

CLARETIANUM ITVC

Nova series XVII (Tomus LXVI)
Pontificium Institutum Theologiae Vitae Consecratae
Romae 2026

pitvc

IL TOCCO FRANCESCANO OTTO SECOLI DI UN CARISMA CHE HA TRASFORMATO LA CHIESA E L'UMANESIMO



CLARETIANUM ITVC

Nova series XVII (Tomus LXVI)
Pontificium Institutum Theologiae Vitae Consecratae

Romae 2026

Copertina:

BENOZZO DI LESE, *San Francesco predica agli uccelli e benedice la città di Montefalco*, 1452, Museo di San Francesco d'Assisi, Montefalco.

Su concessione del Comune di Montefalco e del Museo di San Francesco di Montefalco. È vietata la riproduzione e la duplicazione della foto con qualsiasi mezzo.

Nuova Serie: Anno XVII

Autorizzazione del Tribunale di Roma n. 258/2009 del 21 luglio 2009

Direttore Responsabile: Francesco Incampo, C.M.F.

e-mail: annuario.claretianum@gmail.com

ISSN 2281-5066

Finito di stampare nel mese di settembre 2026

Index

Editoriale	5
------------------	---

IL TOCCO FRANCESCANO: OTTO SECOLI DI UN CARISMA CHE HA TRASFORMATO LA CHIESA E L'UMANESIMO

Marcos Alejandro QUESADA NAVARRO, « <i>Dominus conduxit me</i> ». <i>Testamento finale di Francesco d'Assisi</i>	13
Marco BARTOLI, <i>Chiara: testimone di Francesco</i>	41
Alessandro PARTINI, <i>Analisi della Regola non bollata e bollata: visione della vita fraterna</i>	55
Bernardo MOLINA, <i>La preghiera di Francesco d'Assisi: un cammino verso l'alterità</i>	77
Vincenzo COMODO, <i>Francesco d'Assisi: ardente devoto di San Michele Arcangelo</i>	93
Tiziana LONGHITANO, <i>Le stimmate, identificazione con Cristo: racconto, ricezione e significato teologico delle cinque piaghe sul Monte della Verna</i>	105
Emil KUMKA, <i>Compilatio Assisiensis 56: un esempio della didattica formativa di san Francesco d'Assisi</i>	125
Mariosvaldo FLORENTINO, <i>Francesco d'Assisi: il suo innovativo spirito missionario</i>	143
Claudio CIANFAGLIONI, <i>Francesco pioniere della lingua italiana: il Cantico di frate Sole e il suo impatto sulla poesia e la letteratura successive</i>	159
Saul TAMBINI, <i>Francesco d'Assisi nella vicenda dell'arte</i>	181
Maurizio BEVILACQUA, <i>Ceux qui pardonnent par ton amour: réflexions sur le pardon et la paix à la lumière du Cantique de Frère Soleil</i>	197
Stefania TASSOTTI, <i>La dimensione sociale della povertà: critica al consumismo e riscoperta della semplicità francescana</i> ..	207
Xabier LARRAÑAGA, <i>L'Esortazione Apostolica Dilexi te: per una vita consacrata cristianizzata tra i poveri</i>	225

MISCELLANEA

Fabrizio PIERI, <i>Il «cuore orecchio» di Gesù e Giovanni (Gv 13,25): l'esperienza di fede amorosa del discepolo</i>	245
Babu SEBASTIAN, <i>The Crucible of the «No». A Psychodynamic Reconstruction of Obedience in the Parable of the Two Sons (Mt 21:28-32)</i>	261
Manuel VALENZISI, <i>Teologia dei sessi: alcune premesse indispensabili a partire dalla riflessione di von Balthasar e Adrienne von Speyr</i>	289
Claudio FABBRI, <i>I carismi nella Chiesa: una rilettura a partire dal contributo di Albert Vanhoy</i>	315
Paolo COCCO, <i>L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi in alcuni testi ecclesiologici</i>	343
Emili TURÚ ROFES, <i>Stile di governo: dall'autoreferenzialità alla collaborazione</i>	375
Michele MIRAGLIA, <i>Prospettive di riforma delle strutture di governo negli Istituti di Vita Consacrata e nelle Società di Vita Apostolica</i>	389
Ulrich KÖPF, <i>Stift oder Kloster? Über einen problematischen Sprachgebrauch im Deutschen</i>	409
Edoardo Aldo CERRATO, <i>Il Cardinale Arcadio María Larraona, C.M.F.: grande figura della storia oratoriana</i>	429
Higinio BAHÉ MOTOVE, <i>Profecía encarnada en África Central: las Misioneras de María Inmaculada y la inculturación de la vida consagrada</i>	437
Linda POCHER, <i>«Il linguaggio nuovo della cura»: l'esperienza della maternità in alcune parole di Francesco, delle donne di oggi e della Scrittura</i>	451
Antonio RUCCIA, <i>La speranza: una profezia per la sfida della vita religiosa del terzo millennio</i>	467
Recensioni	481

Editoriale

Nel contesto dell'ottavo centenario del transito di san Francesco – la sua beata Pasqua (1226-2026) –, il nostro Annuario si unisce alla fitta schiera di iniziative volte a rievocarne la vita e l'impulso profondo che ne scaturì, affinché la testimonianza cristiana si custodisse e si proiettasse nella sua forma più autentica. La vita consacrata deve molto a Francesco, così come la stessa vita cristiana. Non si può concepire il cristianesimo senza il tocco francescano, e lo stesso si potrebbe dire di un umanesimo privo di qualsiasi sovrastruttura ideologica.

Per questo motivo, la prima parte del presente Annuario, quella tematica, affronta con tredici articoli diversi aspetti della figura di Francesco d'Assisi.

Marcos Alejandro Quesada, OFMConv, apre la riflessione con un'analisi del *Testamentum*, riletto come un'articolata e coerente architettura teologica dell'esistenza francescana. L'autore mostra come l'incontro con i lebbrosi non sia un mero aneddoto biografico, bensì il *locus theologicus* di una radicale inversione dello sguardo, in cui la repulsione si muta in misericordia e l'«uscita dal secolo» si definisce come adozione ontologica della *minoritas*.

Marco Bartoli offre una provocatoria inversione prospettica circa il rapporto simbiotico tra Francesco e Chiara d'Assisi. Ribaltando l'ottica tradizionale che vede Chiara puramente subordinata al Poverello, lo studio dimostra come noi conosciamo Francesco storicamente e spiritualmente *attraverso* Chiara. Sopravvissuta al padre spirituale per ventisette anni, la Santa si rivela la vera e propria artefice e custode della memoria storica dell'ordine originario.

Alessandro Partini, OFM, ripercorre l'itinerario evolutivo della regola francescana, dalla prima provvisoria approvazione orale di Innocenzo III fino alla redazione definitiva del 1223. Il contributo evidenzia come la fisionomia dell'identità minoritica si sia strutturata non su astrazioni giuridiche, ma sul primato dell'esperienza viva di Dio incarnata in relazioni fraterne vissute «dal basso», con una peculiare e profetica

attenzione verso i fratelli segnati dalla fragilità e dalla malattia.

Bernardo Molina, OFM^{Cap}, propone una lettura unitaria dei testi oranti di Francesco, interpretando la preghiera come un cammino ascendente e progressivo verso l'alterità. Dal decentramento dell'io all'abbraccio cosmico espresso nel *Cantico delle Creature*, l'itinerario spirituale si rivela un'esperienza profondamente cristocentrica ed ecclesiale, capace di trasfigurare la logica delle relazioni umane attraverso il dono della riconciliazione.

Vincenzo Comodo solleva il velo su un aspetto ingiustamente trascurato dalla storiografia recente: la profonda devozione di San Francesco per l'Arcangelo Michele. L'indagine ne mette in luce il valore protettivo e l'eredità spirituale trasmessa all'intera famiglia religiosa, posta non a caso sotto il duplice e solenne patrocinio della Vergine Maria e del Principe degli Angeli.

Tiziana Longhitano, SFP, elabora un'innovativa interpretazione teologica delle stimmate del 1224. Superando i dualismi storici tra spirito e corporeità, l'autrice delinea il passaggio cruciale dall'*imitatio* all'*identificazione* radicale e visibile con il Crocifisso. L'evento della Verna viene così sottratto alla sola categoria della sofferenza biologica per essere elevato a suprema *scientia amoris et crucis*, manifesto antropologico capace di dialogare con le istanze odierne dell'ecologia integrale.

Emil Kumka, OFM^{Conv}, si concentra sulla dimensione pedagogico-formativa della *Compilatio Assisiensis* (pericope 56). Attraverso l'episodio del novizio desideroso di possedere un salterio, l'articolo illumina l'equilibrata tensione francescana tra studio e vocazione minoritica: la «santa scienza» non viene aprioristicamente rigettata, ma subordinata alla kenosi evangelica, al lavoro manuale e alla preghiera, preservando i frati dalla tentazione della vanagloria intellettuale.

Mariosvaldo Florentino, OFM^{Cap}, offre un ampio affondo sulla missiologia francescana alla luce del capitolo XVI della *Regula non Bullata* (1221). L'analisi dello storico incontro con il Sultano a Damietta nel 1219 fa emergere l'assoluta novità di una presenza profetica definita *inter gentes* anziché *contra gentes*, anticipando di secoli i presupposti teologici della Nuova Evangelizzazione e del dialogo ecumenico e inter-religioso di frontiera.

Claudio Cianfaglioni indaga la ricezione filologico-letteraria e spiri-

tuale del *Cantico di frate Sole*, focalizzandosi in particolare sulle feconde riscritture novecentesche operate da due figure eminenti del cattolicesimo italiano: Primo Mazzolari e Igino Giordani. Il testo esplora magistralmente l'intersezione feconda tra l'urgenza della fede e la purezza della forma poetica.

Saul Tambini affronta l'impatto di Francesco nella storia dell'arte occidentale. Discutendo criticamente le tesi di Thode, l'autore mostra come la spiritualità del Poverello abbia scardinato la ieratica fissità bizantina per inaugurare il naturalismo umanistico, sostituendo la rigida *icona* con la fluidità della *historia* e della narrazione, ove il creato diviene lo specchio visibile del divino.

Maurizio Bevilacqua, CMF, (con un testo redatto in lingua francese) attualizza la penultima strofa del *Cantico*, nata nel contesto dello storico conflitto tra il Vescovo e il Podestà di Assisi. L'autore propone la categoria evangelica del perdono come l'unica reale medicina terapeutica atta a sanare le ferite delle odierne comunità umane e dei tragici conflitti geopolitici globali.

