guardato con sospetto. In una fase in cui la vita religiosa delle donne appariva caratterizzata dai processi di aristocratizzazione e di decisa chiusura di ceto, in cui la costruzione di nuovi monasteri era un investimento patrimoniale e simbolico riservato alla classe nobile, Bernardina Floriani non rispondeva alla tipologia classica della fondatrice: non era una donna di alti natali, non aveva grandi disponibilità economiche e dovette sfidare le critiche di quanti la accusavano di essere una arrampicatrice sociale (persino sua madre si rivelò avversaria dura e tenace dei progetti ambiziosi della giovane). Ormai privata della protezione di Tommaso da Olera, lei andò avanti, nonostante tutto, richiamandosi a un rapporto di filiazione diretta dal santo padre Francesco e dalla santa madre Chiara. La figura amata del padre torna continuamente nelle sue visioni a indicare un percorso inscritto nei termini essenziali del «gustare, lodare, patire per amore di Cristo»³⁵. Filtrata attraverso l'iconografia classica di ispirazione bonaventuriana, Giovanna si rispecchia nell'immagine del santo, novello Giobbe, ponendolo al centro della sua imitazione. Francesco è l'estatico sublime che, girando e rigirando, come il girasole, si è trasformato in un vivo ritratto del suo crocefisso Signore. Perduto nel suo amore, lo ha seguito anche nel dolore e nella morte: le stigmate vermiglie e luminose, irraggiate dal suo corpo come cinque soli, sono il segno del dolore e della gloria del Cristo³⁶.

Ma questa autorità fondatrice, che richiama a una innocenza e purezza originaria, è anche *in-fans*, priva di parola, muta. È dalla madre, Chiara, che la parola arriva e si fa corpo, dando forma e concretezza all'esperienza. Il 2 agosto del 1637 le appare la santa con il pastorale in mano che le ordina di farsi monaca nel suo ordine. In seguito le detta anche il programma di vita religiosa e la investe direttamente della sua eredità

³³ Per una ricostruzione di questa lunga e penosa vicenda, che coinvolse l'intera comunità religiosa del S. Carlo, cfr. A. BARTOLOMEI ROMAGNOLI, *Introduzione a Rivelazioni*, XLVIII-XLIX, LIII-LIX.

³⁴ *Vita*, I, 6, 41.

³⁵ *Rivelazioni*, III, 17, 63: «non mirando altro che solo gustar me, lodar me, e patire per mio amore».

³⁶ *Rivelazioni*, III, 3, 9. Giovanna rivive più volte la scena delle stigmate: *Rivelazioni*, III, 1, 3-4; III, 17, 67; III, 37, 205.

spirituale, quale «pianta novella della sua serafica religione»³⁷. Le chiede, per le sue monache, un rinnovamento interno e una vita più fedele agli esordi. Quindi, piangendo lacrime di sangue, le detta la cura: perfetta povertà, orazione e meditazione, amore e concordia tra le sorelle³⁸. Punta il dito con decisione sulla antinomia fra le esigenze della vita interiore e la dispersione causata da presenze esterne che vanificano il significato della scelta monastica: «gli claustrali pieni di secolari, a mangiare e a conversare»³⁹. La confusione ingenerata dalla promiscuità è all'origine di tutte le «dissolutioni»⁴⁰: bisogna estirpare gli abusi e ristabilire i confini. Non è in questione la regola, e nemmeno la povertà, «perché l'intrada serve». Ma anche all'interno della codificazione urbanista, si tratta di ripristinare la pienezza e la dignità di una vita claustrale non diluita da «mitigationi» arbitrarie. Chiara d'Assisi avverte che nessuno, nemmeno il pontefice, ha l'autorità di concedere «indulti» e «rilasias» in questo modo le «religionie fondate da' santi»⁴¹. Il progetto di riforma era dunque netto e preciso, ma tradurlo in atto non fu una impresa facile: dovettero passare ancora degli anni prima che, nel 1647, venisse iniziata la costruzione del monastero di S. Chiara di Rovereto, grazie al sostegno finanziario di una pia e ricca vedova, Sibilla Lodron, della famiglia dei Fugger.

L'autobiografia di Bernardina è, sotto questo profilo, una testimonianza preziosa della vita di un piccolo monastero di clarisse del Seicento, in un intrecciarsi continuo di altissime esperienze mistiche e di un confronto quotidiano con la realtà, dove la comunità deve affrontare non facili problemi di sussistenza. Gli inizi del S. Carlo sono modesti, i soldi non bastano mai e bisogna organizzare l'orto, la casa, la chiesa, tutta «spoliata», far fare «literine, paliari, banchi per officiare, coperte da leto, caldera da lisia»⁴², e la cappella ha bisogno «di cere, olio, tovalie, camisi, e anco dare la carità per un pezo per la messa cotidiana»⁴³. Le suore coltivano l'orto e di notte attendono al cucito per provvedere la chiesa di paramenti e pianete. Ma ci sono dei giorni in cui, per mangiare, bisogna ricorrere alle benedizioni della madre⁴⁴. La mistica Bernardina dimostra un talento prati-

³⁷ *Rivelazioni*, III, 37, 202; III, 12, 34. La visione risale al 12 agosto 1641: Chiara la sostiene in un momento di angoscia per aver accettato l'idea di prendersi carico della riforma.

³⁸ *Rivelazioni*, III, 12, 35.

³⁹ *Rivelazioni*, III, 23, 101.

⁴⁰ *Rivelazioni*, III, 23, 100.

⁴¹ *Rivelazioni*, III, 12, 35.

⁴² *Vita*, II, 7, 233.

⁴³ *Vita*, II, 25, 329.

⁴⁴ *Vita*, II, 7, 235.

co e organizzativo insospettato, ma questo non le evita prove difficili: viene posta praticamente sotto tutela di due direttrici inviate da fuori, due monache nobili, che hanno il compito di insegnare il canto fermo e formalizzare la clausura, in armonia con le nuove norme tridentine⁴⁵. Il monastero deve diventare un luogo ben protetto e riparato dal mondo, e al tempo stesso istituzionalmente inquadrato e organizzato secondo una disciplina gerarchica che prevede monache da coro e serventi⁴⁶. In questo periodo suor Giovanna viene isolata ed esautorata da qualunque incarico, mentre le due istitutrici le impediscono di avere qualunque contatto con la comunità da lei stessa creata. Andrà avanti, nonostante tutto, e quando il periodo di "commissariamento" del monastero finisce e le due madri tedesche tornano a Bressanone, lei si sforzerà di ripristinare una vita più consona alla santissima povertà, nello spirito autentico delle clarisse, riconducendo le sue suore alla semplicità e sobrietà degli inizi, togliendo i veli di seta e di bombace⁴⁷.

Tommaso reinterpretò in termini nuovi l'esercizio del carisma, e tuttavia nella sua vicenda si ripropone un elemento tipico della dimensione profetica, da sempre: il paradossale divario tra l'ampiezza dei progetti e delle ambizioni straordinarie e la povertà dei mezzi umani, culturali e istituzionali per svolgere questa azione. In una società bloccata e fortemente gerarchizzata come quella seicentesca, sia Tommaso che Giovanna rimasero, in fondo, degli *outsider*. Ma il primo fu amico e consigliere ascoltissimo di principi e uomini di scienza, Bernardina Floriani divenne fondatrice di monasteri in una fase in cui la vita religiosa delle donne era

⁴⁵ *Vita*, III, 3-7, 341-351.

⁴⁶ R. CREYTENS, «La riforma dei monasteri femminili dopo i decreti tridentini», in I. ROGGER (ed.), *Il Concilio di Trento e la Riforma tridentina*. Atti del Convegno storico internazionale (Trento, 2-6 settembre 1963) Roma 1965, 45-83; F. MEDIOLI, «La clausura delle monache nell'amministrazione della Congregazione romana sopra i Regolari», in G. ZARRI (ed.), *Il monachesimo femminile in Italia dall'alto medio evo al secolo XVII a confronto con l'oggi*, Negarine (Verona) 1997, 249-282; G. ZARRI - F. MEDIOLI - P. VISMARA CHIAPPA, «De monialibus (secoli XVI-XVII-XVIII)», in *Rivista di storia e letteratura religiosa*, 34 (1998), 643-715; A. CONRAD, *Il concilio di Trento e la (mancata) modernizzazione dei ruoli femminili*, in P. PRODI - W. REINHARD (edd.), *Il concilio di Trento e il moderno*, Bologna 1996. Per una rassegna storiografica si veda anche G. ZARRI (ed.), *Recinti. Donne, clausura e matrimonio nella prima età moderna*, Bologna 2000; S. EVANGELISTI, *Nuns: A History of Convent Life, 1450-1700*, Oxford University Press, Oxford 2007.

⁴⁷ Con il consenso del ministro provinciale, Giovanna fece deporre a tutte le monache, «senza comando o violenza alcuna», i veli che indossavano, perché aveva inteso chiaramente «non esser la divina volontà che lei, né alcuna di quel monastero, né di altro che professa povertà, portasse né veli di seta né di bombace né di altra cosa troppo sottile o di gran prezzo» (*Vita*, III, 46, 474).

caratterizzata da forme di reclutamento molto selettive, e forte era l'ostilità a qualunque forma di protagonismo e di emancipazione femminile.

Di dove venne loro la forza per parlare ed agire con tanta autorità, se non dalla sicurezza di una missione particolare da compiere, di una investitura diretta da parte di Dio? E tuttavia rimase sempre in entrambi una ambivalenza profonda, quasi drammatica, tra il concetto altissimo del proprio compito e l'incertezza sulla fragilità dei propri strumenti, tra l'autorevolezza imperiosa e violenta della parola mediatrice e lo smarrimento di una soggettività che si autopercepiva come debolezza. Quando «l'umilissimo e indignissimo» servo di Gesù Cristo⁴⁸ si firmava «fessia de' peccatori» non obbediva a un collaudato schema agiografico, dava voce a un sentimento di *minoritas* profondamente interiorizzato. Ma è appunto questo, nella tradizione profetica, il presupposto dell'elezione. Ne sono esclusi gli interlocutori alti e saggi, perché «li sapienti per ordinario non danno luogo al mio spirito, ma uccidono la scienza con le continue speculationi»⁴⁹, a meno che anche questi, come i magi venuti da lontano non depongano ai piedi di Dio i loro doni di ricchezza e di sapienza. Ma normalmente il Signore sceglie di conversare con «le anime pure e senplici»⁵⁰ e a loro fa il regalo delle sue misericordie. Questi santi con cui Dio conversa hanno il volto di «huomini idioti e senplici verginelle»⁵¹, di «pargoleti inocente»⁵², allattati alle «mammelle di Dio»⁵³. Sono loro, gli illuminati, a conoscere quello che rimane nascosto ai grandi del mondo e a quelli «che nel conoscimento della loro viltà e bassezza non sono ammaestrati»⁵⁴. Queste sono le anime predilette: «io dico a te che sono voci, e voci mie»⁵⁵. Vili pescatori divennero oratori perfetti, Giovanni Battista, che non lesse un libro, ma visse nel deserto la vita degli angeli, vanificò le dottrine dei teologi, e divenne modello perfetto dei predicatori. Francesco, piccolo agli occhi dei

⁴⁸ *Selva di contemplazione*, 120.