Stefania Tassotti esamina le piaghe sociali contemporanee alla luce della povertà scelta da Francesco. Attraverso il dialogo con il magistero recente, l'articolo decostruisce la «cultura dello scarto» e l'alienazione consumistica che riduce l'essere umano a un ingranaggio di mercato, indicando nella sobrietà e nella gratuità francescane non una privazione, bensì una via liberante di accoglienza e fraternità sociale.

Xabier Larrañaga, CMF, chiude la sezione tematica offrendo una disamina dell'Esortazione Apostolica *Dilexi te* (4 ottobre 2025), documento programmatico firmato da Papa Leone XIV ma concepito e iniziato da Papa Francesco. Lo studio evidenzia come l'amore per i poveri venga qui elevato a vera e propria «pagina di cristologia» e *locus theologicus* sacramentale, interpellando direttamente la vita consacrata a superare ogni forma di autoreferenzialità spirituale.

La seconda sezione del volume – *Miscellanea* – si compone di dodici studi che spaziano dall'esegesi biblica alla psicologia dinamica, dal diritto canonico alla teologia dogmatica, offrendo chiavi interpretative di stringente attualità per il rinnovamento delle strutture istituzionali ed ecclesiali.

Fabrizio Pieri inaugura la sezione con una riflessione mistico-ese-

getica incentrata sull'icona giovannea del discepolo amato che posa l'orecchio sul cuore di Gesù durante l'Ultima Cena (Gv 13,25). Il saggio delinea un cammino di fede inteso come radicale unificazione, integrazione e progressiva maturazione sponsale della persona umana nel Verbo incarnato

Babu Sebastian, CMF, (in lingua inglese) propone un'originale rilettura psicodinamica della parabola dei due figli. Attraverso le lenti della moderna psicologia clinica, l'iniziale «No» del primo figlio viene interpretato come uno spazio psichico necessario per elaborare la resistenza e giungere a un Sé integrato. Al contrario, il «Sì» formale del secondo rivela un «Falso Sé» difensivo che elude la tensione spirituale. Un'analisi che offre preziosi spunti per il discernimento vocazionale odierno.

Manuel Valenzisi, OFM, si addentra nell'arduo terreno della teologia dei sessi, analizzando i presupposti teoretici elaborati da Hans Urs von Balthasar e Adrienne von Speyr. L'autore mette in luce la dirompente novità ermeneutica della reciprocità asimmetrica tra il maschile e il femminile come riflesso antropologico delle processioni trinitarie, richiamando la necessità di non appiattire i dati della Rivelazione sulle sole categorie sociologiche immanenti.

Claudio Fabbri affronta la complessa e annosa *quaestio* dei carismi nella riflessione teologica post-conciliare. Muovendo dalle solenni affermazioni di *Lumen gentium* 4 e valorizzando il documento *Iuvenescit Ecclesia* (2016), lo studio approfondisce la dottrina dei carismi nel Nuovo Testamento attraverso l'esame rigoroso dell'opera del celebre biblista Albert Vanhoye, mostrandone lo stadio avanzato di maturazione dogmatica.

Paolo Cocco, OFMCap, arricchisce il medesimo dibattito carismatico attingendo alla teologia paolina in chiave ecumenica. Rielaborando e aggiornando la propria ricerca accademica, l'autore esamina l'insegnamento dell'Apostolo delle Genti attraverso il magistero conciliare e le provocazioni ecclesiologiche di Hans Küng, Jürgen Moltmann, Oscar Cullmann e Luigi Sartori, esortando la Chiesa a superare sterili attitudini apologetiche.

Emili Turú Rofes, FMS, offre un lucido e programmatico contributo sulla necessaria metamorfosi del concetto di *governance* nella vita

consacrata. In sintonia con il cammino sinodale, l'autore propone tre suggestive icone evangeliche per transitare radicalmente dal modello obsoleto del «leader-come-eroe» a quello inclusivo del «leader-come-ospite», fondato sulla trasparenza, sul discernimento comunitario e sulla corresponsabilità attiva della famiglia carismatica allargata ai laici.

Michele Miraglia si colloca sulla medesima scia di riforma strutturale, esaminando l'impatto dei principi ecclesiologici della Costituzione Apostolica *Praedicate Evangelium* sugli Istituti di Vita Consacrata e le Società di Vita Apostolica. L'autore propone con rigore metodologico un innovativo *modus procedendi* amministrativo e di governo, focalizzato sul «ragionare per obiettivi e per processi» piuttosto che per meri atti formali isolati.

Ulrich Köpf, (in lingua tedesca) affronta una precisa e rilevante problematica di carattere storico-terminologico nell'area linguistica germanofona (in particolare in Austria e Alto Adige), legata all'uso promiscuo e scientificamente improprio dei termini *Kloster* (monastero) e *Stift* (fondazione canonica). Lo studio evidenzia la necessità di preservare la precisione semantica per non confondere la vita contemplativa monastica con la vita attiva dei canonici regolari.

Dom Edoardo Aldo Cerrato, CO, (Vescovo Emerito di Ivrea), ricostruisce con accuratezza documentaria l'operato storico del giurista claretiano Padre Arcadio María Larraona (poi Cardinale) quale Visitatore Apostolico dell'Oratorio di San Filippo Neri a partire dal 1933. Attraverso la mediazione giuridica, Larraona seppe traghettare le secolari autonomie delle congregazioni locali verso l'innovativa architettura istituzionale della Confederazione Oratoriana, salvandone l'antico carisma.

Higinio Bahé Motove, CMF, (in lingua spagnola) presenta un originale affondo storico-teologico sulle *Missionarie di Maria Immacolata* (MMI), primo istituto religioso femminile autoctono dell'Africa Centrale fondato in Guinea Equatoriale nel 1909. L'articolo esamina lo straordinario processo di inculturazione della vita consacrata in terra africana, interpretando la testimonianza delle fondatrici come una forma di profezia incarnata e di resistenza spirituale.

Linda Pocher, FMA, indaga approfonditamente la categoria teologico-antropologica della «cura» nell'insegnamento di Papa Francesco. Dialogando con le moderne filosofie di impianto etico-femminile e ri-

leggendo le figure bibliche di Maria e Giuseppe, nonché l'esperienza storica di Gesù, l'autrice propone la cura come un paradigma relazionale universale e un autentico linguaggio ecclesiale rinnovato, capace di scardinare ogni residuo stereotipo di genere o logica asimmetrica di dominio.

Antonio Ruccia chiude il volume focalizzando l'attenzione sulle sfide e sulle speranze concrete della vita consacrata nel terzo millennio all'interno del contesto territoriale della Puglia. La regione viene descritta come un laboratorio ecclesologico stimolante, chiamato oggi ad aprirsi a tre urgenti frontiere: il contrasto profetico alla denatalità, l'impegno stringente per l'ecumenismo e la piena, organica valorizzazione del laicato nella nuova evangelizzazione di frontiera.

Roma, 15 luglio 2026

Xabier LARRAÑAGA, C.M.F.
Direttore

**Il tocco francescano
Otto secoli di un carisma che ha
trasformato la Chiesa e l'umanesimo**

«Dominus conduxit me»

Testamento finale di Francesco d'Assisi

All'interno del *corpus* degli scritti che possono essere attribuiti con piena certezza a Francesco d'Assisi, si distingue un gruppo particolarmente significativo, sia per le circostanze che ne hanno segnato la composizione, sia per l'intenzione che li anima. Si tratta di testi redatti – o, più propriamente, dettati – negli ultimi mesi della sua vita (1225-1226), noti con il nome di “Ultime raccomandazioni”, in quanto appartenenti alla soglia stessa dell'epilogo della sua esistenza terrena. È naturale che tali scritti suscitino un particolare interesse – soprattutto in questo anno 2026, ottavo centenario del transito di Francesco – poiché sono il frutto di una riflessione ormai pienamente matura e riflettono, forse come nessun altro testo, il suo pressante desiderio di lasciare delineati con chiarezza, in uno sguardo conclusivo, i pilastri irrinunciabili della sua vocazione minoritica.

Tra le “Ultime raccomandazioni” spicca uno scritto che, senza alcun dubbio, non solo costituisce il più rilevante di questo gruppo, ma rappresenta anche uno dei testi più preziosi dell'intero corpus autentico francescano: il *Testamentum*¹. Esso costituisce, inoltre, un *unicum* – per forma e contenuto – all'interno della letteratura religiosa del Basso Medioevo². Per le sue caratteristiche singolari, questo documento si impone come fonte imprescindibile per approfondire la vicenda umana, la proposta religiosa e l'esperienza spirituale dell'uomo Francesco³. Il testo offre

1 Useremo l'ultima edizione critica del testo contenuta in: FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, critice edidit Carolus Paolazzi, Ed. Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata 2009, pp. 394-405.1

2 Sulla singolarità del Testamento, il celebre storico Raoul Manselli affermava: «Si tratta di un opuscolo unico nel suo genere, almeno in quelle prime decadi del secolo XIII»: R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi. Editio maior*, Milano 2002, p. 17.

3 L'attribuzione del Testamento a Francesco è solidamente attestata sia dalla tradizione francescana sia dalle indicazioni redazionali preliminari presenti nei diversi codici che lo trasmettono. Gli *incipit* e gli *explicit* dei manoscritti concordano infatti nel presentare Francesco come unico autore del documento. La

l'accesso più immediato alla sua persona e, proprio per questo, si configura come l'espressione più alta e genuina dell'ideale di vita evangelica ed ecclesiale che il Signore gli rivelò. Per la purezza e la precisione del suo linguaggio⁴, il Testamento si erge, infine, a modello di riferimento per valutare l'autenticità di altri testi o detti attribuiti all'Assisiato.

Il nostro contributo si articola in due grandi sezioni. La prima, dedicata principalmente all'analisi testuale, esamina tre elementi strutturanti dell'esperienza spirituale ed esistenziale trasmessa dallo scritto⁵. In questa parte presteremo particolare attenzione alla fenomenologia del testo, privilegiando cioè quegli elementi di carattere esegetico e filologico che risultano determinanti per comprendere la dinamica interna del testo. La seconda sezione proporrà infine una sistematizzazione delle categorie teologiche, spirituali e carismatiche che emergono dall'analisi svolta.

I. Analisi del testo: chiavi lessicali

Il Testamento possiede un carattere singolarmente affascinante, in quanto costituisce l'unico scritto nel quale Francesco offre una narrazione sintetica e retrospettiva della propria esperienza religiosa, dalla conversione fino all'imminenza della morte. Tale peculiarità lo rende la fonte più idonea per «identificare la coscienza soggettiva»⁶ che l'autore ebbe del proprio itinerario spirituale e del suo progetto religioso.

prima fonte agiografica che ne attesta l'autorialità è la *Vita beati Francisci* di Tommaso da Celano (*VbF* 17,1). A questa testimonianza si aggiunge un riferimento esterno all'ambiente francescano, ma di particolare rilevanza: la bolla *Quo elongati* (28 settembre 1230), nella quale il papa Gregorio IX conferma in modo inequivocabile le informazioni trasmesse da frate Tommaso. Non vi è dunque alcun motivo ragionevole per attribuire il *Testamentum* a persona diversa dallo stesso Francesco.

⁴ Esiste una profonda concordanza tra i contenuti della Regola e del Testamento, nonché un'evidente corrispondenza tra entrambi e il pensiero scritto di frate Francesco.

⁵ Il primo, dedicato alla rilettura retrospettiva che Francesco offre della propria biografia nel Testamento; il secondo, incentrato sulla nuova identità che scaturisce dal suo incontro con i lebbrosi; e il terzo, relativo alla nascita della fraternità, ovvero all'arrivo dei primi frati. Avvertiamo che numerosi aspetti e contenuti del Testamento rimarranno esclusi dalla nostra analisi a causa dei limiti di spazio del presente lavoro, che si concentra sugli elementi interpretativi fondamentali.

⁶ Cfr. G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei minori*, Milano 1999, p. 41.

1. Rilettura credente della propria storia

Le narrazioni agiografiche raccontano che, quando la salute di Francesco iniziò a mostrare un deterioramento progressivo e irreversibile, sorse in lui il profondo desiderio di lasciare un messaggio finale, di trasmettere una storia e un'eredità carismatica. Frutto di tale esigenza interiore, il *Testamentum* ci rivela un uomo che, lungi dall'abbandonarsi al pessimismo nichilista dell'ammalato terminale, afferma con serena gioia che tutta la sua vicenda – con le luci e le ombre che le sono proprie – è stata una storia di salvezza. Nell'ultimo tratto della sua vita terrena, Francesco volge lo sguardo al passato e riconosce come Dio abbia intessuto, con la delicatezza di una filigrana, i fili del suo itinerario umano e spirituale.

La *dispositio* letteraria del Testamento rivela, sin dal suo esordio, l'orientamento ermeneutico che strutturerà la totalità e la tonalità del discorso: «Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così»⁷. L'*incipit* testuale stabilisce la primazia di Dio come soggetto agente, primazia che resterà l'asse portante della narrazione degli avvenimenti. Questo versetto inaugurale – uno dei passaggi più rivelatori e densi dell'opera – funge da proemio programmatico. In poche righe l'autore condensa lo spessore esistenziale dell'esperienza fondativa della sua conversione e il nucleo pneumatico di tutto il suo progetto evangelico.

Francesco apre il suo testamento spirituale con un registro che non contempla formule volitive autoriferite, del tipo «io decisi» o «io programmai», bensì con l'espressione teocentrica «Il Signore dette a me». Egli sottolinea così che la sua conversione non costituisce una decisione autonoma della volontà, bensì un dono gratuito di iniziativa divina: una grazia che irrompe nella sua esistenza e la trasfigura radicalmente, attuando il passaggio da una vita autocentrata a un'esperienza di totale apertura all'altro: il transito dialettico dalla *ipseitas* all'*alteritas*.

Tutto ciò che viene narrato dopo questo «Il Signore dette a me» iniziale non è presentato come frutto di uno sforzo morale o di una decisione personale. No. Tutto è stato un dono dell'Altissimo. Il perfetto *dedit* («diede») indica la gratuità dell'evento: è il Signore che prese

⁷ «Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam»: *Test* 1^a.

l'iniziativa di condurlo nel luogo in cui, in modo potente e del tutto inaspettato, gli avrebbe manifestato la sua grazia. E quel "luogo" non sarà un tempio né alcun rito sacramentale⁸. Francesco comprese che cercare seriamente Gesù non significa accoglierlo dove ci è più gradito, ma riconoscerlo e accettarlo là dove egli si rivela⁹.

Un elemento che emerge con forza nell'analisi preliminare del testo è la reiterazione di costruzioni verbali (quasi una ricorrenza anaforica) con cui si attribuiscono gli eventi narrati a un intervento diretto del Signore. L'espressione *Dominus dedit michi* – o varianti semanticamente affini come *conduxit* e *revelavit* – compare otto volte nel testo, indicando l'irruzione di questa liberalità divina:

- v. 1: Dominus ita dedit michi inceperem faciendo penitentiam...
- v. 2: Et ipse Dominus conduxit me inter eos...
- v. 4: Et Dominus dedit michi talem fidem in ecclesiis...
- v. 6: Postea Dominus dedit michi tantam fidem...
- v. 14: Et postquam Dominus dedit michi de fratribus...
- v. 14: Ipse Altissimus revelavit michi [...] vivere secundum formam Evangelii...
- v. 23: Salutationem michi Dominus revelavit...
- v. 39: sicut dedit michi Dominus simpliciter et pure dicere et scribere Regulam...

Queste formule ricorrenti, con la loro struttura trimembre (*Dominus* + verbo + *michi*), costituiscono un *leitmotiv* teologico e stilistico di prim'ordine, e da un punto di vista lessicale-sintattico rivelano un'intenzionalità confessionale marcata: l'uso del dativo etico (*michi*)¹⁰ accentua

⁸ Questo avverrà in un secondo momento come necessaria conseguenza di questo primo incontro.

⁹ Cfr. L. PADOVESE, *In fraternità per cantare la penitenza*, in *L'Italia Francescana*, 59 (1984) p. 412 (p. totali 407-426).

¹⁰ Il "dativo etico" è un uso particolare del dativo latino in cui il pronome non aggiunge un'informazione necessaria al significato letterale della frase, ma esprime piuttosto il coinvolgimento emotivo e affettivo del parlante nell'azione: la sua sorpresa, il suo affetto, la sua valutazione. Nel Testamento, la ripetizione del dativo *michi* svolge precisamente questa funzione: non tanto indicare la

la dimensione esperienziale, mentre i verbi al perfetto (*dedit, conduxit, revelavit*) inscrivono l'azione nell'ambito dell'irrevocabile. La reiterazione anaforica non è un automatismo espressivo, ma assolve a una funzione ermeneutica: Francesco rilegge la propria biografia alla luce dell'iniziativa divina, spostando ogni protagonismo umano.

Questo modo reiterato di attribuire ogni iniziativa al Signore mostra che Francesco non intende narrare la propria storia in chiave puramente cronistico-biografica: egli ne offre una lettura teologica che, non per questo, cessa di essere soggettiva, interessata e conflittuale. La sua esistenza si presenta come un processo di rivelazione progressiva, nel quale ogni stadio – conversione, fede, fraternità, istituzione e missione – costituisce dono ed epifania dell'azione pedagogica divina. Si tratta di una rilettura intrisa di una forte intenzionalità normativa.

Francesco seleziona gli elementi che desidera siano conservati come memoria viva della sua esperienza cristiana e di quella dei primi compagni. Il testo si configura così come una riaffermazione programmatica di fronte a determinate tendenze dell'Ordine che egli percepiva come deviazioni dall'ideale originario. Il Testamento possiede un intento precettivo ben definito: l'autore dispone che esso sia custodito e letto insieme alla Regola dei Frati Minori¹¹. Di conseguenza, stabilisce esplicitamente che nulla del suo contenuto possa essere alterato, dispensato o adattato a nuove esigenze istituzionali:

E in tutti i capitoli che fanno, quando leggono la Regola, leggano anche queste parole. E a tutti i miei frati, chierici e laici, comando fermamente, per obbedienza, che non inseriscano spiegazioni nella Regola né in queste parole dicendo: "Così devono essere intese"; ma come il Signore ha dato a me di dire e di scrivere con semplicità e purezza la Regola e queste parole, così voi con semplicità e purezza, senza commento, cercate di comprenderle, e con santa operazione osservatele sino alla fine¹².

direzione del dono, quanto esprimere che Francesco si sente sorpreso, quasi sopraffatto dall'iniziativa divina.

¹¹ Cfr. G. MERLO, *Nel nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Milano 2006, p. 46.

¹² *Test* 36-39.

Nel suo testo, Francesco non si presenta come protagonista di un itinerario esemplare, bensì come testimone di una storia di grazia che, erigendosi a paradigma esistenziale, intende interpellare una fraternità che, ai suoi occhi, rischiava di allontanarsi progressivamente dalla propria essenza carismatica con il crescere della dimensione istituzionale. Il Testamento non è, dunque, una narrazione placida o nostalgica degli inizi, ma un'opera di straordinaria lucidità mentale e spirituale, nella quale "memoria" e "ammonizione" si intrecciano magistralmente, dando luogo a una vera *lectio fidei*.

Al centro della memoria retrospettiva di Francesco, così come si articola nel *Testamentum*, si colloca il concetto di *poenitentia*, termine che, in questo contesto, trascende la sua accezione tradizionale di mortificazione corporale¹³ o pentimento morale. Da una prospettiva filologica, l'uso che l'autore fa di *poenitentia* si iscrive in una semantica ampliata, che rimanda non tanto a una pratica ascetica, quanto a una trasformazione integrale che conduce a un mutamento di mente, di sguardo e di orientamento vitale: *μετάνοια*. La costruzione *incipere faciendi poenitentiam* rivela una concezione dinamica e processuale della penitenza. Non si tratta di un atto puntuale, bensì di un transito che inaugura una nuova modalità di essere nel mondo. In questo senso, *poenitentia* designa un'inversione radicale della gerarchia dei valori, una sovversione dei criteri di giudizio e un riorientamento sostanziale delle priorità esistenziali¹⁴. La lettura trasversale degli altri scritti di Francesco consente di constatare che egli non concepisce la penitenza come fine a se stessa, bensì come cammino di configurazione con Cristo, in perfetta consonanza con il concetto evangelico di *metanoia*. In sintesi, Francesco non identificò mai, e tanto meno confuse, penitenza con punizione.