⁴⁹ *Rivelazioni*, II, 1, 9.

⁵⁰ *Rivelazioni*, II, 1, 9.

⁵¹ *Rivelazioni*, II, 21, 90.

⁵² *Rivelazioni*, III, 16, 59.

⁵³ Cristo corre dietro a tutti i suoi figli, come una «madre con le mammelle piene di latte» (*Rivelazioni*, III, 19, 90). Una madre infatti nutre il proprio figlio, anche quando questo le ferisce il seno facendone uscire il sangue (III, 19, 73). Il «melifluo latte», latte delle divine misericordie, nutre e fortifica (III, 19, 74; v. anche II, 1, 4). Cristo dà ospitalità alle anime «come li pulcini sotto le alli della madre sua» (III, 34, 190). Sulla fondamentale metafora del corpo di Cristo come quello di una madre allattante nella devozione e nella iconografia tardomedioevale, cfr. C. WALKER BYNUM, *Sacro convito sacro digiuno. Il significato religioso del cibo per le donne del Medioevo*, Milano 2001, 294-296.

⁵⁴ *Rivelazioni*, III, 16, 59.

⁵⁵ *Rivelazioni*, III, 24, 146.

mortali, «fu molto grande a quelli del gran re del cielo»⁵⁶. È un paradigma fondamentale della spiritualità del secolo, da Bérulle a Fénelon: l'opposizione tra la "Scuola di Gesù" e le "Accademie della terra"⁵⁷, il primato dell'amore sulla conoscenza, un postulato che in Bérulle sarebbe diventato un focolaio spirituale di tutti i suoi progetti di riforma.

4. TRA ORALITÀ E SCRITTURA

Un problema che è stato posto è quello della cultura di Tommaso e Giovanna. Credo che quello dell'assoluta ignoranza, anche questa ripetutamente professata, sia sostanzialmente un mito, in parte alimentato anche dalla volontà di entrambi di prendere le distanze dal potere connesso con l'atto stesso della scrittura.

Nel suo lavoro di edizione dei trattati di Tommaso da Olera, Alberto Sana ha rintracciato puntuali ed evidenti rimandi ad alcuni testi classici della pietà barocca⁵⁸, da Mattia Bellintani da Salò, maestro della scuola cappuccina lombarda⁵⁹, a Giovanni Pili da Fano, a Bernardino da Balvano. Potremmo forse aggiungere alla lista anche la *Prattica* del Grattarola⁶⁰, le

⁵⁶ *Rivelazioni*, III, 16, 59.

⁵⁷ Cfr. A. FERRARI, «Le vocabulaire de la "servitude" chez Bérulle», in C. OSSOLA - F. TRÉMOLIÈRES (edd.), *Pour un vocabulaire mystique au XVII^e siècle*, Torino 2004, 199-215: 200-201.

⁵⁸ Cfr. A. SANA, *Introduzione a Selva di contemplazione*, 9-34: 17-20.

⁵⁹ Mattia Bellintani di Salò (1534-1611), cappuccino, compì il suo noviziato a Bergamo. Fu lettore in teologia, maestro di studi, commissario provinciale dell'ordine. Nel 1602 fu inviato in Boemia da san Lorenzo da Brindisi. Tra i suoi scritti si segnala anche il *Trattato della santa orazione delle Quarantore*, Brescia 1588, importante come definizione della nuova devozione e strumento per favorirne la diffusione. Ma l'opera più celebre rimane la *Prattica dell'orazione mentale*, ed. UMILE DA GENOVA, Assisi 1931, II voll. In questo libro Mattia da Salò suggeriva un metodo di orazione organico e razionale che coniugava spezzoni narrativi a commenti. Dopo il preambolo seguiva il corpo della meditazione vero e proprio, scandito da varie considerazioni. Infine si descriveva l'azione che doveva scaturire dal sentimento affettuoso indotto dal mistero meditato. Cfr. C. CARGNONI, «Riforma della Chiesa, profezia e apocalisse in Mattia Bellintani da Salò», in *Laurentianum* 26 (1985), 497-569; ID., «Fonti, tendenze e sviluppi della letteratura cappuccina primitiva», in *Collectanea franciscana* 48 (1978), 311-398; R. CUVATO, *Mattia Bellintani da Salò (1534-1611). Un cappuccino tra il pulpito e la strada*, Roma 1999; C.-CH. BILLOT, *Les Capucins. Une réforme franciscaine au XVI^e siècle*, 125-134.

⁶⁰ Cfr. MARCO AURELIO GRATTAROLA, *Prattica della vita spirituale per le monache et altre persone desiderose di far progresso nella christiana perfettione, con il modo d'allevare le novitie & le figliuole secolari ne' Monasteri*, in Como appresso Gio. Angelo Turato, successore del q. Hieronimo Prova, 1617. Marc' Aurelio Grattarola (†1615), religioso della congregazione degli Oblati, fu allievo del Borromeo, di cui sostenne la causa della canonizzazione. Fu noto tra

meditazioni del Granata⁶¹. Questi autori oggi sono quasi dimenticati, noti alla cerchia degli addetti ai lavori, ma all'epoca rappresentavano i libri di formazione, testi di largo consumo negli ambienti claustrali, ma anche presso i laici più impegnati. Erano le guide di accompagnamento alla orazione mentale, concepite allo scopo di suscitare nel cuore e nell'immaginazione sentimenti di affezione e intima partecipazione religiosa ai misteri principali della religione cristiana. Una oculata pedagogia spirituale, proponendo alla meditazione l'alternanza dei misteri gaudiosi, dolorosi e gloriosi, doveva assicurare alla vita interiore un saldo equilibrio psicologico tra momenti di aspre sofferenze e di dolcissime consolazioni spirituali. Con un esercizio metodico e disciplinato - esemplare in questo senso il manuale del Grattarola⁶² - si doveva altresì evitare che la mente cedesse a fantasticherie vane, agli eccessi di un misticismo morboso facile preda delle seduzioni sottili del demonio.

A questo genere letterario è ascrivibile anche la *Selva di contemplazione sopra la vita de Nostro Signore Gesù Cristo e de la sua Santissima Madre*

l'altro in quanto ideatore del santuario del Sacro Monte di Arona, la cui prima pietra fu posta nel 1614, con la statua gigantesca di san Carlo.

⁶¹ LUIGI DI GRANATA O.P., *Rosario della sacratissima Vergine Maria Madre di Dio, nostra Signora*, in Venezia appresso Giacomo Vincenti, 1607.

⁶² Nel suo manuale il Grattarola osservava che «L'oratione mentale è molto necessaria per la vita spirituale, perché è il pane quotidiano dell'anima nostra, una calamita che innalza l'anima, e la unisce con Dio» (GRATTAROLA, *Pratica della vita spirituale*, 21) Per questa ragione si consigliava a ogni persona devota di esercitarsi «due hore del giorno in circa, un'ora la mattina e un'ora la sera, sopra qualche materia spirituale, come della vita e passione del Signore, e de Santi, de beneficij divini» (*ibidem*). L'orazione si articolava in tre fasi: preparazione, meditazione e colloquio: «La preparatione la farai in questo modo. Prima leggerai i punti che hai a meditare sopra qualche libro, non havendoli tu a memoria. Secondo, inginocchiata al luogo dell'oratione, che deve esser luogo più ritirato, e oscuro, perché l'oratione riesce meglio pensando un poco alla grandezza della Maestà di Dio, co' la quale hai da trattare di cosa importantissima [...]. Terzo, Gli domanderai perdono de' tuoi peccati, e gratia di far bene quella oratione». Anche per la meditazione si davano regole precise: «ti metterai avanti agli occhi della mente quella cosa che hai a meditare, immaginandoti d'esser presente a vedere tutto quello che si fa, specialmente, se è misterio della vita, o passione del Signore, forzandoti di scacciar ogni altro pensiero, che ti volesse distrahere da questa meditatione [...]. Quando la meditatione sarà sopra alcun mistero della vita, o passione del Signore, ovvero della Madonna santissima, o d'altro Santo, si pensa alle persone, che ci intravengono, chi e quali siano gli affetti loro, e i pensieri interni, con la compositione, e habito esteriore. Le parole, che dicono con il loro senso, e fine perché sono dette. La cosa che fanno, ò patiscono, con le sue circostanze del luogo, tempo, modo, mezi, e simili. Per chi si opera, ovvero patisce» (*ibid.*, 22-23). Nulla era lasciato al caso, nella elaborazione di una tecnica che mirava anche ad evitare pericolose distrazioni della mente.

nostra Signora, Santa Maria Vergine di Tommaso da Bergamo. Lo potremmo definire un vero e proprio "romanzo evangelico", in cui, grazie anche alla mediazione della tradizione apocrifa, la Vergine veniva ad assumere pienamente il ruolo di co-protagonista⁶³. Un'accentuazione della presenza mariana che è in sintonia con la sensibilità del tempo, ma peculiare della *Selva* è la struttura duale del racconto, per cui ogni momento della vita di Cristo è speculare a quella di sua Madre. Al di là del dato teologico, in una materia dove la scuola francescana con Scoto aveva raggiunto vertici difficilmente eguagliabili, alla base della proposta del mistico cappuccino era l'idea che la piena e perfetta partecipazione della Madre ai dolori patiti dal Figlio, una vera e propria fusione, l'avesse resa degna di dividerne gli stessi privilegi: Maria, dunque, non senza qualche arditezza teologica, veniva resa cristotipica. Ma accanto alla Vergine, la somma contemplativa, figura eponima della mistica⁶⁴, ecco «Gioseffo», il santo delle virtù umili e nascoste⁶⁵, e poi le anime "rubate da Dio", i peccatori redenti, come Longino il pagano, divenuto «grande amico de Dio»⁶⁶ e Maddalena la prostituta, «impazzita d'amore»⁶⁷. Erano queste, nel catalogo di Tommaso e Giovanna, le figure predilette, che raccontavano storie spezzate da illuminazioni improvvisi e folgoranti, da quei "tocchi", *coups extraordinaires*, in cui anche Surin vedeva le *commencement des graces*⁶⁸.

Giovanna della Croce, che non si allontanò mai da Rovereto e condusse vita semi-rinchiusa, fu indubbiamente più colta del suo maestro. Svin-

⁶³ Questa importanza della figura mariana negli scritti di fra Tommaso era stata già sottolineata dal Getto: «In questa duplice esaltazione di Cristo e di Maria è il punto di approdo di tutta la meditazione di Tommaso da Bergamo, e insieme il momento più nuovo e fermo della sua scrittura» (G. GETTO, *Un contemplativo popolare*, 220).

⁶⁴ *Selva di contemplazione*, 145: «E mentre contemplava questi misteri, tutta si liquefava, considerando la gran carità e umiltà de Dio in farsi uomo, che languiva, quella beata verginella. E quante volte andava in estasi, fruendo e gustando quasi una capara del Paradiso!».

⁶⁵ *Selva di contemplazione*, 145-149.

⁶⁶ *Selva di contemplazione*, 254.