¹³ Una lunga tradizione spirituale – particolarmente sviluppata negli ambienti camaldolesi italiani – aveva interpretato la penitenza come castigo o mortificazione del proprio corpo, concezione che predominava all'epoca di Francesco. Egli, tuttavia, senza contraddire esplicitamente tale visione, propone una comprensione diversa: la *poenitentia* come gioiosa disappropriazione di sé, serena accettazione della propria fragilità e finitudine, e fiduciosa apertura all'azione trasformatrice di Dio, manifestata persino nella malattia e nella sofferenza. Cfr. M. QUESADA, *El cuerpo en el léxico de Francisco de Asís según sus escritos*, Murcia 2025, p. 291.

¹⁴ Secondo Giovanni Miccoli, *incipere faciendi poenitentiam* è «una formula che [...] insiste soprattutto sul rovesciamento generale dei valori e dei criteri di giudizio»: G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, p. 14.

«Incominciare a fare penitenza» equivale, pertanto, al cominciare a vivere secondo la logica del Vangelo, la quale comporta sempre uno spostamento radicale nel modo di comprendere il mondo e di collocarsi in esso.

2. Il dono del fare misericordia

Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo; in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo¹⁵.

2.1. L'amarezza di una vita egoistica

«Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam, quia cum essem in peccatis, nimis michi videbatur amarum videre leprosos»

Francesco ricorda la propria condizione antecedente la conversione con l'espressione «quando ero nei peccati», ossia vivendo centrato sull'autoaffermazione, sull'orgoglio, sulla ricerca di onori civili, completamente schiavo della propria volontà. Il sintagma *cum essem in peccatis* non deve essere interpretato esclusivamente in chiave moralistica; suggerisce piuttosto una condizione esistenziale segnata dal disorientamento e dall'autoreferenzialità. Da un punto di vista filologico, l'uso del congiuntivo imperfetto *essem* rafforza l'idea di una permanenza in tale stato, mentre la costruzione con *cum* introduce una sfumatura temporale che colloca l'esperienza in un momento anteriore alla svolta decisiva della conversione.

In questo senso, l'espressione «ero nei peccati» potrebbe alludere a una forma di infedeltà a sé stessi: tradimento della propria verità e frustrazione delle migliori possibilità personali. Si avverte qui la tensione tra le

15 «⁽¹⁾ Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam, quia cum essem in peccatis, nimis michi videbatur amarum videre leprosos, ⁽²⁾ et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. ⁽³⁾ Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur michi amarum conversum fuit michi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de seculo»: *Test* 1-3.

aspettative elevate – derivate dal lignaggio, dal nome di famiglia, dai sogni giovanili – e la constatazione amara dei ricorrenti fallimenti e turbamenti interiori. Se questa è la carica semantica di *cum essem in peccatis*, allora la conversione non si riduce a un'intensificazione delle pratiche devozionali, bensì implica uno spostamento radicale del centro gravitazionale dell'esistenza. L'immagine di Dio che emerge in tale processo non è quella del giudice severo, bensì quella del Padre misericordioso, che ristabilisce la giustizia e restituisce ciò che è genuinamente umano: la capacità di amare e di essere giusti.

Per questo, nelle righe iniziali del Testamento, Francesco colloca l'incontro con i lebbrosi come fondamento di tutta la sua metamorfosi evangelica. Il cammino penitenziale è strettamente legato all'incontro con coloro in cui la malattia assumeva forme tra le più tragiche e repulsive: i malati di lebbra. Prima di qualunque evento mistico o ascetico, è stato precisamente il contatto sociale con i lebbrosi a fungere da detonatore della sua scelta per la *poenitentia* evangelica. Questo incontro costituisce l'inizio – non solo cronologico ma anche teologico – della sua esperienza spirituale e del progetto evangelico che ne seguì.

Nei lebbrosi, e per mezzo di loro, l'Altissimo inaugurò in Francesco una nuova relazione con l'umanità sofferente, mostrandogli che il volto di Cristo si rivela nella carne ferita dell'altro. La sofferenza non è più segno di maledizione o di castigo, come predicavano i catari, bensì spazio di comunione con il Crocifisso. Questa misericordia, che Francesco apprese tra i lebbrosi, si dilaterà in seguito in compassione universale verso tutti gli uomini, ma in modo del tutto particolare verso coloro che soffrono; poiché in essi, più che in chiunque altro, pulsa il volto del Cristo che patì con loro e per loro¹⁶.

Francesco scopre, con grande sorpresa di sé stesso, che il luogo in cui si concentra tutto ciò da cui il mondo fugge – la miseria, la malattia, il dolore – è paradossalmente il luogo in cui Dio manifesta la sua grazia e si lascia vedere, toccare, conoscere; in definitiva, il luogo in cui Cristo dimora. Fu proprio per questo che la vista dei lebbrosi produsse in lui un "effetto specchio": essi erano il riflesso della sua propria condizione

¹⁶ Cfr. R. MANSELLI, *San Francesco dal dolore degli uomini al Cristo Crocifisso*, in *Analecta TOR*, 137 (1983) pp. 194-202.

di peccatore; egli, in un certo senso, si scoprì partecipe della medesima condizione che faceva di loro la parte più ripugnante, temuta e miserevole della società medievale¹⁷.

Il fatto che quegli stessi lebbrosi che ispiravano disgusto e timore a tutti, e che a lui «sembrava cosa troppo amara» il solo vederli, gli provocassero ora «dolcezza di animo e di corpo», costituisce un indicatore del fatto che anche la sua dimensione fisica e sensitiva cominciava a percepire la realtà in modo diverso. La realtà fisica e sociale che circondava e stigmatizzava i lebbrosi rappresentava per Francesco una situazione che eccedeva l'ambito medico e patologico per iscriversi, piuttosto, nel nucleo stesso della persona, della sua storia individuale e collettiva. Ed è in questa storia dell'uomo, segnata dal dolore e dall'ingiustizia, che Dio gli si rivela. Di fatto, nel contesto della società del suo tempo, Francesco non poté trovare una miseria umana così profonda come le ulcere infette dei lebbrosi, che rappresentasse così vivamente la persona di Gesù di Nazaret, il quale, per pura volontà caritativa, volle farsi "lebbroso" tra i lebbrosi¹⁸.

2.2. *Dall'esse in peccatis al facere misericordiam*

«et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis».

La prima parte del v. 2 (*et ipse Dominus conduxit me inter illos*) rappresenta un punto di svolta decisivo nel racconto della conversione. La costruzione non indica soltanto un'azione divina, ma un intervento diretto e personale di Dio. L'uso del pronome enfatico *ipse* ("lo stesso") intensifica l'azione divina, sottolineando che non si tratta di un'ispirazione astratta, ma di una presenza attiva che conduce Francesco *inter illos* – tra i lebbrosi –, ossia nel cuore stesso della sofferenza umana. Ciò rivela un aspetto essenziale nel processo della sua conversione: Francesco non parte da un'esperienza religiosa, ma da un contatto viscerale

17 Cfr. A. VAUCHEZ, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Torino 2010, p. 25.

18 Non è quindi un caso che nei suoi scritti legislativi esigesse dai suoi confratelli una particolare attenzione verso i malati di lebbra. Cfr. *RegNB* 8,3.10; 9,2 (Regola non bollata) e *Amm* 27,6 (Ammonizioni).

con il dolore umano. Il primo passo che lo condurrà al Vangelo non fu un passo verso Cristo, ma verso gli uomini disprezzati e sofferenti. L'itinerario che trasformerà il grande Francesco Bernardone in *frater Franciscus parvulus*¹⁹ è un cammino che muove dal dolore umano e culmina nel Cristo crocifisso: un percorso che discende fino ai margini della miseria per poi elevarsi fino al mistero dell'incarnazione.

Il v. 2 sposta il centro di gravità dell'esperienza di conversione di Francesco: non è lui, mosso da un impulso morale o ascetico, a decidere di avvicinarsi ai marginati, ma è Dio stesso ad associarlo all'esperienza umana del dolore, a spingerlo ad attraversare i limiti della propria repulsione e a riconoscere, proprio in coloro che l'immaginario religioso-culturale considerava maledetti da Dio, la presenza incarnata del Crocifisso. In questo gesto si manifesta la *novitas* di Francesco: il luogo della rivelazione divina non si trova primariamente negli spazi sacri tradizionali, ma nella carne ferita dei lebbrosi, nei loro volti spenti, nelle membra distrutte, nel fetore che li avvolgeva. Là dove il mondo vede impurità e scarto, là dove lo stesso Francesco non avrebbe mai pensato di cercare – e ancor meno di trovare – il volto di Dio, là egli scoprì la soglia del Regno²⁰.

Dal punto di vista sintattico, l'uso del pronome enfatico *ipse*, anteposto a *Dominus*, sottolinea che tutto ciò non riguarda una decisione volontaria di Francesco, ma un'azione diretta di Dio. Il verbo *conduxit*, al perfetto, indica un'azione puntuale, ma dai risultati duraturi e suggerisce non solo una conduzione, ma anche un accompagnamento e un'inserzione: Dio non lo conduce semplicemente verso i lebbrosi, ma *inter illos*, il che implica un'immersione piena e reale nello spazio dell'esclusione. La preposizione *inter* + accusativo denota inclusione spaziale ed esistenziale, una rottura della distanza simbolica tra puro e impuro. Per questo l'incontro con i lebbrosi costituisce per Francesco il punto di svolta – non solo spirituale, ma anche sociale – di tutta la sua esistenza.

Il *feci misericordiam* si riferisce, propriamente, a un'azione concreta e verificabile: inserirsi, servire, condividere la vita²¹. Ora, tale gesto non

19 Due volte nel corso del suo testo Francesco usa esplicitamente questa autodefinizione. Cfr. Test 34 e 41. Questa espressione si ritrova anche in un altro dei suoi scritti: *UlVol* 1 (= Ultima volontà per Clara e le sue sorelle).

20 Cfr. PADOVESE, *In fraternità*, 412.

21 Lo confermiamo con le indicazioni fornite dal suo primo biografo riguardo

comportò una trasformazione della condizione sanitaria o sociale dei lebbrosi: la loro situazione disperata e marginale rimase immutata. A cambiare fu Francesco, che accanto a loro raggiunse ciò che non aveva ottenuto nelle sue aspirazioni cavalleresche: la vera libertà interiore, nata dal superamento del proprio ego narcisista. A tal punto che il servizio prestato a questi malati divenne non solo un suo impegno personale²², ma anche un tratto distintivo dell'identità minoritica delle origini.

2.3. *La conversio sensuum: genesi di una trasformazione integrale*

«Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur michi amarum conversum fuit michi in dulcedinem animi et corporis».