⁶⁷ *Selva di contemplazione*, 197: «Così interverrà a te, Madelena, perché, quando questo sposo ti cercava e batteva all'uscio del tuo cuore con tante ispirazione, con farti per tua sorella Marta admonire, non volevi aprire a questo celeste innamorato: e però si partirà, lasciandoti ferita d'amore. E tu lo andrai cercando, impazzita, scapigliata, e finalmente egli, mosso a pietà, si lascerà trovare; e tu goderai di quell'amore che godono l'angeli in cielo».

⁶⁸ JEAN-JOSEPH SURIN, *Science expérimentale des choses de l'autre vie* (1653-1660), Grenoble 1990, 257. E aggiunge: «Notre Seigneur m'aida beaucoup par des semblables spectacles intérieurs qui m'instruisaient plus par effets que par paroles» (*ibid.*, 293). Sull'immagine dei «coups du ciel», cfr. S. HOUDARD, «Du mot à la chose mystique: l'économie équivoque d'une langue des effets», in *Pour un vocabulaire mystique*, 43-57: 43-45.

colata da impegni pastorali pressanti, ebbe più tempo per la lettura, che fu assidua compagna del suo cammino interiore. Il suo scrittoio appare ingombro di libri, da Caterina da Siena, che le fornì un modello insuperato di lingua e un ricchissimo apparato di simboli e metafore, a Brigida di Svezia, da lei studiata e meditata con rigore quasi filologico⁶⁹. Le rivelazioni brigidine, ancora nel Seicento, costituivano il testo di riferimento dell'immaginario cristiano, e fonte inesauribile di ispirazione dell'arte sacra. Per suor Giovanna l'esempio di queste donne aveva un significato importante: poteva appellarsi al magistero di queste «celesti avvocate» per legittimare anche il suo controverso statuto di autrice⁷⁰. Come le disse Brigida, non doveva temere di scrivere le cose sublimi di Dio: l'avrebbe assistita lo stesso Spirito che aveva parlato a lei⁷¹. Si riannodavano i fili di una tradizione veneranda di «intelligence, inluminazioni e familiarità con Dio»⁷², una scienza spirituale che proprio attraverso queste donne scrittrici aveva potuto insediarsi nel campo del linguaggio. Ma accanto alle madri antiche, nella ricerca della Floriani trovavano uno spazio rilevante anche altri testi più direttamente riconducibili al filone dei moderni contemplativi, come la grande Teresa e soprattutto il santo padre Giovanni. I suoi libri erano ancora vietati, il Cantico, specialmente, censurato perché troppo audace⁷³. Ma nonostante le difficoltà e i sospetti, il poema proseguiva il suo cammino sotterraneo, attraversando anche le meditazioni della Floriani, per lasciarvi le sue orme profonde e silenziose⁷⁴. Del resto forti punti di contatto, come vedremo, legavano la dottrina mistica del carmelitano spagnolo a quella di Tommaso da Bergamo. Giovanni accompagnava l'anima nelle sue ascensioni, le dava le ali per poter entrare nel grande regno interiore e solitario della contemplazione, regno che sfugge agli occhi e all'intelligenza. Imparare la lingua degli angeli⁷⁵: era questo il grande problema di Tommaso e di Giovanna.

⁶⁹ *Rivelazioni*, LIX-LXV.

⁷⁰ *Rivelazioni*, II, 2, 13.

⁷¹ *Rivelazioni*, III, 19, 71: «Non temer, sposa mia, in scriver le cose sublimi che io somministrerò a te, perché farò che ti asisti quel Spirito medemo che io feci assistesse alla mia serva Brigida. E tu, Brigida mia, tieni protetione particolare di questa mia filia».

⁷² *Rivelazioni*, II, 2, 10.

⁷³ Cfr. R. DUVIVIER, «L'histoire des écrits de Saint Jean de la Croix», in *Lettres romanes* 27 (1973), 323-380.

⁷⁴ *Rivelazioni*, XCVIII-CI.

⁷⁵ M. DE CERTEAU, *Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, ed. C. OSSOLA, Firenze 1989.

5. AMORE PURO E AMORE «PROPRIETARIO»

E tuttavia, nonostante gli echi di questi maestri, così evidenti ed espliciti, la suora di Rovereto poteva dichiarare, con la sfrontatezza sublime dei mistici, che uno solo, in definitiva, era l'autore dei suoi scritti: «credo piamente che tuto quello che ora mi viene inposto dala santa obediencia, ingiontami dal padre Eufemio riformato, gran contemplativo, circa il scrivere la mia vita, il tuto procedi da voi, Dio mio»⁷⁶. È solo lo Spirito che parla e la soccorre, dice, nella difficoltà dell'impresa. La stessa sicurezza attraversava Tommaso da Olera, espressa, se possibile, in maniera anche più perentoria, nella misura in cui il suo linguaggio appariva meno condizionato da mediazioni libresche. In una lettera all'amico Guarinoni scrive: «La nostra santa fede è così certa, è così vera, che io non più la credo, ma la so, anzi sì, che io la so»⁷⁷. Tommaso poteva parlare in questo modo perché aveva conosciuto Dio, lo aveva sperimentato direttamente come una realtà «veridicha, palpabile, certa». Era completamente posseduto, abitato, divorato da Dio, che lo aveva reso «pazzo, frenetico d'amore»⁷⁸, una torcia umana.

Credo che in affermazioni come queste, prima che in sottili distinzioni dottrinali o fedeltà ecclesiastiche, vada compreso il confronto tra il mistico cappuccino e il protestantesimo, perché la differenza, anzi il vero e proprio salto, si colloca al livello di una diversa immagine di Dio e del suo rapporto con l'uomo. Nella visione di Lutero non vi può essere spazio per la santità, perché essendo l'uomo irrimediabilmente peccatore non può compiere degli atti che davanti a Dio abbiano valore e significato. Non si dà la possibilità di una vita che possa condurre l'essere umano alla divinizzazione e dunque alla perfezione. L'abisso uomo-Dio resta tragicamente incolmabile e la comunicazione interrotta. *Sola Scriptura*, religione del Libro, che interpone fra la trascendenza di Dio e la fedeltà del suo servo la barriera di una lettera da osservare, spiritualità che in qualche modo rifiuta all'uomo la pretesa di divenire Dio e stabilisce dei figli sottomessi dal terrore reverenziale del Padre. Inaccessibilità del Dio promesso, ma non dato ai credenti, che sono sì chiamati, ma non giustificati.

A questa tendenza si oppone la mistica di una presenza che si dà in segni umani, e comunica con l'uomo, investendolo in modo reale. Anche Tommaso da Bergamo ha forte la coscienza che l'uomo è profondamente inabissato nel peccato, preda delle «passioni»⁷⁹, ma non per questo gli è

⁷⁶ Vita, Prologo, 5.

⁷⁷ Cfr. *Positio*, XXIX.

⁷⁸ *Scala di perfezione*, 21, 107.

⁷⁹ *Scala di perfezione*, 12, 98: «Passione è la colera, il sdegno, il rancore, odio, ramarico, inquietudine, diffidenza, rispetti, sospetti, allegrezza, tristezza, malinconia ed altre cose

preclusa la possibilità, come a un uccello, di «elevarsi in Dio sopra se stesso con la mente, lasciando la terra e sollevandosi in cielo»⁸⁰. Il Dio di Tommaso non è un Dio nascosto e distante, ma «presente», che ama e chiede all'anima di essere amato, ed è «così tuo amico» da essere «tutto tuo e più tuo che non sei tu stessa»⁸¹. In virtù di questo legame ogni differenza viene superata e la persona «si trasforma in quell'oggetto ch'è tutto il suo bene, ed ivi si ferma, fissando gl'occhi in quel specchio dal qual scaturisse raggi d'amore che ferisse l'anima; e sentendosi l'anima ferita d'amore e perché questo feritore il suo proprio è di ferir il cuore, ed essendo l'anima ferita nel cuore, non può esser medicata se non dall'istesso feritore, ch'è Cristo»⁸².

Il Libro c'è, ma l'esegesi biblica non può essere dissociata dalla esperienza viva di Dio. In una visione Cristo consegna a Giovanna un volume bellissimo, rilegato in cartone rosso e oro: «Volio che per tutto il tempo di vita vostra legete in questo, giorno e notte lo studiate»⁸³. Quando lo apre, vede che nel primo foglio non c'è altro che un crocefisso, dalle cui piaghe escono fiotti di sangue. Secondo la via maestra dell'esegesi medievale, il libro è dunque il corpo stesso di Cristo, le sue piaghe e la sua croce. Questo è il principio e il criterio dell'ermeneutica biblica, che implica anche una nozione diversa del tempo: «E quando ti porrai in orazione - scrive Tommaso da Olera -, non ti dei mettere li divini misteri come cosa lontana, voglio dire che non dei pensare che sia milleseicento anni che Cristo patì per tuo amore»⁸⁴. Leggere non è altro che «mettersi in genocchioni sotto la croce» per orare «a Dio presente»⁸⁵.

Ma come si fa a raggiungere questo amore, che è il cuore, l'essenza stessa dell'esperienza? La tradizione romana aveva tenuto fermo, contro il protestantesimo, il primato della carità rispetto a quello della fede, ma dislocandolo sul registro delle utilità sociali, dell'assistenza, delle opere buone, *effusio ad exteriora*. Nel tentativo di assicurare la riconciliazione tra il visibile e l'invisibile, la santità cattolica, di marchio clericale e maschile,

simili. E queste si chiamano passioni disordinate, perché sono fuori di Dio, e sono viziose, dannose, massime quando l'uomo si lascia dominar d'esse; e per questo Dio ha dato all'uomo la parte superiore, acciò che con la ragione queste passioni siano tenute in freno: perché lasciando dominar alle passioni sarebbe come a punto un servo che volesse dominare il suo patrone».

⁸⁰ *Scala di perfezione*, 2, 87.

⁸¹ *Scala di perfezione*, 13, 99.

⁸² *Scala di perfezione*, 47, 136.

⁸³ *Vita*, I, 3, 17.

⁸⁴ *Selva di contemplazione*, 88.

⁸⁵ *Ibidem*.

si era identificata nella attività apostolica e missionaria. Adesso, a partire dai primi anni del Seicento, una nuova corrente di spirituali prende di mira il riformismo post-tridentino: il punto essenziale non è la distribuzione dei compiti, ma il cambiamento dei cuori. È una corrente ampia, quella che si sviluppa specialmente alle periferie dei grandi ordini sorti come emanazione diretta della crociata cattolica. La formula “lasciare Dio per Dio”, vessillo della grande impresa conquistatrice, non tiene più: a molti lo scambio appare inaccettabile⁸⁶. Fuochi si accendono in Castiglia, in Aquitania, in Italia: Tommaso da Bergamo in fondo è una di queste voci, nel momento in cui denuncia lo spirito mercenario che trae profitto dal riferirsi a Dio ai fini della promozione individuale: «può esser che uno viva tutto 'l tempo de la vita sua ed in capo di tanti anni non abbi meritato cosa veruna, e pur averà fatto vita spirituale con frequentar li santissimi sacramenti, discipline, cilizi ed altre opere buone in se stesse, ma perché l'opere sue saranno fatte con interessi d'amor proprio, a Dio non saranno grate, perché in esse opere averà cercato se stessa con aver caro d'esser stimata onorata esser tenuta spirituale: se sarà lodata, si compiacerà, vorrà esser veduta, si compiacerà che si dica per la città: la tale o il tale è santo e divoto»⁸⁷. Al contrario «il vero servo di Dio non ama, non serve al suo Dio per paradiso, per gusti, per commodi, ma opera per la persona amata: scordato del suo proprio interesse, solo si ricorda dell'amato suo e tutto fa per far cosa grata a lui; e tutti li patimenti, stenti, fatiche le fa senza ogetto d'interesse, anzi, che 'l vero amore è cieco, perché vede il solo Dio entro l'anima sua»⁸⁸. Gli fa eco Giovanna: «Crocifigetemi, Gesù mio, ma voi sarete la mia croce, et in voi confitta viverò, e trasformata. Io volio viva esser sepolta, ma non volio altra sepoltura che il vostro spalancato cuore, volio il purgatorio mentre vivo, ma altro fuoco non volio mi purghi, che il vostro divino amore»⁸⁹. La via è dunque quella della completa espropriazione della propria volontà, dell'amore proprietario, «mortificando entro e fuori tutte le cose che non sono in Dio e per Dio».

Il punto essenziale infatti è un atto preliminare e fondativo. Proprio all'inizio del suo libro Giovanna sancisce il suo patto con Dio: «io altro non dimando, Padre di misericordia, che te stesso»⁹⁰. Come il *nada sanjuanista*, questo volere assoluto, slegato da ogni determinazione, da ogni desiderio, anche della propria personale salvezza, costituisce il soggetto

⁸⁶ M. DE CERTEAU, *I «piccoli santi» d'Aquitania*, in *Fabula mistica*, 331-368.

⁸⁷ *Scala di perfezione*, 21, 106.

⁸⁸ *Scala di perfezione*, 21, 106-107.

⁸⁹ *Rivelazioni*, III, 52, 263.

⁹⁰ *Rivelazioni*, II, 3, 17.

mistico, gli assegna il suo spazio, un luogo dell'interiorità⁹¹. Esso fonda il tempo di un nuovo cominciamento, dove l'attesa è la certezza che il Verbo in persona deve nascere nel vuoto che l'attende: «Ed il principal scopo c'hanno questi servi di Dio è di far ed operare tutte le cose, tanto interne quanto esterne, tanto corporali quanto spirituali, per puro amore con filiale e cordiale amor di Dio, non facendo né anco un passo, né anco uno sguardo se prima non senti che Dio la muova a ciò fare: a questi sì cari servi di Dio tutta la sua vita non è altro ch'amore [...] perché tutte le cose le vogliono per solo amore di Dio»⁹².

Ma questo amore puro non è stasi, inerzia, inazione contemplativa, perché «L'amore non sta mai fermo; al contrario, è in continuo movimento», come ricordava anche Giovanni della Croce⁹³. La morte mistica, il naufragio dell'io, è un passaggio obbligato per tutti gli spirituali: esso segna in realtà il "risveglio" di un'anima ormai preparata a lasciarsi condurre da una forza superiore verso qualcosa che è più alto di sé. È dunque la condizione stessa di una rinascita e una rifondazione della persona e di un suo modo diverso di abitare la storia.

⁹¹ È l'atto mistico per eccellenza, da Meister Eckhart a Madame Guyon: «Niente fa veramente l'uomo quanto la rinuncia alla volontà» (MEISTER ECKHART, *Les Traités*, ed. franc. J. ANCELET-HUSTACHE, Paris 1971, 57). In Italia, il tema è centrale nel *Breve compendio* di Isabella Cristina Berinzaga. Non si può provare con certezza che Giovanna lo abbia avuto tra le mani, ma probabilmente, anche attraverso i suoi confessori gesuiti, la vicenda Gagliardi-Berinzaga doveva esserle nota. E comunque, alcuni centrali motivi della dottrina della dama milanese sono presenti anche negli scritti di Tommaso e Giovanna, soprattutto nella concezione di una perfezione cristiana che scaturisce dalla bassa stima di sé e nella ricerca di una "conformità" assoluta al volere divino, che è parola-chiave anche dell'insegnamento del cappuccino e della clarissa trentina. Cfr. S. STROPPA, «L'annichilazione e la censura: Isabella Berinzaga e Achille Gagliardi», in *Rivista di storia e letteratura religiosa* 32 (1996), 617-625.

⁹² *Scala di perfezione*, 16, 102.

⁹³ La mutazione dell'anima, l'inappartenenza, non è stasi, inerzia, inazione, perché «L'amore non sta mai fermo; al contrario, è in continuo movimento, proprio come la fiamma che sprizza continuamente lingue di fuoco di qua e di là. Ora l'amore, il cui compito è quello di ferire per far innamorare e comunicare le sue delizie, è presente nell'anima come fiamma viva» (GIOVANNI DELLA CROCE, *Opere complete*, L. BORRIELLO - GIOVANNA DELLA CROCE (edd.), Cinisello Balsamo 2001: *Fiamma d'amor viva* B, 1, 8, 774).

ALESSANDRO MASTROMATTEO, *Similem illum fecit in gloria sanctorum. Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel «De Conformitate» di Bartolomeo da Pisa*, Studia Antoniana 51, Antonianum, Roma 2012, 303 p., € 26,00.

Bartolomeo da Pisa, *magister* in teologia, nel 1399 partecipò al Capitolo generale dell'Ordine dei Frati Minori tenutosi ad Assisi, dove il 2 agosto presentò la sua opera maggiore, cioè il *De Conformitate vitae B. Francisci ad vitam Domini Iesu*, ottenendone l'approvazione ufficiale da parte dell'Ordine. Questo testo tra gli altri lavori scritti da Bartolomeo è indubbiamente il più importante e gli assicurò per secoli larga fama e netto rilievo. Ora, questa vastissima opera, divisa in tre grandi libri, è diventata oggetto di studio di Alessandro Mastromatteo, frate Minore della provincia San Michele Arcangelo di Puglia e di Molise, attualmente docente di Storia del francescanesimo e spiritualità francescana sistematica presso l'Istituto Filosofico Interreligioso Sacro Cuore di Campobasso. Il lavoro di una appassionata ricerca ha la sua importanza e originalità, poiché fino ad ora il *De Conformitate*, tanto letto, non è stato mai sufficientemente studiato e pertanto non esiste uno studio monografico con una sistematica descrizione di quel libro, tanto più con l'approccio preso dal giovane studioso, quello di rilevare il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi.

Nel primo capitolo di carattere introduttivo, Mastromatteo descrive, oltre le varie fonti, i caratteri stilistici, la trasmissione del testo e le sue finalità. Il *De Conformitate* è nello stesso tempo un'opera teologica e storica. Bartolomeo da Pisa, pur non essendo storico, parte dai dati storici non solamente per raccontare la storia, tentando con una lettura teologica di darne un significato. La chiave di lettura della storia diventa il parallelismo di san Francesco con il Figlio di Dio, dove la storia grigia e quotidiana degli uomini diventa una storia di salvezza vissuta sull'esempio del Santo di Assisi. La figura emblematica di Francesco di Assisi nella interpretazione dell'opera del frate pisano diventa *forma fratrum*, cioè un modello per eccellenza della *sequela Christi*. Tale accostamento del primo capitolo ha permesso nella parte successiva di verificare la ricorrenza tematica del passaggio terminologico dalla *sequela Christi* attraverso l'*imitatio* alla *conformitas*. L'Autore conclude il capitolo mostrando come «la

tradizione francescana abbia ben conosciuto un'evoluzione nell'uso dei termini *sequela*, *imitatio* e *conformitas*, ma nelle diverse fonti questi concetti vengono abbastanza differenziati, passando pian piano dall'esteriorità all'interiorità, ovvero alla mistica, evidenziando l'intreccio di affetto, di sentimenti tra Cristo e Francesco sigillato dal dono delle stimmate» (p. 122-123).

L'evoluzione tematica del *De Conformitate* è presentata nel terzo capitolo. L'Autore, mantenendo la struttura dell'opera, ha esaminato i quaranta *conformitates* definiti anche come *fructus*, dividendoli in tre stadi della vita di Cristo e di Francesco, consegnando così al lettore un iter conformativo compiuto dal frate pisano per porre in sinossi la vita di Francesco con quella di Cristo: Fructus I-VIII: dalla prefigurazione fino all'inizio del ministero pubblico; Fructus IX-XXVIII: dall'inizio del ministero pubblico fino al momento precedente la passione / stigmatizzazione; Fructus XXIX-XL: dalla passione / stigmatizzazione alla glorificazione. Sebbene diventi «piuttosto difficile» - come afferma Mastromatteo - «individuare il filo rosso che dia senso e coerenza alle fitte pagine dell'opera» (p. 196), egli tuttavia riesce in modo altrettanto convincente a sottolineare come Francesco nell'intento dell'autore diventa il paradigma, «con un ruolo destinato ad assumere valenze salvifiche e provvidenziali nell'ambito ecclesiale, in un faticoso percorso di rinnovamento dell'Ordine» (p. 196). Per Bartolomeo, allora, le stimmate di Francesco diventano il segno per eccellenza della confermazione del Poverello non solo alla persona di Gesù Cristo, ma piuttosto a tutta la sua opera salvifica.

L'ultimo capitolo è dedicato alla descrizione, attraverso il metodo sincronico, del profilo spirituale di Francesco emergente dalla concezione di Bartolomeo da Pisa per poi confrontare il risultato della ricerca con gli Scritti di Francesco e «cogliere fino a che punto e in quale misura l'autore della silloge se ne sia servito e sia rimasto fedele all'intentio Francisci» (p. 22-23). Rispondendo, Mastromatteo sottolinea che «lo spirito che anima il *De Conformitate* è sostanzialmente lo stesso emergente dagli Scritti, per quanto riguarda l'indole, la missione e le virtù particolari» (p. 257). In questa ottica, pare più che appropriata la conclusione dell'Autore, il quale ci propone un triplice percorso della vita del Santo emergente dalla lettura dell'opera del frate pisano e di frate Francesco: «1. morire a se stesso per il Vangelo, guardando al mistero della croce; 2. attuare il Vangelo, attraverso l'esercizio delle virtù, col supporto della preghiera, in una continua logica di conversione; 3. annunciare il Vangelo, attraverso l'impegno della predicazione» (p. 256).

Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi, cioè l'immagine del Santo riproposta da Bartolomeo da Pisa, diventa non solo per l'Ordine intero, ma ugualmente per la società del suo tempo un chiaro tentativo di met-

tere davanti ai cristiani la figura di colui che si è fortemente unito con il Dio-Uomo. In vista e in attesa degli ultimi tempi, la riflessione del frate pisano appare cristianamente matura perché mostra che l'esistenza di un uomo, di ogni uomo, può essere conforme alla volontà di Dio Padre, come è stata la vita del Serafico Padre.

La rassegna bibliografica che l'Autore offre per ulteriori specifici approfondimenti, arricchita dalla presenza dell'indice dei nomi di luogo e dell'indice dei nomi di persona, dimostra la sua sensibilità di studioso e una grande competenza nel campo dell'agiografia, della storia e spiritualità francescana.