La struttura sintattica di questo enunciato rivela un'architettura teologica ben definita: l'ablativo assoluto iniziale (*recedente me ab ipsis*) stabilisce il quadro temporale-riflessivo, che permette a Francesco di maturare una consapevolezza retrospettiva; è infatti la separazione fisica dai lebbrosi che, paradossalmente, inaugura una forma più profonda di prossimità e comunione con loro. Questa chiave sintattica prepara la seconda affermazione, introdotta dal relativo *quod*, che sposta il fuoco dal dato esterno alla sfera interna della percezione: *id quod videbatur michi amarum*. Qui l'imperfetto *videbatur* indica che la presunta "amarezza" non descriveva una qualità oggettiva del-

alla permanenza di Francesco tra i lebbrosi: «Il Santo si reca tra i lebbrosi e vive con essi, per servirli in ogni necessità per amor di Dio. Lava i loro corpi in decomposizione e ne cura le piaghe virulente»: *VbF* 17,1. Grazie alla Leggenda Maggiore, redatta da Bonaventura, sappiamo che visitava e assisteva anche i lebbrosi di Gubbio (cfr. *LegM* 2,6).

22 Da uno studio storico di Pietro Pirri, sulle memorie del lebbrosario umbro di San Lazzaro, apprendiamo che lo stesso Francesco «si recò più volte al suddetto ospedale per lavare i piedi dei lebbrosi che vi erano ricoverati e per visitarli» (*pluries venit ad dictum hospitale ad lavandum pedes leprosororum dicti hospitalis et ad visitandum eos*: P. PIRRI, «S. Lazzaro del Valloncello. Memorie di un grande leprosario francescano dell'Umbria», in *Archivio per la storia ecclesiastica dell'Umbria*, vol. 2, Foligno 1915, p. 86). La famosa *Tavola Bardi* –conservata nella Basilica di Santa Croce, a Firenze– traduce iconograficamente questo episodio raffigurando Francesco che lava i piedi a un lebbroso e ne sostiene un altro sulle ginocchia.

la realtà, bensì una costruzione soggettiva precedente alla conversione. Questo stato interiore contrasta con il perfetto passivo *conversum fuit*, costruzione verbale che esprime l'irruzione puntuale, completa e irreversibile della grazia: ciò che prima “sembrava” amaro “fu trasformato” senza alcun intervento attivo da parte di Francesco. La formula *in dulcedinem animi et corporis* porta a compimento il movimento filologico-teologico del versetto, mostrando che la trasformazione non toccò soltanto la sfera spirituale (*animus*), ma anche quella sensoriale e corporea (*corpus*). Così, la consapevolezza retrospettiva generata dall'ablativo assoluto e la dinamica percettiva espressa da *videbatur* sfociano nell'azione gratuita di Dio, che converte l'antica repulsione in una *dulcedo* integrale: psicologica, somatica e spirituale.

Spinto dal Signore verso i lebbrosari, in un cammino di discesa kenotica, Francesco decide di avvicinarsi ai lebbrosi ed entrare realmente nel loro mondo: abita le loro dimore, condivide la loro esistenza e si fa loro servitore. Questo primo movimento costituisce una decisione vitale che orienta la sua vita. Nasce da un'esperienza profonda che coinvolge l'intera persona e apre un nuovo modo di stare nel mondo; piuttosto, Francesco inizia a fare un'esperienza intima di Dio aprendosi con misericordia a coloro che non l'avevano mai ricevuta. In questa apertura al dolore altrui egli trova la risposta definitiva alle sue ricerche esistenziali.

Il *Testamentum* mostra che il superamento dell'impulso narcisistico in Francesco non scaturì inizialmente da un'esperienza religiosa, ma da un'autentica conversione sociale. Solo quando aprì il suo cuore agli esclusi, si aprirono anche nuovi orizzonti umani e spirituali. Con questo resoconto retrospettivo del suo servizio ai malati di lebbra, Francesco riafferma l'invito ad assumere la logica propria del Vangelo: una logica che non solo rovescia, ma costituisce l'antitesi dei criteri che solitamente regolano e strutturano i rapporti tra gli individui e tra i popoli.

2.4. *Exire de saeculo*: uscire per rimanere

«et postea parum steti et exivi de seculo»

Il verbo *exire* può indicare, in latino, un movimento esistenziale: uscire da una logica per entrare in un'altra. Il termine *saeculum* pos-

siede anch'esso, nel latino cristiano, una polisemia teologica: non designa meramente il *mundus* fisico, geografico, ma specificamente l'ordine temporale retto da logiche antievangeliche. Nel Testamento, *exire de saeculo* designa una conversione assiologica: abbandonare le strutture di potere, competizione e dominio (*potestas, contentio, dominatio*) che configurano il *saeculum*, per entrare nella logica kenotica del Vangelo. In opposizione alla fuga mundi monastica – che presuppone la negazione del mondo come categoria spazio-temporale corrotta – l'*exivi de seculo* del Testamento inaugura, come contrappunto, un linguaggio nuovo: quello della *minoritas*, il linguaggio mendicante nel quale l'espressione “uscire dal secolo” non indica una fuga dal mondo, bensì una nuova modalità di abitarlo. È un uscire che, contro ogni logica apparente, significa rimanere: una forma di inserzione più profonda nella realtà, che non mira a dominarla né a condannarla, ma a servirla e a risanarla dall'interno, dal basso.

La storia e la società cessano di essere concepite come ambiti di negazione di Dio, secondo quanto sosteneva il monachesimo. La conversione non può pertanto limitarsi a componenti spirituali: deve integrare anche una dimensione sociale. Il Testamento rivela che la prima conseguenza della conversione di Francesco fu l'eliminazione della distanza che lo separava dalla “feccia” della sua città: i paria. Nella fase iniziale del suo processo, l'elemento sociale prevale su quello strettamente religioso. Lungi dall'origine nel contesto sacro, la sua conversione si fece strada attraverso esperienze profondamente umane e sociali.

Nel suo racconto, Francesco stabilisce un ordine preciso: dapprima l'incontro con i lebbrosi; poi, in un secondo momento, a partire da quel contatto con la miseria, tutto si rinnova. Il “fare misericordia” non fu l'effetto di un cambiamento spirituale, bensì la sua causa. Nella miseria umana e nella misericordia verso di essa, Francesco scopre la rivelazione del Dio crocifisso²³. Da questa prospettiva, l'*exire de saeculo* non può essere inteso come isolamento, ma come un movimento verso il cuore stesso dell'angoscia umana: là dove la dignità degli uomini era ostinatamente ferita e dimenticata.

23 Cfr. P. MARANESI, *Facere misericordiam. La conversione di Francesco d'Assisi: confronto critico tra il Testamento e le Biografie*, Assisi 2014, pp. 92-93.

3. Il dono della vita comunitaria

E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo; e io la feci scrivere con poche parole e con semplicità, e il signor Papa me la confermò²⁴.

3.1. Dall'io autoreferenziale all'incontro con l'alterità

«Et postquam Dominus dedit michi de fratribus»

Il v. 14 inaugura la seconda sezione del Testamento, la quale riprende e approfondisce il discorso sulla conversione avviato nella prima parte. Questo versetto costituisce una sintesi carismatica dell'identità francescana e una professione di fede nell'azione rivelatrice di Dio all'interno del cammino personale di Francesco e dei suoi compagni. Questo numero e i successivi contengono preziose informazioni di carattere autobiografico. Il discorso pone al centro la novità rappresentata dall'arrivo dei primi fratelli e lo stupore che tale evento suscitò in Francesco. Il passo si articola attorno a tre elementi fondamentali: il soggetto principale dell'evento («Dominus dedit michi»), l'oggetto del dono concesso a Francesco («fratribus») e, infine, lo stupore da lui provato di fronte alla sorpresa di una grazia così inattesa («nemo ostendebat michi quid deberem facere»)²⁵.

3.2. Né monaco né eremita

Se è vero che Francesco non manifestò, in un primo momento, l'intenzione esplicita di istituire un nuovo modello di vita religiosa – alternativo all'unico allora riconosciuto, quello monastico –, non si può tuttavia affermare che la sua vocazione fosse orientata verso l'ideale eremitico. In

24 «⁽¹⁴⁾ Et postquam Dominus dedit michi de fratribus, nemo ostendebat michi quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit michi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii; ⁽¹⁵⁾ et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi, et dominus Papa confirmavit michi»: *Test* 14-15.

25 Cfr. P. MARANESI, *L'eredità di Frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento*, Assisi 2009, p. 200.

effetti, dalle notizie, scarse ma significative, contenute nel Testamento, si evince che fin dagli inizi del suo processo di conversione emerse in lui una marcata inclinazione alla comunione fraterna. Pur mancando, in quel momento, di un orientamento chiaramente definito circa la direzione concreta della sua esistenza, nel suo intimo si andava formando una convinzione decisiva: il proposito di inserirsi nel tessuto sociale mediante una relazione aperta con gli altri, quasi come risposta – o, meglio, come rettificazione – della precedente tendenza narcisistica e autoreferenziale che lo aveva portato a porsi come unico centro del proprio mondo.

Questo nuovo orientamento esistenziale si manifesta in modo particolarmente eloquente nella sua permanenza volontaria tra i lebbrosi e nel suo coinvolgimento attivo nelle tensioni e dinamiche sociali del suo contesto urbano. Il giovane che fino ad allora aveva condotto un'esistenza centrata sui propri interessi orienta ora la sua ricerca verso la comunione, scoprendo nelle relazioni interpersonali, comunitarie e sociali l'ambito privilegiato non solo della prassi evangelica, ma anche della costruzione di senso e di realizzazione personale.

3.3. Origine della vocazione fraterna: imprevedibilità e gratuità

«nemo ostendebat michi quid deberem facere»

I vv. 14-15 sottolineano che un'altra iniziativa divina, del tutto inattesa per Francesco, fu il dono dei frati: compagni che cominciarono ad arrivare senza alcuna forma di proselitismo, senza che egli li convocasse o li cercasse deliberatamente. Non si tratta di un'associazione volontaria di uomini religiosi, né del risultato di affinità elettive. Essi sono un dono dell'Altissimo, frutto di un atto di grazia. In continuità con la dinamica di gratuità che attraversa l'intero documento, marcato trasversalmente dall'affermazione «il Signore dette a me», anche qui il protagonista dell'iniziativa resta Dio. Agli inizi della fraternità non si rileva alcun intervento o mediazione istituzionale cui si possa attribuire la configurazione del suo primo nucleo.

«Nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare» mette in evidenza il carattere di imprevedibilità e di gratuità che accompagnò la gestazione di quel primitivo gruppo di fratelli. Sarebbe tuttavia una distorsione del

pensiero di Francesco interpretare tale affermazione come una critica all'autorità ecclesiastica (come se lui avesse voluto dire: "nessuno mi mostrava – neppure la Chiesa – come dovessi organizzare la nascente comunità dei frati"). È infatti poco probabile che Francesco concepisse una simile opposizione; al contrario, egli fa risalire la genesi e la missione della *fraternitas* a una rivelazione diretta dell'Altissimo, accolta con la semplicità che gli era propria, senza ulteriori elaborazioni teologiche e senza neppure immaginare la possibilità di tensioni con l'istituzione ecclesiale²⁶.

In coerenza con lo stile testimoniale del testo, il pronome *nemo* designa una situazione biografica – nessuno gli indicava che cosa dovesse fare – la cui risoluzione si esprime nella sequenza successiva, dove l'iniziativa divina assume il ruolo della guida, senza che ciò comporti alcuna forma di confronto o tensione con l'istituzione ecclesiale. Per sgombrare il campo da qualsiasi ambiguità circa la portata del versetto 14, si potrebbe riformularne il senso nel modo seguente: "con mio grande stupore, il Signore mi diede dei fratelli e, di fronte a questa novità e alla domanda su come dovessimo vivere, nessuno ci insegnava che cosa fare; fu invece l'Altissimo stesso a rivelarmi che dovevamo vivere secondo la forma del santo Vangelo".

La nascita della comunità attorno a Francesco non fu il risultato di una strategia deliberata né di uno sforzo volto a istituzionalizzare la sua intuizione carismatica. Neppure la *forma vitae* evangelica che configurò la loro convivenza derivava da un'idea personale o dal consiglio di esperti. Tutto appare, per l'ennesima volta, come l'irruzione inattesa di Dio, che lo condusse per vie impensate, tali da oltrepassare ciò che Francesco stesso avrebbe potuto raggiungere mediante la sola pietà personale, il suo discernimento morale o le esortazioni delle autorità ecclesiastiche.

3.4. La genesi carismatica della fraternità e della sua *forma vitae*

«ipse Altissimus revelavit michi quod deberem vivere secundum

²⁶ Lo afferma anche K. ESSER, *Il Testamento di S. Francesco d'Assisi*, Milano 1978, p. 141.

formam sancti Evangelii; et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi, et dominus Papa confirmavit michi».

La genesi della fraternità e della sua forma di vita non può essere compresa come il risultato di una pianificazione istituzionale, bensì come la manifestazione concreta di un'azione divina che irrompe e orienta. Le espressioni “il Signore mi dette dei frati” e “lo stesso Altissimo mi rivelò [come] dovevo vivere” condensano una convinzione teologica di grande profondità: l'Ordine dei Frati Minori non è il frutto di una decisione volontaristica, ma un dono dell'Altissimo. La *forma vitae* non procede neppure da un processo di deliberazione collettiva, ma da una rivelazione accolta con docilità. Francesco non consulta, non organizza, non progetta: si limita a ricevere ciò che l'Altissimo dispone, riconoscendo in Lui l'unica fonte di senso e di orientamento.

L'assenza di mediazioni umane, esplicitamente enunciata nel testo (*nemo ostendebat michi...*), che potrebbe essere interpretata *prima facie* come un'espressione di autonomia soggettiva o di spontaneismo carismatico, si configura piuttosto come segno inequivocabile di un'ispirazione pneumatica immediata (*ipse Altissimus revelavit michi*). Francesco non si auto-istituisce legislatore né fondatore in senso giuridico-istituzionale; la sua autorità possiede una natura esclusivamente carismatica²⁷, vale a dire scaturisce da un'obbedienza radicale alla Parola rivelata (*deberem vivere secundum formam sancti Evangelii*). Questa forma vitae non emerge, di conseguenza, da una normativa giuridico-canonica, ma da una rivelazione interiore che si traduce in un'opzione esistenziale fondamentale: vivere secondo la forma del santo Vangelo. Qui si concentra una delle intuizioni fondative di frate Francesco: il Vangelo trascende la sua dimensione testuale-ermeneutica per diventare *forma vivendi* incarnata; non è soltanto un testo, ma, nel suo nucleo più profondo, una realtà cristologico-personale²⁸.

27 Questo perché nel 1220 aveva rassegnato le dimissioni dalla carica di ministro generale, rinunciando così alla sua autorità giuridico-amministrativa all'interno dell'Ordine.

28 Come abbiamo già rilevato altrove: Francesco, che si autodefinisce *simplex et idiota*, interpretava le Scritture nella loro letteralità, ossia nel senso più ovvio e immediato del testo; e tuttavia, al contempo, la sua lettura del Vangelo trascendeva

L'enunciato “et ego paucis verbis et simpliciter feci scribi, et dominus Papa confirmavit michi” possiede un valore programmatico di primo ordine. La spiritualità di Francesco si sottrae deliberatamente alle strutture discorsive complesse, tipiche delle formulazioni scolastiche coeve: per lui, l'essenziale è già sufficiente. L'avverbio *simpliciter* connota, infatti, un registro linguistico austero ed essenziale, privo di artifici retorici e di casistica normativa. La conferma magisteriale non modifica sostanzialmente questo carattere carismatico originario, ma lo inserisce nella comunione ecclesiale. L'obbedienza all'autorità pontificia legittima e conferma la rivelazione ricevuta, senza però giuridificare la sua natura primariamente carismatica.

II. Riepilogo sistematico

Poiché questo scritto costituisce il testo fondamentale per lo studio delle motivazioni profonde, delle dinamiche interiori e delle chiavi ermeneutiche con cui frate Francesco concepì e visse la propria esperienza spirituale – vale a dire il suo itinerario di conversione e il suo progetto di vita evangelica –, questa seconda parte del nostro studio offre una sintesi interpretativa degli elementi basilari²⁹ che articolano il nucleo identitario dell'esperienza cristiana di Francesco, così come essa si rivela nel suo scritto finale.

1. Il Testamento: memoria viva e criterio ermeneutico

Il *Testamentum* – che costituisce un *unicum* sotto molti aspetti³⁰ – non nacque con pretese di valore giuridico; eppure, Francesco lo colloca accanto alla Regola, non come una sua estensione normativa né come prolungamento di una legge canonica, ma come la testimonianza più viva della sua

il metodo puramente letterale. Egli non concepiva il testo sacro in modo settoriale o parcellizzato, bensì come presenza reale e viva di Cristo: per questo impiegava il termine “Vangelo” sistematicamente al singolare, senza stabilire particolarismi tra un evangelista e l'altro. Cfr. QUESADA, *El cuerpo en el léxico de Francisco*, p. 206.

²⁹ Si avverte che altri elementi rilevanti non saranno trattati a causa dei limiti di spazio. Guidati dalla sezione precedente, ci concentreremo sugli aspetti che riteniamo fondamentali per la comprensione dell'esperienza religiosa di Francesco.

³⁰ Si veda la nota 2.

storia e della sua vita in penitenza. Si tratta di uno scritto profondamente impregnato dell'impronta autobiografica del suo itinerario cristiano.

Concentrarci su questo documento significa restituire la parola allo stesso Francesco, in coerenza con un principio metodologico fondamentale degli studi francescani: per conoscerlo, è necessario partire da lui, permettendogli di essere egli stesso a interpretarsi. È tuttavia opportuno mantenere un atteggiamento critico: le fonti scritte – e fra esse il Testamento – non solo ci rivelano Francesco, ma al tempo stesso lo velano³¹. I testi rappresentano infatti soltanto un frammento del complesso insieme che costituisce il fenomeno francescano.

A partire da una porzione delle fonti, qual è appunto il Testamento, ciò che possiamo ricostruire non è tanto l'eredità di Francesco nella sua totalità, quanto il significato che essa racchiude; non tanto la sua proposta evangelica nel suo complesso, quanto il senso profondo che la anima; non tanto la sua esperienza religiosa concreta, quanto i principi strutturali che la sostengono. Ma sono proprio questo significato, questo senso e questi fondamenti a conservare ancora oggi la loro forza interpellante e la loro perdurante rilevanza normativa.

2. I lebbrosi: «luogo teologico» ed esperienza fondante

Il Testamento è la confessione di un credente che, attraverso una memoria selettiva³², rilegge il proprio itinerario storico alla luce della fede pasquale e cattolica, scoprendo negli avvenimenti della sua esistenza la pedagogia provvidente del Dio che guida, dona e rivela. Nel dettare la sua ultima volontà, Francesco realizza una rilettura teologale della propria esistenza e vi riconosce una pedagogia divina. Egli ammette infatti che la sua vita – in tutti i tratti che l'hanno costi-

³¹ Cfr. Claudio Leonardi nella prefazione a *Fontes Franciscani. Introduzioni critiche*, Assisi 1997, p. VIII.

³² Ciò che Francesco scrive non risponde strettamente a un'oggettività storica, nel senso che riflette piuttosto una percezione in molti aspetti soggettiva: gli episodi che egli seleziona e mette in risalto, come tappe fondamentali del suo itinerario evangelico, non coincidono necessariamente con quelli che, da un punto di vista storico, furono effettivamente decisivi. Tuttavia, egli li presenta in questo modo perché, nel momento in cui redige il *Testamentum*, li percepisce come tali e li interpreta alla luce delle circostanze che stava allora attraversando.

tuita – è stata guidata, sostenuta e promossa dall'azione della grazia.

In questa angolatura retrospettiva, Francesco percepisce una coerenza interiore che trascende gli apparentemente disconnessi frammenti della sua storia personale: tutto risponde a un processo continuo di maturazione spirituale suscitato dall'Altissimo. Francesco fa memoria di eventi e decisioni che egli propone, a sua volta, come cammino valido e irrinunciabile per i suoi frati. Vale a dire, non si limita a tracciare un resoconto autobiografico, ma trasforma ciò che narra in ammonizione, esortazione e insegnamento.

La forma narrativa dei versetti iniziali non costituisce una semplice memoria personale, bensì un insegnamento mediante il quale Francesco intende rivelare ai suoi frati il modo in cui il Signore agisce nella vita del credente. Sin dalle prime righe del testo, Francesco lascia trasparire una sfumatura di stupore dinanzi all'incontro imprevisto con i lebbrosi, che provocò nella sua vita una svolta non cercata e che si realizzò completamente al di fuori della sua volontà, senza che egli lo percepisse, lo desiderasse o lo sollecitasse. Fu una sorprendente irruzione di gratuità. E la grazia non si conquista: si accoglie. Il movimento narrativo di questi versetti iniziali è caratterizzato, infatti, dallo stupore e rivela una "passività attiva": Francesco non agisce, ma "è agito" dalla grazia.