Lo studio offerto da Alessandro Mastromatteo e pubblicato dalla preziosa collana «Studia Antoniana», in quanto molto dettagliato, attento e critico, grazie al suo linguaggio accessibile a tutti non diventa pesante, e per questo motivo è in grado di avvicinare non solo gli studiosi della vicenda francescana, ma anche gli altri lettori interessati alla figura di frate Francesco e alla sua interpretazione proposta da varie persone lungo i secoli della storia francescana.

Wiesław Block

Nuova evangelizzazione e carisma francescano. Prospettive e testimonianze, a cura di Paolo Martinelli, Teologia spirituale 28, EDB, Bologna 2012, 140 p., € 12,50.

Il volume che presentiamo raccoglie gli Atti di una Giornata di studio promossa dall'Istituto Francescano di Spiritualità della Pontificia Università Antonianum di Roma. Il preside dell'Istituto, Paolo Martinelli, ne ha curato la pubblicazione. Il tema è la nuova evangelizzazione. Si voleva, in tal modo, non solo approfondire una problematica di grande attualità, ma anche prepararsi all'ormai imminente Sinodo sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana.

La pubblicazione raccoglie i contributi offerti in quella Giornata di studio a partire dai saluti iniziali di José Rodríguez Carballo, Ministro generale dei Frati Minori, e del Rettore della Pontificia Università Antonianum, il francescano Priamo Etzi, e da una introduzione del Preside Paolo Martinelli, dal titolo: "Annunciate la Parola di Dio perché tutti credano in Lui". Richiama un'espressione tratta dalla *Regula non bullata* di San Francesco e si vuole, in tal modo, contestualizzare la riflessione sulla nuova evangelizzazione entro la sensibilità e il carisma francescano. Segue una prima parte che raccoglie le "prospettive" offerte dalla "XIII Assemblea generale ordinaria del Sinodo dei vescovi sulla nuova evangelizzazione per la trasmissione della fede cristiana" e presentate da S. Ecc. Mons. Nikola Eterović, e "Il contributo della spiritualità francescana alla nuova evangelizzazione" a

cura del francescano cappuccino Raniero Cantalamessa. La seconda parte contiene le “testimonianze” di alcuni francescani: sono la narrazione di esperienze vissute nel contesto della nuova evangelizzazione. Il francescano Jacopo Pozzerle racconta “l’esperienza della Fraternità missionaria europea di Palestrina”; segue la testimonianza di Daniel-Marie Thévéniet, OFMConv, su “un’esperienza francescana di nuova evangelizzazione in Francia”, e quella di Giansandro Cornolti, OFMCap, e di suor Gemma Dispenza, SFV, su *Testimoni del Vangelo oggi: l’esperienza delle missioni al popolo*. Da ultimo, le *Conclusioni* di Amando Trujillo Cano, TOR, Consigliere generale del Terz’Ordine Regolare di san Francesco.

L’articolazione della giornata di studio e della pubblicazione è, dunque, essenziale e lineare: saluto, riflessione, testimonianza. L’esposizione è pacata, spontanea, piacevole. Il contenuto presenta motivi di interesse sia sul piano della riflessione che dell’esperienza.

Il saluto del Ministro generale dei Frati Minori non è di mera circostanza, ma offre spunti di vero interesse. La missione non è una semplice attività della Chiesa ma il suo stesso essere; evangelizzare non è un semplice impegno, ma l’espressione della vocazione missionaria. E indica alcune premesse basilari dell’evangelizzazione oggi, come pure alcune esigenze della nuova evangelizzazione. Non significa solamente un’intensificazione quantitativa del messaggio, ma soprattutto un’intensificazione qualitativa: lasciarsi abitare dal vangelo, creare luoghi di esperienza di Dio, essere evangelizzatori itineranti nel cuore del mondo. Il Ministro generale ritiene che la nostra evangelizzazione deve essere: liberatrice, inculturata, rinnovata e centrata sempre in Gesù: Egli non è solo la meta di ogni azione evangelizzatrice, ma anche il punto di partenza.

Il saluto del Rettore magnifico dell’Antoniano sottolinea che l’urgenza della nuova evangelizzazione riguarda tutto il popolo di Dio diffuso nel mondo intero e non soltanto i paesi di antica tradizione cristiana, segnati da una forte e sconcertante disaffezione nei confronti della fede. Indica san Francesco come autentico evangelizzatore, che ancor oggi esorta i suoi frati ad “annunciare e predicare la Sua gloria a tutte le genti” (*Lettera ai Custodi*).

Paolo Martinelli introduce la Giornata di studio ricordando come il Sinodo indetto da papa Benedetto XVI non intende affrontare la nuova evangelizzazione in modo generico, ma nella questione cruciale relativa alla “trasmissione della fede cristiana”. La pertinenza del discorso teologico spirituale alla nuova evangelizzazione è ben individuata dai *Lineamenta*, dove si afferma che «la nuova evangelizzazione è un’azione anzitutto spirituale [...], è sinonimo di rilancio spirituale della vita di fede». Da qui la necessità di una “profonda esperienza di Dio”. Il relatore sottolinea che l’annuncio di fede è annuncio di una verità che è amica della libertà. Una

verità che è la stessa persona di Cristo, «capace di attirare l'uomo fuori da se stesso verso un orizzonte nuovo, l'orizzonte della vita divina, della vita dei figli di Dio» (p. 25). L'esperienza spirituale che trae origine dal carisma di Francesco d'Assisi ha sempre mostrato una innata capacità di dialogo con il cuore dell'uomo nella sua situazione contingente e fragile.

Interessanti e significative sono le prospettive della nuova evangelizzazione, descritte da S.Ecc. Mons. Nikola Eterović, Segretario generale del Sinodo dei vescovi. Egli presenta un'ampia panoramica del significato della XIII Assemblea generale ordinaria. Il suo osservatorio è sicuramente il migliore per comprendere il cammino della Chiesa su questo tema. Lo schema della sua relazione è tratteggiato dalle parole con cui illustra lo scopo dell'assise sinodale: la finalità della nuova evangelizzazione è la trasmissione della fede; a sua volta, il necessario processo della trasmissione della fede nella Chiesa deve inserirsi nell'orizzonte della nuova evangelizzazione. I due aspetti della "nuova evangelizzazione" e della "trasmissione della fede nella Chiesa" vanno sempre considerati insieme. Diversamente, non si capirebbe la forte valenza pastorale della discussione sinodale e si rischierebbe di acquisire solo aspetti accademici astratti. Il relatore traccia il percorso di riflessione sul concetto di "nuova evangelizzazione": dalla *Evangelii nuntiandi* di Paolo VI del 1975 fino all'enciclica *Redemptoris missio* di Giovanni Paolo II del 1990. La triplice distinzione della evangelizzazione (come primo annuncio ad gentes, come annuncio ai non cristiani che vivono in paesi di antica tradizione cristiana e come nuova evangelizzazione a coloro che si sono allontanati dalla vita di fede) è stata ripresa dalla *Nota dottrinale su alcuni aspetti dell'Evangelizzazione* della Congregazione per la dottrina della fede nel 2007 ed è stata adattata anche alla realtà ecclesiale africana nell'esortazione apostolica postsinodale di Benedetto XVI, *Africae munus* del 2011. Tale descrizione è stata recepita anche dai *Lineamenta* e dall'*Instrumentum laboris* dell'Assemblea sinodale quale processo tripartito ma complementare. Alcuni aspetti significativi dell'assise sinodale sono: l'indizione dell'Anno della fede, la riscoperta della gioia di essere cristiani, la chiamata universale alla santità, la necessità di una continua conversione, la rivalorizzazione della liturgia come fonte e cuore di ogni evangelizzazione, la parrocchia quale struttura privilegiata di evangelizzazione e i testimoni del Signore risorto, protagonisti della nuova evangelizzazione.

Quale significativo contributo alla nuova evangelizzazione, P. Raniero Cantalamessa mette in evidenza la figura di san Francesco che seppe annunciare al mondo Gesù Cristo e questi crocefisso! Non un Cristo astratto, ideologico, ma il Cristo risorto e vivo. Sono due i grandi contenuti dell'annuncio francescano: la conversione e la pace. Francesco ha conosciuto la vera metanoia: è entrato nel cuore di Dio e ha visto il peccato come lo vede

Dio, dall'interno del suo amore paterno senza limiti. Di questo struggente amore per Cristo e di ciò che significasse per Francesco il "pentimento" è segno visibile la sua incredibile devozione al Tau: da segno di pianto e di lamento, ne fa un segno positivo di salvezza. Francesco è messaggero di pace: non solo pace interiore con Dio, ma anche pace ecclesiastica. Essa si traduce nella capacità di dialogo inter-religioso, che non si oppone alla evangelizzazione, anzi ha speciali legami con la missione "ad gentes" e ne è un'espressione (*Redemptoris missio* 55).

La seconda parte raccoglie alcune testimonianze di nuova evangelizzazione provenienti da particolari esperienze di vita fraterna francescana. Fra Jacopo Pozzerle racconta le caratteristiche peculiari della Fraternità francescana missionaria europea di Palestrina, incentrata sulla relazione con il Signore, all'interno della fraternità e con gli altri. L'evangelizzazione si esprime nel lasciarsi accogliere, nel non porre condizioni preliminari e nel giocare su relazioni gratuite e libere.

Fra Daniel-Marie Thevenet racconta i nuovi passi che l'esperienza francescana sta compiendo in Francia. Vivere con Francesco è possibile a tutti, nella comunione dei santi, e non è limitante. La loro esperienza si poggia su tre pilastri: un'intensa vita di preghiera, la via in fraternità nelle sue consuete espressioni francescane e la missione che si esplicita in un'intensa pastorale dei bambini, adolescenti, giovani, adulti organizzati in fraternità GIFRA e OFS. Sono certi che, sotto la guida dello Spirito Santo e l'intercessione di Maria Immacolata, diventerà un'esperienza francescana di nuova evangelizzazione, cioè minore e profetica.

Infine, fra Giansandro Cornolti e suor Gemma Dispenza raccontano l'avventura delle missioni popolari, la gioia e la fatica di annunciare la parola del Signore nelle nostre strade, incontrando le persone nella loro condizione reale. Proposte alternative alla missione al popolo sono l'animazione missionaria, la missione ragazzi e la missione giovani.

Come conclusione, il Consigliere generale TOR, Amando Trujillo Cano richiama gli aspetti che mettono in relazione la nuova evangelizzazione e il carisma francescano. Sono i seguenti: la nuova evangelizzazione che passa per l'esperienza di Dio in Cristo; la centralità della parola di Dio nella nuova evangelizzazione; la nuova evangelizzazione come proposta dialogica alle culture del mondo contemporaneo; la riscoperta delle radici cristiane e francescane e il nuovo ardore, nuovi metodi e nuove espressioni.

Possiamo ben dire che questi Atti raccolgono contributi di vario genere: si va dalla riflessione su documenti magisteriali alla descrizione delle varie problematiche pastorali, dall'esortazione di tipo omiletico alla testimonianza di vita vissuta. È un libro che si legge volentieri, fornisce spunti di interesse, induce all'ascolto di considerazioni e suggerimenti

nati da un'esperienza ancora in cammino. Si inserisce bene nella dinamica di riflessione e di confronto che la Chiesa odierna sta compiendo, a vari livelli, sulla problematica e sull'urgenza di una nuova evangelizzazione, che prima di essere un impegno da assolvere, è un'istanza che richiama la nostra identità di cristiani.

Francesco Polliani

RICCARDO FABIANO, *Padre Benedetto Nardella da S. Marco in Lamis (1872-1942). Pedagogo o Maestro. Ministro Provinciale Cappuccino. Direttore spirituale di Padre Pio, Curia provinciale dei Cappuccini, Foggia 2012, 414 p.*

Nella *Presentazione* che di questo volume ha scritto il p. Rosario Borracino, studioso di storia e già ministro provinciale della circoscrizione cappuccina di Sant'Angelo e P. Pio, possiamo trovare la chiave di lettura più autorevole della voluminosa e appassionata ricerca che p. Riccardo Fabiano ha condotto per illuminare, valorizzare e tramandare ai posteri la figura del p. Benedetto Nardella da San Marco in Lamis (1872-1942).

Il contesto in cui si colloca il lavoro di p. Riccardo è quello di un progetto a lungo raggio tendente a «rivedere e approfondire criticamente la storia della provincia, ad inizio Novecento, partendo dai religiosi che ne erano stati alla guida» (p. 7). Il p. Benedetto Nardella da San Marco in Lamis è stato alla guida della provincia cappuccina di *Sant'Angelo* nei primi vent'anni del Novecento, diretto successore di colui che in qualche modo si può considerare il "rifondatore" della stessa, p. Pio da Fragneto l'Abate e direttore spirituale del santo p. Pio da Pietrelcina dal 1905 al 1922.

Padre Riccardo ha voluto distribuire l'enorme materiale, attinto e raccolto soprattutto dall'Archivio generale dell'Ordine e dagli archivi di altri conventi e province cappuccine che conservano il ricordo di p. Benedetto, distribuendolo in quattro sezioni o quadri che dir si voglia, in modo da tracciare, in modo meticoloso, la biografia del cappuccino di San Marco in Lamis. Si può dire che nulla sia sfuggito all'Autore, anzi «è evidente, nella lettura e nell'esposizione, l'intento di nulla tralasciare e tutto salvare e riconsegnare alla storia, non importa che il fatto o la citazione possano essere letti, anticipati e rintracciabili facilmente altrove» (p. 8). È proprio dai dettagli e dai particolari che emerge nitida la figura gigantesca del p. Benedetto, anche se «il metodo usato dal p. Riccardo è del tutto personale e va accettato per quello che è. Si ha l'impressione che la storia, il ricordo di tutto ciò che fa la storia, anche le curiosità stiano a lui a cuore, al di sopra di ogni metodologia e stile» (p. 10). Lo stesso Autore, in una *Premessa contenutistica e metodologica* riconosce quelli che a un lettore esigente

possono sembrare dei limiti nei confronti di un rigoroso lavoro scientifico, con tutti i crismi della storiografia.

Subito dopo padre Riccardo inizia la sua dettagliata indagine narrativa sul suo personaggio in altrettanti capitoli in cui passa al setaccio tutte le vicende biografiche del p. Benedetto, sempre contestualizzate e storicizzate, restituendoci interessanti interni di vita conventuale e utili riferimenti socio-culturali che formano in definitiva l'*habitat* del cappuccino di San Marco in Lamis.

Nel capitolo primo, *p. Benedetto in formazione*, l'Autore delinea, con meticolosità certosina, i tratti salienti di Giuseppe-Gerardo Nardella, che «vide la luce di questo mondo il 16 marzo 1872, alle ore 9,00, nella città di S. Marco in Lamis (Foggia), in Via Purgatorio, nella Parrocchia di S. Antonio Abate, da Michele Nardella e Maria Vincenza Vincitorio», fino all'età di 18 anni, quando varca la soglia del convento cappuccino di Morcone e diventa fra Benedetto da San Marco in Lamis. Apprendiamo così che vice maestro del noviziato era il servo di Dio padre Raffaele da Sant'Elia a Pianisi che, con il buon senso e la santità della sua vita, colmava le molte lacune legate alla disciplina e alla formazione, come si evince da una relazione stilata al termine della sua visita alla Provincia dal definitor generale Tommaso da Forlì. Sempre in questo primo capitolo p. Riccardo ripercorre, con dovizia di particolari, la collaborazione offerta dalla Provincia cappuccina di Toscana alla risorgente Provincia di Sant'Angelo, non priva di problematiche conflittuali adombrate nelle espressioni "Bianchi-Toscani" e "Neri-Foggiani!" (p. 54).

Nel capitolo secondo *Padre Benedetto nel Convento di S. Marco la Catola, sulla cattedra della Scuola, della Guardiania, della Definizione (1902-1908)*, l'Autore scandaglia la biografia del confratello dal ritorno dalla Toscana, all'inizio del 1902, giovane trentenne ricco di sapienza ed entusiasmo da investire subito a beneficio della Provincia.

Le crescenti e gravose responsabilità, che man mano vedranno il cappuccino di San Marco in Lamis come asso portante e punto di riferimento dei confratelli della Provincia di Sant'Angelo, sono narrate nel capitolo terzo: *Padre Benedetto sul "Candelabro della Superiorità": vicario e ministro provinciale cappuccino a S. Marco la Catola per undici anni (1908-1919)*. Dalla lettura di questo capitolo sappiamo che, quando padre Benedetto "cominciò a governare", la Provincia era formata da 120 religiosi distribuiti in 11 conventi e che tra le priorità del suo servizio ci fu il "riordinamento degli studi". Sempre in questo capitolo, analizzando *Il Convento di S. Giovanni Rotondo nel 1916*, l'Autore mette in evidenza la stima, l'affetto e la venerazione che padre Pio da Pietrelcina nutriva per padre Benedetto.

Il capitolo quarto affronta un altro lacerto importante nella biografia del cappuccino di San Marco in Lamis: *Padre Benedetto nel triennio 1919-*

1922: ancora Direttore di Padre Pio, vicario-economo-insegnante a S. Marco la Catola, visitatore generale della Provincia di Messina, vicerettore e padre spirituale al Collegio Internazionale di Roma, candidato vescovo. In questo capitolo p. Riccardo esamina altri tre anni della direzione spirituale del p. Benedetto nei confronti del p. Pio, «i primi del grande apostolato dello Stigmatizzato» (p. 231), fino al 2 giugno 1922, quando il Sant'Ufficio accentuò il controllo nei confronti del cappuccino di Pietrelcina e venne tra l'altro ordinato che tra i due s'interrompesse ogni comunicazione, anche epistolare.

Il carisma della direzione spirituale, che p. Benedetto possedeva in sommo grado, è analizzato dall'Autore, sotto varie sfaccettature, nel corposo capitolo quinto, *Padre Benedetto Direttore Spirituale anche di Padre Pio*, occasione privilegiata per illuminare alcuni aspetti tormentati e discussi della biografia del futuro santo cappuccino.

In tre capitoli poi (dal sesto all'ottavo) p. Riccardo ci racconta, si direbbe giorno per giorno, gli anni trascorsi dal p. Benedetto nel convento di S. Marco la Catola dal 1922 al 1928, dal 1928 al 1934 e la spola tra i conventi di S. Severo e S. Marco negli anni 1934-1941, "sino alla morte, il 22 luglio 1942".

A completare la personalità poliedrica del p. Benedetto *scrittore, poeta, artista, esteta, pittore, scultore* l'Autore provvede con il capitolo nono in cui ci offre, in una sorta di evangelico "*colligite fragmenta, ne pereant!*" (Gv 6,12), l'elenco degli scritti e delle opere del cappuccino di San Marco in Lamis che possiamo ammirare, con altre foto di luoghi e persone che lo riguardano, distribuite nel volume. Preziosa è infine la testimonianza contenuta nel breve capitolo decimo, *Padre Benedetto dopo la morte*, in cui l'Autore riceve dal p. Pio da Pietrelcina l'assicurazione che "p. Benedetto sta in Cielo" (p. 391) e merita dunque l'attenzione degli studiosi e la gratitudine della Provincia cappuccina di Sant'Angelo. In una silloge finale l'Autore ci regala *Altri pensieri e cenni autobiografici ironico-poetici di Padre Benedetto, giudizi e curiosità su di lui*. I pensieri sono estratti principalmente dalle lettere a Maria Gargani e Rina Santovito, anime impegnate nel cammino della santità cristiana e dirette spiritualmente dal p. Benedetto.

Non è certamente facile racchiudere in una definizione, pur sempre riduttiva, una personalità come quella del p. Benedetto da San Marco in Lamis, che questo lavoro del p. Riccardo Fabiano ha certamente contribuito a illuminare e a salvare dal dimenticatoio, ma ci sembra di poter condividere il "giudizio", formulato dal p. Rosario Borraccino, che ha scritto di lui: «fu uomo giusto, un capolavoro di Dio, uno del quale Gesù fu contentissimo» (p. 413).

Giovanni Spagnolo

WIESLAW BLOCK, *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi. Temi e figure della fraternità minoritica*, EDB, Bologna 2013, 382 p., € 32,00.

La pubblicazione di Wiesław Block si presenta innanzitutto come una indicazione di metodo, offrendo una ricerca dei tratti spirituali della *fraternitas* minoritica, ponendo continuamente attenzione ai dati offerti dagli studi storici, molto fiorenti e approfonditi al riguardo. Quindi può essere definita come un'opera teologica in costante dialogo con la storia e già questo rende importante tale lavoro, visto che troppo spesso la teologia trascura l'elemento storico cadendo in vistosi anacronismi e, in modo contrapposto, gli storici mancano della necessaria formazione teologica che li renderebbe maggiormente capaci di comprendere gli avvenimenti da loro ricostruiti.

Dopo una *Introduzione* nella prima parte pone attenzione a *I primi passi del percorso spirituale della nascente fraternità minoritica* (p.17-100) vedendo concretamente il costituirsi della *fraternitas* nel territorio di Assisi, gli elementi identitari – tra cui emerge l'alternanza tra contemplazione e predicazione –, la dialettica tra spiritualità e capacità culturale dei Minori.

La seconda parte, *La spiritualità di coloro che hanno conosciuto Francesco d'Assisi* (p.101-343) passa in rassegna alcuni membri della *fraternitas* minoritica, cercando di ricostruirne, per quanto possibile, la vicenda biografica, la spiritualità e il ricordo di essi narrato nelle diverse fonti. Se innanzitutto vi è la «Conversione» di Bernardo da Quintavalle, esempio per gli altri frati, dopo la morte nel 1226 e canonizzazione di Francesco d'Assisi emerge Frate Leone, «memoria» vivente del passato.

Block fa emergere anche frati che rischiano di essere trascurati, come Cesario da Spira e l'irripetibile amicizia con Francesco, la cui vicenda è importante per la diffusione dell'Ordine minoritico in Germania, e da lì in Boemia e Polonia. Giustamente ampio spazio è dedicato a Egidio d'Assisi e la saggezza spirituale del compagno di Francesco e ciò non solo a motivo della cospicua quantità di fonti agiografiche a lui inerenti, ma soprattutto perché può essere detto a buon diritto che egli vive nei confronti di san Francesco una "fedeltà dinamica", ossia tanto è il legame con il Santo d'Assisi, ugualmente è ben caratterizzata una spiritualità propria, espressa soprattutto ne *I detti* a lui attribuiti. Questi furono raccolti ed ebbero immediatamente una grande diffusione come dimostrano non solo i numerosi testimoni sparsi per l'Europa, ma anche le citazioni di essi già nel secolo XIII.