Questo incontro paradigmatico con i lebbrosi diventa il segno esterno e visibile di una trasformazione interiore nella quale la repulsione iniziale si muta in misericordia. In loro, l'autore scopre una dolcezza nuova, evangelica: i lebbrosi, uomini segnati da una sofferenza fisica e spirituale estrema, si rivelano ai suoi occhi non solo come malati, ma anzitutto come autenticamente e positivamente uomini³³, segnando così il punto di non ritorno di un processo di conversione che lo condusse, sotto l'iniziativa divina, a una libertà evangelica radicale e fino ad allora inaudita.

L'incontro frontale con la carne lebbrosa putrefatta segnò, per il figlio di Pietro Bernardone, una svolta senza ritorno. L'episodio non costituisce un gesto di carità volto a tranquillizzare la coscienza, ma qualcosa di ben più complesso e teologicamente perturbante: una vera e propria rivelazione di Dio nell'escluso e nel purulento. L'inserzione tra i lebbrosi

³³ Cfr. G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, p. 6.

rappresenta uno spostamento radicale del luogo teologico della rivelazione divina. Nella visione religiosa medievale, gli spazi fisici erano nettamente distinti: gli spazi di purezza rituale (chiese, monasteri, oratori) e quelli di impurità (lebbrosari, cimiteri, postriboli). Francesco scopre che il volto di Dio si rivela proprio là dove la teologia ufficiale lo negava: nell'impurità dei lebbrosari, cioè nella carne ferita, fetida e sfigurata.

Questa inversione non è soltanto spirituale, ma ermeneutica, poiché rilegge dalle fondamenta le coordinate della presenza divina. I corpi ulcerati dalla lebbra diventano, con sorpresa dello stesso Francesco, un *locus theologicus* – o, con maggior precisione, un *locus epiphanicus* – nel quale Dio manifesta il suo volto incarnato. Attraverso il fetore di quelle piaghe altrui, Francesco accede a un'esperienza limite che riconfigura la sua percezione del mondo e di sé: là, negli anfratti in cui si nasconde ciò che prima gli era inavvicinabile e ripugnante, egli scopre la logica della configurazione con Cristo. In altre parole, con i lebbrosi di Assisi Francesco passò dal “contemplare spiritualmente” al “sentire fisicamente” il dolore storico del Dio-Uomo.

Questo passaggio, tuttavia, non avvenne senza conflitto e sconvolgimento. La sorte infelice di quegli sventurati si opponeva frontalmente al modo superficiale e compiaciuto con cui Francesco aveva vissuto fino ad allora. La sola presenza di quei malati gli risultava intollerabile: il loro aspetto ripugnante e la loro esclusione sociale gli rimandavano, come in uno specchio, la negazione radicale di una lettura egocentrica della propria esistenza³⁴. Questo cambiamento comportò una trasformazione dei suoi sensi fisici, che gli permise finalmente di riconoscere, nell'umanità degradata di quei malati, la presenza sensibile di Cristo nel mondo. In tal modo, esercitando misericordia verso i più emarginati, il giovane si collocò in una posizione irreversibilmente opposta alla precedente, mentre apriva loro un orizzonte di umanizzazione. In lui la misericordia si fa esperienza corporea³⁵, eccedendo il mero sentimento o le sole buone

34 Cfr. P. MARANESI, *Facere misericordiam*, p. 72.

35 Lo confermano i suoi due principali biografi, Tommaso da Celano e Bonaventura, i quali, nelle loro agiografie, descrivono il rapporto di Francesco con i lebbrosi attraverso una serie di gesti che implicano un contatto fisico diretto, del tutto inusuale e perfino proibito in quelle circostanze: avvicinarsi a loro, toccarli, abbracciarli, servirli, lavarli, bacciarli, vivere con loro...

intenzioni. In questo senso, «Francesco d'Assisi ha assegnato certamente un posto nuovo ai poveri nella società acquistando consapevolezza della loro condizione e mutando atteggiamento verso di loro»³⁶.

Questa misericordia verso gli emarginati – compresa quella rivolta ai peccatori e agli avversari – è conseguenza di un'unica opzione fondamentale: il rifiuto di qualsiasi forma di violenza, potere o dominio sugli altri; poiché l'emarginazione, l'umiliazione e il rifiuto costituiscono anch'essi una delle forme più abituali, crudeli e dissimulate dell'esercizio della violenza. Stare con i lebbrosi e farsi uno di loro, invece, trasformò in modo irreversibile Francesco. Ciò che prima era oggetto di ripugnanza divenne fonte di dolcezza spirituale e corporale. È il segno tangibile che la grazia aveva toccato la totalità del suo essere. Il suo linguaggio, tanto sensoriale quanto profondamente affettivo, anticipa già la sensibilità francescana successiva, caratterizzata da una spiritualità incarnata e riconciliata con il creato, nella quale il sensibile non è disprezzato, ma trasfigurato, poiché la grazia non distrugge l'umano: lo purifica, lo illumina e lo eleva. Questa inversione radicale di valori manifesta l'azione del mistero pasquale nella vita di Francesco: la grazia che trasforma la morte in vita, l'amarezza in dolcezza, la povertà in libertà, la paura in amore, la ripugnanza in comunione.

3. Uscire dal mondo per curarne le ferite

A partire da questa esperienza fondante si comprende meglio l'espressione *exivi de saeculo*, che pur alludendo alla visibilità di un nuovo stile di vita non implica un ritiro dalla vita sociale né l'adozione immediata di un programma religioso definito. Gli avvenimenti che seguirono la sua conversione mostrano un Francesco incerto circa il proprio cammino. La sua esistenza procede giorno per giorno, sostenuta dalla fiducia in un Dio che interviene in modo imprevedibile e gli apre continuamente nuovi spazi. Con «uscii dal secolo», dunque, Francesco non intende indicare la scelta di una forma istituzionale di vita religiosa. La decisione alla quale giunge come frutto del suo incontro con i lebbrosi – decisione che egli stesso descrive come uscita dal secolo – non riguarda primariamente

³⁶ Cfr. M. MOLLAT, *I poveri nel medioevo*, Roma-Bari 2001, p. 65.

strutture istituzionali, ma una trasformazione interiore; un cambiamento netto nel suo modo di pensare e di situarsi nella società.

Uscendo dal mondo, Francesco non sceglie una forma concreta di vestire o di pregare, bensì un principio direttivo che ridirezionerà tutte le sue decisioni: rifiutare l'impalcatura egocentrica del mondo e, al suo posto, optare per la dinamica della misericordia; ossia smascherare la logica del potere e sostituirla con quella del dono; abbandonare le sicurezze del centro per addentrarsi nei territori in cui la vita fa male, ma dove è anche possibile farla rinascere. La relazione che Francesco stabilisce tra la misericordia esercitata nei lebbrosari e la novità che essa introdusse nella sua vita permette di comprendere la formula *et exivi de saeculo* non come un termine risolutivo o un punto di arrivo, ma come l'inizio di un'identità completamente nuova, estranea persino a ciò che egli aveva sempre immaginato di sé: un'identità che non ha a che fare con un nuovo abito religioso o una tonsura, ma con una nuova comprensione di sé e con un'opzione fondamentale di vita: l'identità di *frater Franciscus*³⁷.

Solo uscendo dalla logica del mondo Francesco poté addentrarsi nelle sue zone più oscure: là dove l'essere umano cessa di essere riconosciuto come tale e il suo soffrire non importa a nessuno. È precisamente in quello spazio di esclusione e abbandono che Francesco s'imbatté in Cristo. La sua "scoperta" di Dio non avviene fuori dalla storia, ma nel cuore stesso di essa. Nell'asprezza nauseante della lebbra e nella miseria che conduce alla morte, Francesco riconosce il Crocifisso e comprende che il luogo teologico della rivelazione è, per eccellenza, il dolore umano.

Tutto l'itinerario successivo nascerà da questo momento di conversione che, tuttavia, non si esaurisce in un gesto puntuale, ma inaugura una forma nuova di guardare la realtà umana: dal basso, dai margini; un modo nuovo di stare nel mondo; un vivere "fuori dal secolo" ma dentro la storia. Si tratta, in definitiva, di una vita nuova che ebbe il suo inizio in Dio e che ora è Dio stesso a condurre a compimento³⁸. Proprio per questo, tale atteggiamento di assoluta dipendenza dall'iniziativa divina – che nella tradizione spirituale è solitamente il frutto maturo di un lungo itinerario ascetico – appare in Francesco come punto di partenza.

37 Cfr. P. MARANESI, *Per-dono per lo tuo amore. La via alla pace di Gesù e Francesco d'Assisi*, Padova 2025, pp. 92-93.

38 Cfr. J. A. GUERRA, *La verdadera alegría. Una página de historia franciscana*,

Il suo cammino non si costruisce su una ricerca progressiva di distacco, ma su una iniziale e totale spogliazione di sé. Fin dall'inizio egli rinuncia a qualsiasi pretesa di definire o garantire il proprio destino: non aspira ad alcuna dignità sacerdotale, né alla vita canonica o monastica, tanto meno ad erigersi come fondatore di un ordine religioso. Il suo unico desiderio consiste nell'obbedire all'Altissimo, il quale gli rivelò che la sua vocazione era fare del Vangelo l'unica forma di vita. Non esisteva progetto più legittimo né più autorizzato di questo. Tale disponibilità a un'obbedienza totale a Dio costituisce il cuore della sua esperienza spirituale e il principio ispiratore della sua proposta di vita fraterna.

In coerenza con ciò, Francesco esige dai suoi frati un atteggiamento analogo: non riporre la propria sicurezza nelle realtà temporali e non aggrapparsi ai luoghi in cui abitano, né agli uffici che esercitano, né tantomeno ai carismi che possiedono. Solo chi si sperimenta veramente povero può accogliere ogni giornata come una grazia nuova dell'Altissimo. La fiducia non si fonda né sulla propria sapienza, né sulle abilità personali, né sulle buone intenzioni, ma unicamente su Dio, fonte e garante di tutti coloro che desiderano essere poveri in spirito.