A Tommaso da Celano, «uno dei quattro evangelisti francescani» è dedicata attenzione non solo in quanto principale agiografo di san Francesco, ma anche per la spiritualità e santità che emerge dalle sue opere. Alcune pagine sono dedicate a figure altrettanto importanti, ma spesso trascurate

come Rizzerio da Muccia: «la pace perfetta dell'anima» e Simone da Collazzone e gli Atti di una canonizzazione mancata.

Nei casi di Giordano da Giano alla luce della sua Cronaca e Giovanni da Pian del Carpine e la Storia dei mongoli appare come altamente originale il porre attenzione non solo alla vicenda biografica, ma persino alla spiritualità di questi due frati minori che normalmente vengono considerati unicamente in funzione delle loro opere. Block fa il cammino esattamente inverso, ossia non considera Giordano da Giano e Giovanni da Pian del Carpine in vista delle loro narrazioni, ma legge tali due testi cercandovi le tracce della spiritualità dei loro autori.

Significativamente l'ultimo ad essere considerato è Antonio di Padova, iniziatore della scuola francescana e dottore evangelico – l'unico oltre a Francesco d'Assisi ad essere canonizzato – e ciò a motivo del fatto che ben rappresenta il passaggio dalla *fraternitas* minoritica all'ordine dei frati Minori, dalla comunità centro italiana, alla diffusione e coinvolgimento nei paesi oltralpe e nei centri universitari. Padova con la presenza di frate Antonio da Lisbona a ragione è considerata come il *trait d'union* tra Assisi e Parigi – e da lì Oxford –, tra i frati che hanno conosciuto Francesco d'Assisi e quelli che ne hanno soltanto sentito parlare o narrare, tra la predicazione esortativa-penitenziale e quella dogmatica-sacramentale, tra la precarietà degli inizi e la stabilità dei conventi.

Certamente giunti alla *Conclusione* del presente volume gli storici avranno da ridire su alcune affermazioni che considereranno poco documentate, mentre alcuni teologi forse avrebbero desiderato che si osasse maggiormente nella caratterizzazione spirituale di ciascun personaggio considerato. Ma, come detto all'inizio, proprio questo che potrebbe essere giudicato un lato debole dimostra il tentativo dell'Autore – come evidenza la *Bibliografia* utilizzata e l'*Indice dei nomi* – di porre attenzione a due filoni di studio, quello storico e quello teologico-spirituale, che spesso viaggiano paralleli con il rischio di ignorarsi a vicenda.

Ulteriore apporto, bisognoso certamente di approfondimento, è la considerazione se e come la vicenda esistenziale e spirituale di Francesco d'Assisi, trasmessa anche dai suoi scritti e dalle fonti agiografiche, abbia avuto una ripercussione sulla spiritualità di coloro che condivisero con lui un tratto della loro vita come frati Minori. In questo però bisognerà anche considerare la possibilità che in alcuni casi vi sia un cammino inverso, ossia che l'Assisiato sia stato influenzato, per non dire "formato", dagli stessi frati. Valga l'esempio di Antonio di Padova: se è vero che «ultimamente è stato Carlo Paolazzi a mostrare come alcuni *Epilogi* dei *Sermoni domenicali* di Antonio mostrino una vera e propria rete di riscontri tematici e formali con il capitolo XVII della *Regula non bullata* di Francesco d'Assisi» (p. 342), la possibilità – tutt'altro che remota – che i *Sermoni* antoniani siano stati composti, o an-

che solo abbozzati, quando era ancora il canonico agostiniano Fernando da Lisbona, invertirebbe l'affermazione e quindi sarebbe quest'ultimo ad aver influenzato l'Assisi.

Pietro Messa

Ignazio da Ielsi. Diario (2 ottobre 1922 - 10 ottobre 1925), a cura di MARIANNA IAFELICE, Collana Archivio Storico Padre Pio da Pietrelcina, Ed. Padre Pio da Pietrelcina, San Giovanni Rotondo 2013, 328 p., € 15,00.

Il discorso sulle fonti della spiritualità di Padre Pio da Pietrelcina si è fossilizzato per anni intorno al suo Epistolario, l'unica fonte diretta conosciuta dagli studiosi. A dire il vero, non sono mancate una quantità enorme di testimonianze di grazie attribuite alla sua intercessione, racconti di conversioni e collezioni, piccole espressioni e consigli che lui dava ai figli e alle figlie spirituali. La postulazione per la sua causa di beatificazione e canonizzazione ha curato negli anni la pubblicazione di alcuni diari di confratelli e raccolte di testimonianze, che occorre valutare caso per caso se si tratti di fonti di prima mano, o se – invece – risentano dell'epopea che via via si andava creando intorno al santo del Gargano.

Con la pubblicazione del diario di padre Ignazio da Ielsi, ha inizio una Collana che ha l'ambizione di essere accostata all'Epistolario di Padre Pio, tra le fonti che maggiormente possono aiutare a comprenderne la spiritualità e i risvolti storici e problematici di tanti episodi legati alla sua tormentata esistenza. È stata già progettata la pubblicazione di altri sei diari legati alle figure di padre Raffaele da Sant'Elia a Pianisi (che fu a San Giovanni Rotondo per oltre quarant'anni), di don Giuseppe Orlando, collaboratore di Padre Pio nella costruzione di Casa Sollievo, delle prime figlie spirituali e dei compagni di studi di Padre Pio. Si tratta di opere che mettono insieme brani pensati ed espressioni scritte di getto, man mano che accadevano le varie vicende; racchiudono pensieri e riflessioni sulla spiritualità di Padre Pio, ma anche descrizioni di luoghi e particolari su persone che sono state nel bene e nel male protagoniste di eventi che hanno caratterizzato la vita del santo frate. Lo stesso diario di padre Ignazio da Ielsi va letto in questa prospettiva.

Sacerdote cappuccino di origini molisane (Ielsi è un paesino vicino a Campobasso) fece il noviziato tra il 1899 e il 1900, facendo la prima professione il 29 giugno di quell'anno. Due anni e mezzo dopo, il 22 gennaio 1903, Francesco Forgione vestirà l'abito cappuccino, diventando fr. Pio da Pietrelcina. Consacrato sacerdote il 7 agosto 1904, lo troviamo nelle fraternità di Tora, Morcone e Serracapriola. Durante la prima guerra mondiale svolgerà il ministero di Cappellano della Croce Rossa e, come altri confratelli, al suo rientro in convento, nel 1919, verrà a sapere che il suo

giovane confratello, Padre Pio, era stato segnato dalle stimmate di Nostro Signore. Da quel momento le vicende di Padre Pio lo toccheranno da vicino, perché tra le decisioni del Ministro Provinciale di quell'anno ci sarà il suo trasferimento proprio nel convento di San Giovanni Rotondo, in qualità di economo.

Successivamente sarà anche superiore del convento e dovrà affrontare in prima persona tutte le problematiche legate alle prime visite canoniche, ai tentativi di trasferimento di Padre Pio e alla ferma difesa del frate da parte della popolazione del posto, che non lesinò minacce e, qualche volta, perfino l'uso della forza.

Il diario di padre Ignazio inizia così, quasi per caso, forse come raccolta di appunti destinati alla redazione della cronistoria del convento, nell'anno in cui viene fatto guardiano, il 1922: l'anno del primo breve del Sant'Ufficio, quello in cui si proibiva a Padre Pio di scrivere ai propri direttori spirituali, quello in cui padre Benedetto da San Marco in Lamis, ex provinciale e suo direttore spirituale, riceveva il divieto perfino di incontrarlo, quello in cui si dichiarava che non constava la soprannaturalità di eventi legati al frate del Gargano.

Le date inizialmente legate alle poche vicende conventuali, pian piano si susseguono annotando visite, ordini, incontri, tentativi di mediazione. Padre Ignazio, una figura di per sé piuttosto scevra dalla notorietà, timido al punto da non sostenere nemmeno l'esame di predicazione, amante della vita del convento, dell'ordine e della precisione, tanto che si adoperava per fare gli abiti ai confratelli, ora deve misurarsi con podestà, prefetti, visitatori illustri e ordini che si susseguono a volte contraddicendosi tra di loro.

La scrittura precisa e ordinata riempie le pagine dei quaderni di appunti o anche solo di orari. A volte per diversi giorni non ci sono notizie, poi di colpo si intensificano, padre Ignazio cerca anche di spiegare le situazioni, di giustificare i propri atteggiamenti e difendere i frati, spesso fatti bersaglio di chissà quali congiure, sia dalle autorità che volevano isolare Padre Pio dalla gente, sia dal popolo che li riteneva complici di chi voleva trasferire Padre Pio. Questo mondo così vivo non cede, però, mai nulla alla sua vocazione originale, quella di essere un centro di spiritualità. Nel diario troviamo appuntati gli orari in cui Padre Pio celebra, dal diario sappiamo delle lunghe ore destinate alla confessione dei fedeli e alla preghiera.

Dal punto di vista materiale il diario di padre Ignazio consiste in una serie di quaderneti analizzati, descritti e trascritti con pazienza certosina dalla dottoressa Marianna Iafelice.

Esperta in biblioteconomia e archivistica, si è distinta sin da giovane per la sua produzione scientifica in quel campo, con un primo lavoro sulle

cinquecentine della Biblioteca comunale di Lucera pubblicato su "Carte di Puglia". Ad esso sono seguite opere di interesse storico fino all'incontro con Padre Pio di cui nel 2009 pubblica la *Bibliografia ufficiale* (1919-2007), con tutti i titoli e le varie edizioni dei libri pubblicati sul santo e di recente la pubblicazione degli Inventari delle Librerie cappuccine della provincia religiosa di Foggia ai tempi della soppressione murattiana.

L'ampia introduzione al diario consente di entrare nel mondo di questi diari e di avvicinarsi alla conoscenza della personalità intelligente, sottile e profondamente spirituale di padre Ignazio, attraverso una ricerca meticolosa di eventi e mille particolari portata avanti con la preparazione dello storico e la sensibilità di chi si avvicina al nostro mondo conservando la curiosità di chi spera sempre di incontrare qualcosa del mistero che avvolge la vita religiosa.

Il lettore che si accosterà a queste pagine, dunque, avrà la possibilità di conoscere uno spaccato della vita di Padre Pio, presentato con lo stile semplice di un padre guardiano cappuccino di inizio secolo, ma anche letto con l'intelligenza e il cuore di chi sa apprezzare la bellezza e il respiro grande del nostro mondo, che – anche quando sembra schiacciato da circostanze più grandi di noi – conserva sempre quello sguardo distaccato di chi sa attraversare il mondo con la semplicità dei saggi e la sapienza di chi cerca le cose che veramente hanno un significato.

Luciano Lotti

GIANLUIGI PASQUALE, *Spezzare il pane con Francesco. I Cappuccini a Verona: testimoni di una presenza*, a cura di Silvia Rancani, Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano (VE) 2013, 176 p., € 13,00.

Il libro che abbiamo il piacere di recensire, del frate cappuccino Gianluigi Pasquale, teologo, professore e scrittore, presenta un carattere del tutto particolare per il fatto che vi confluiscono elementi che provengono da generi letterari, apparentemente diversi, che tuttavia formano una sintesi armoniosa di storia, spiritualità, testimonianza e, in un certo senso, di nostalgia come doveroso esercizio della memoria.

Diciamolo subito: all'origine di questo testo c'è una ferita, dovuta alla partenza dei frati cappuccini da Verona, dopo una presenza quasi cinque volte centenaria legata, nell'ultimo scorcio della loro storia, al convento del "Barana". Una delle realtà più belle, dal punto di vista sociale ed ecclesiale, che i frati cappuccini del "Barana" lasciano alla Città scaligera, come leggiamo nel primo risvolto di copertina di questo volume, curato esemplarmente da Silvia Rancani, è proprio la Mensa "San Leopoldo Mandić" annessa al convento che vede ogni giorno, nel-

la sinergia della carità, circa 160 volontari alternarsi nello “spezzare il pane” a circa 140 poveri.

Nel triennio 2010-2013 l'Autore, assegnato dall'obbedienza alla fraternità cappuccina del “Barana”, ha avuto modo, non senza curiosità, di confrontarsi con e interrogarsi su quella “massa grigia” di poveri che ogni giorno affollano la Mensa, per arrivare alla consolante certezza di «poter vedere *realizzato*, in questo caso a Verona e in un medesimo spazio e tempo, il comandamento dell'amore per antonomasia consegnato quale *Testamento* da Gesù ai suoi discepoli» (p. 13).

Nell'introduzione, opportunamente intitolata *Il nostro futuro sta nello spezzare il pane*, padre Gianluigi racconta questo incontro con i poveri che diventa sacramento di una presenza, sottolineando in un rapido e documentato *excursus* storico, come *I Cappuccini si stabiliscono nel Veneto iniziando da Verona* e come essi, proprio attorno alla Mensa, «sono riusciti a creare un autentico e variopinto caleidoscopio della carità cristiana» (p. 28), tessendo un congegno di rapporti umani, «comunque guidato dall'Alto», e che ha avuto tra i suoi protagonisti il questuante fra Carmelo, iniziatore tra l'altro, negli anni '50, dell'altrettanto celeberrimo “Presepe del Barana”, «grazie al suo umile e quotidiano bussare a tante porte» (pp. 29-30).

Il *corpus* principale del volume tuttavia raccoglie le conferenze formative con cui l'Autore ha appunto accompagnato, nel triennio 2010-2013, i volontari che servono alla Mensa dei Poveri «San Leopoldo Mandić», nel convento dei cappuccini „del Barana“, offrendo le motivazioni teologiche e spirituali del loro servizio, nell'ottica e nel solco della tradizione francescana. Le conferenze, “sbobinate” dalla Curatrice del volume Silvia Rancani con impegno e acribia, risentono perciò dello stile interlocutorio e sono articolate in tre sezioni corrispondenti, cronologicamente, agli anni formativi.

Nella prima sezione l'Autore presenta la sua intuizione originale e fondamentale, appresa dall'esempio testimoniale dei genitori e dei frati cappuccini, che vede “Il prossimo come l'altro da me” e approda nell'individuazione di tre verbi “Incontrare, accogliere e servire” che sono come «i tre sinonimi della nostra autentica e gioiosa libertà».

“Cristo nella spiritualità francescana” è il tema affrontato nella seconda sezione in cui, sia pure nell'inevitabile sintesi, si descrive la novità di Francesco, il cui modo di vivere s'imporrà sempre di più nella Chiesa, come aveva già intuito il cardinale Ratzinger e dimostra ogni giorno papa Bergoglio, e diventa cifra di ogni relazione autenticamente fraterna in un'ottica comunionale.

Nella terza sezione, “Il libro dell'Apocalisse: il codice per comprendere il presente”, l'Autore offre «una lettura ‘teologica’ eseguita sull'ul-

timo libro della Bibbia che è l'Apocalisse, il cui titolo, però, indica non lo stigma degli eventi futuri, bensì il codice per comprendere appieno il presente e, quindi, regolare eventualmente il futuro» (p. 115). Questa sezione permette a padre Gianluigi di fare il punto, per riuscire a "trovare un baricentro unitario", tra il "principio-speranza" di Ernst Bloch e quello opposto di "principio-disperazione" di Günthor Anders, scegliendo il "principio-responsabilità" di Hans Jonas e lasciandosi guidare dalla luce che l'Apocalisse offre al nostro dilemma esistenziale: un esistere per il nulla o per Dio?

Anche l'inserito fotografico, che troviamo incastonato nel volume, contribuisce a documentare attraverso luoghi e persone una presenza, quella dei frati cappuccini appunto, il cui legame con Verona «resterà - per così dire - a 'doppia mandata' perché proprio nella Città scaligera essi fecero il loro ingresso in Veneto» (p. 18). Valore testimoniale ha infine la breve lettera di Stefano Vallani, presidente dell'associazione "Amici di San Francesco" in cui confluiscono i volontari che operano nella Mensa dei Poveri «San Leopoldo Mandić» del "Barana" elencati a conclusione del volume in una sorta di litania di moderni operatori della carità.

Per concludere, facciamo nostre le parole di Silvia Rancani, poste nel primo risvolto di copertina, secondo cui quello che ci viene offerto è «un interessante e profondo percorso di riflessione, scandito a partire dalla dinamica delle relazioni, che accompagna anche il lettore a poter percepire il prossimo - il povero - come l'«altro per noi», passando, non solo idealmente, nel solco della tradizione francescana del donare ciò che si è ricevuto, al fine di giungere a scrutare il segno dello spezzare il pane come un codice per vivere il nostro presente e orientarsi nel futuro».

Giovanni Spagnolo

INDICE GENERALE DELL'ANNO 2013

EDITORIALE

<i>Vita consacrata e nuova evangelizzazione tra sfide e opportunità</i>	p.	7-9
<i>Fede e testimonianza</i>	»	253-256

Da Benedetto a Francesco. L'imprevisto dello Spirito

Benedetto XVI. Un umile lavoratore nella vigna del Signore <i>Dall'ultima udienza generale del 27 febbraio 2013</i>	»	15-18
La sorpresa di Francesco <i>Tenerezza nella verità per un linguaggio umile, di Flavia Marcacci</i>	»	19-23

APPROFONDIMENTI

ABBRUZZESE S., <i>Le identità attese. La vita consacrata dinanzi alla crisi ed alle aspettative della società contemporanea</i>	»	53-66
CARD. ARINZE F., <i>La testimonianza della fede in Africa nel contesto interreligioso, con particolare riferimento alla Nigeria</i>	»	309-321
BLOCK W., <i>L'audacia di una seconda ripartita. L'esempio di evangelizzazione nella "Cronaca" di Giordano da Giano</i>	»	87-101
CERVELLERA B., <i>Testimonianze di fede in Asia nel contesto del rapporto tra le religioni</i>	»	293-308
FALLICA L., <i>Vino nuovo in otri nuovi. La vita religiosa e l'annuncio dell'Evangelo</i>	»	25-52
KENYUYFOON G.W., <i>La crisi nella vita consacrata: tempo di grazia e di rinnovamento</i>	»	103-111
LOTTI L., <i>Padre Matteo da Agnone e padre Pio da Pietrelcina: maestri e testimoni di fede</i>	»	323-339
PAOLO MARTINELLI, <i>Gli ordini mendicanti e la nuova evangelizzazione</i>	»	67-86
SAMIR K.S., <i>La testimonianza della Chiesa in Medio Oriente. In dialogo con l'Esortazione apostolica postsinodale Ecclesia in Medio Oriente di Benedetto XVI</i>	»	259-292

VATICANO II E CAPPUCCINI

- CALLONI C., *I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II. I sessione: 11 ottobre – 8 dicembre 1962* p. 113-134
- CALLONI C., *I vescovi cappuccini al Concilio Ecumenico Vaticano II. II sessione: 29 settembre – 4 dicembre 1963* » 341-359

CONTRIBUTI

- BEYENE T., *I Cappuccini italiani e gli inizi dell'evangelizzazione fra i Cunama in Eritrea: 1912-1922* » 135-171
- CASSIO G., *Il riflesso della guerra d'Otranto nel dipinto dei Protomartiri francescani a Napoli* » 361-376
- DI PALMA L., *Salvo D'Acquisto. La perenne lezione di un sacrificio* » 423-431
- MASTROMATTEO A., *La predicazione di Francesco d'Assisi nel De conformitate di Bartolomeo da Pisa* » 377-387
- SIRIANNI P., *Gli attributi di Dio negli Scritti di Francesco e Chiara* » 173-179
- SPAGNOLO G., *Padre Faustino da Canicattì (1914-1983). L'arte di educare* » 405-422
- TODISCO O., *Per una nuova cittadinanza al seguito di papa Francesco. Nello scambio il dono* » 389-404

SULLE ORME DEI SANTI

San Felice da Cantalice (1515-1587)

- Introduzione* » 183
- CORDOVANI R., *Felice da Cantalice. «Una voce che si sentirà molto lontano»* » 185-192
- LEHMANN L., *Felice da Cantalice fondatore carismatico dei Cappuccini* » 193-215

Beato Tommaso da Olera (1563-1631)

- Introduzione* » 435
- CALLONI C., *L'ambientazione storica del beato fra Tommaso da Olera* » 437-457
- BARTOLOMEI ROMAGNOLI A., *Il beato Tommaso da Olera, mistico cappuccino e teologo del "puro amore"* » 459-479

RECENSIONI

In Evidenza

B. FREYER J.B. -BISSI A., *Formazione francescana. Un contributo per l'oggi* p. 217-228

Libri

ACCROCCA F., *Francesco fratello e maestro* (Giovanni Spagnolo) » 237-239

BLOCK W., *Vivere il vangelo con Francesco d'Assisi* (Pietro Messa) » 490-492

CABRAL J.J., *Padre Gesualdo Fiorini da Fiuggi OFMCap.*
(Giovanni Spagnolo) » 239-241

FABIANO R., *Padre Benedetto Nardella da S. Marco in Lamis*
(1872-1942) (Giovanni Spagnolo) » 487-489

Ignazio da Ielsi. *Diario*, a cura di M. IAFELICE (Luciano Lotti) . » 492-494

MARTINELLI P., *Dammi fede diritta. Con Francesco d'Assisi, per ricominciare a credere* (Giovanni Spagnolo) » 234-237

MASTROMATTEO A., *Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel «De Conformitate» di Bartolomeo da Pisa* (Wiesław Block) » 481-483

Nuova evangelizzazione e carisma francescano. *Prospettive e testimonianze*, a cura di P. MARTINELLI (Francesco Polliani) .. » 483-487

PASQUALE G., *Jean Daniélou* (Gilberto Sabbadin) » 231-234

PASQUALE G., *Spezzare il pane con Francesco. I Cappuccini a Verona* (Giovanni Spagnolo) » 494-496

SCARVAGLIERI G., *I Segni e il Senso. Ricerca sulla devozione a San Felice da Nicosia* (Giovanni Spagnolo) » 242-244

Sulle orme dei Santi, a cura di C. CARGNONI
(Giovanni Spagnolo) » 244-246