L'affermazione "nessuno mi mostrava ciò che doversi fare", tanto semplice nella sua formulazione quanto densa nel suo contenuto, rivela uno dei tratti più profondi dell'esperienza spirituale di Francesco: la sua libertà pienamente orientata, intesa come radicale disponibilità alla volontà di Dio e non come autonomia nei suoi confronti. Si tratta di una libertà spogliata di ogni pretesa di autodeterminazione, che permette a Dio di disporre della sua creatura, di guidarla secondo il proprio disegno e di compiere in essa la sua opera.

Francesco si offre interamente a questa iniziativa divina, lasciando che il Signore lo conduca dove vuole. È in questa dipendenza assoluta che il Vangelo trova in lui un'espressione rinnovata. La sua vita incarna concretamente la forma evangelica nella storia, andando oltre la semplice imitazione esteriore di Cristo. Non a caso Tommaso da Celano affermerà che Francesco «non era mai stato un ascoltatore sordo del Vangelo»³⁹, e lo dice in senso letterale: perché in lui la Parola divenne

Oñati 2021, p. 340.

³⁹ «Non enim fuerat Evangelii surdus auditor»: *VbF* 22,10. Cfr. anche D.

vita quotidiana, obbedienza che consente a Dio di essere pienamente Dio nell'uomo. Questa decisione – permettere a Dio di essere Dio – è una delle espressioni più alte della *minoritas*.

Così, l'adozione di una forma di vita conforme al modello evangelico da parte del gruppo dei fratelli si realizza, in un primo momento, al di fuori di qualsiasi mediazione umana. L'intervento papale costituisce unicamente la conferma formale dell'intento già maturato nella coscienza di Francesco: una conferma certamente indispensabile per lui, ma, al tempo stesso, limitata nella sua portata. I contenuti essenziali del suo progetto evangelico e il suo orientamento fondamentale non dipendono infatti da tale approvazione, che si riduce a ratificare pubblicamente l'obbedienza al clero e alla gerarchia romana: obbedienza che egli aveva assunto volontariamente fin dall'inizio come componente strutturale della sua vocazione e che lo sarà anche per coloro che vorranno unirsi a lui⁴⁰.

Orbene, questa intuizione vocazionale di Francesco comincia a prendere forma nel contatto vitale con la realtà quotidiana e con le storie delle persone: i lebbrosi, i cittadini di Assisi, i primi frati e la Chiesa. Quest'ultima, in particolare, occupa un posto preminente nella configurazione identitaria della *fraternitas*. Nell'ottica e nel lessico di Francesco, tale relazione con la Chiesa non assume – come sostenne a suo tempo il calvinista Paul Sabatier – la forma di un'imposizione esterna, ma quella di una mediazione necessaria e provvidenziale per lo sviluppo del carisma comunitario che il Signore gli aveva donato. Il dialogo e la comunione con l'istituzione ecclesiale si presentano, pertanto, come un passo decisivo nella consolidazione istituzionale di quella intuizione fondativa dalla quale sarebbe nato l'Ordine dei Frati Minori.

Questa componente relazionale – tra i frati stessi, e tra essi e la struttura ecclesiastica e il mondo – caratterizzò il tenore di vita della primitiva fraternità francescana, tanto nella sua dimensione spirituale-carismatica quanto nella sua configurazione pratica. Il Testamento testimonia questo costante impegno di Francesco nel delineare una forma di vita evangelica nella quale preghiera, lavoro, minorità, armonia fraterna

BARSOTTI, *Questo è il mio testamento. Esercizi spirituali sul Testamento di San Francesco d'Assisi*, Milano 1974, p. 125.

40 Cfr. G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi*, pp. 54-55.

e comunione ecclesiale si integrano come espressioni complementari di un'unica esperienza di fede e di sequela.

4. «Il mio Testamento»: memoria normativa e eredità carismatica

Il Testamento presenta un progetto preciso e di notevole coerenza, nonché un intento normativo chiaramente definito. Francesco lo concepisce come un complemento indispensabile della Regola, partecipando, sotto molti aspetti, della stessa natura giuridica di quest'ultima. La sua volontà che i due testi siano conservati e letti congiuntamente rivela la consapevolezza di una profonda continuità tra norma e memoria, tra ideale fondativo ed esperienza vissuta. Nel suo testo, Francesco va oltre un bilancio personale e stabilisce, con esplicita intenzionalità normativa, gli elementi essenziali che configurarono sia il suo cammino di fede sia l'identità della nascente fraternità evangelica. Si tratta di una memoria che assume valore di criterio precettivo: in essa l'autore riafferma ciò che considera irrinunciabile nell'esperienza cristiana del gruppo e nella sua autocoscienza comunitaria, di fronte alle tendenze divergenti che cominciavano a manifestarsi nell'Ordine.

In questo quadro interpretativo, il Testamento può essere inteso come un atto ermeneutico di discernimento mediante il quale Francesco offre una rilettura teologale della propria storia e della fraternità delle origini, trasformando tale lettura in principio regolatore e garanzia di autenticità evangelica per la generazione presente e per quelle future. Con questo scritto, Francesco cerca di assicurare la fedeltà dell'Ordine al suo spirito originario e di salvaguardarne l'eredità carismatica di fronte a interpretazioni riduttive, accomodanti o a possibili innovazioni successive. In tal modo, il nostro testo ribadisce una lucida consapevolezza del valore performativo della parola scritta e del suo peso giuridico⁴¹. Esso si colloca, pertanto, nella dinamica di tensione tra l'intuizione carismatica, la sua formulazione scritta e la corrispondente validazione istituzionale.

Nel Testamento si rivela con particolare intensità la profondità di un'anima che, alle soglie del mistero ultimo, cerca di conferire un senso

⁴¹ A questo proposito ha scritto alcune righe illuminanti P. MARANESI, *L'eredità*, pp. 233-234.

unitario a tutta la propria esistenza. Il testo si colloca, pertanto, al di là di un semplice sommario biografico: è una ricapitolazione interpretativa del proprio itinerario vitale, compiuta in modo mirabilmente sobrio, condensata con straordinaria capacità di sintesi e con un'autenticità profondamente evangelica. In questa prospettiva, il presente centenario si offre come un'occasione privilegiata per avvicinarci all'"ultimo Francesco" – quello del Testamento! – poiché è sempre un guadagno rivolgere lo sguardo a questo *frater Franciscus parvulus et servus*: "l'uomo totale", la cui presenza vibrante attraversa ogni riga di questo opuscolo come una memoria che ancora respira. In questo scritto tutto converge verso un unico centro, che sembrerebbe essere lo stesso Francesco, sì, ma un Francesco interamente centrato in Dio⁴². Si tratta, in definitiva, di un "io personale" (quello di Francesco) che, nel decentrarsi da sé per centrarsi in Dio, si dilata fino a diventare un "noi comunitario".

Infine, la triplice fisionomia del *Testamentum* (ricordo, ammonizione, esortazione) gli conferisce un valore unico, accresciuto dalla profondità esistenziale del momento in cui fu dettato: quando Francesco avvertì l'imperativo pressante di custodire il nucleo stesso dell'intuizione che gli era stata rivelata. Per questo, la densità delle sue espressioni non risiede tanto nel significato materiale che esse racchiudono, quanto nel posto che occupano all'interno di una vita che si spegne e si consuma. È la voce di colui che desidera consegnare, come eredità viva, il cuore più genuino della propria esperienza cristiana e della sua proposta spirituale – la *minoritas* come carisma rivelato – e offrirlo ai suoi frati, presenti e futuri, come una memoria operante, intessuta di parola e di vita.

Marcos Alejandro QUESADA NAVARRO, OFMConv

SOMMARIO

Il presente articolo esamina il *Testamentum* di Francesco d'Assisi come una rilettura teologica e coerente della propria esistenza, interpretata dall'autore come frutto esclusivo dell'iniziativa gratuita di Dio.

42 Cfr. J.A. GUERRA, *La verdadera alegría*, pp. 217-219.

L'incontro con i lebbrosi, evento decisivo della sua conversione, rivela la presenza di Cristo nelle periferie umane e inaugura un mutamento radicale dello sguardo: la repulsione si trasforma in misericordia concreta. Da questa esperienza fondante scaturisce l'«uscita dal secolo», intesa non come fuga dal mondo, ma come adesione alla logica evangelica della *minoritas*. Lo studio evidenzia inoltre come la fraternità sorga quale dono inatteso dell'Altissimo, che rivela a Francesco una forma di vita evangelica semplice e rinnovata. Il Testamento, memoria normativa del carisma francescano, intreccia autobiografia e ammonizione, configurandosi come criterio permanente di autenticità per la fraternità e come testimonianza ultima di una fede interamente centrata in Dio.

ABSTRACT

This article examines the *Testamentum* (Testament) of Francis of Assisi as a theological reflection on his life, which he interprets as the fruit of God's gratuitous initiative. Francis' encounter with lepers, a decisive event in his conversion, reveals the presence of Christ at the margins of human existence and inaugurates a radical transformation of perception, where repulsion is transfigured into concrete acts of mercy. From this foundational experience emerges Francis' interpretation of "leaving the world", understood not as a withdrawal from society, but as an adherence to the evangelical logic of *minoritas*. This study also highlights how fraternity appears as an unexpected gift from the Most High, who revealed to Francis a simple and renewed form of evangelical life. As a foundational text of the Franciscan charism, the *Testamentum* weaves together autobiography and admonition, serving as a lasting criterion of authenticity for the fraternity and the final witness of a life of faith centered entirely on God.

Chiara testimone di Francesco

Ubertino da Casale, nel quinto libro della sua opera più famosa, l'*Arbor vitae crucifixae Jesu*, dà un'informazione preziosa circa il luogo in cui erano conservati i "rotoli", cioè i fogli di pergamena legati l'uno a l'altro; Frate Leone aveva scritto i suoi ricordi di frate Francesco.

... Quanto alla testimonianza celeste che questa Regola Francesco l'ha ricevuta da Gesù Cristo, ascolta, o lettore, e medita nel segreto del tuo cuore. Poiché quello che ora dirò proviene dal santo frate Corrado, che l'ascoltò dalla viva voce del santo frate Leone, che era presente e scrisse la Regola. E queste stesse cose si dice che erano contenute in certi rotoli che egli scrisse e consegnò al monastero di santa Chiara perché li custodissero come memoria per i posteri¹.

La notizia che frate Leone avesse affidato alle Sorelle povere viventi nel monastero di Santa Chiara i rotoli con i suoi ricordi è confermata dal fatto che lo stesso frate Leone consegnò alle stesse Sorelle anche il Breviario usato dal santo, che è ancora conservato nel Protomonastero di Assisi. In esso frate Leone scrisse una rubrica molto importante.

Il beato Francesco procurò questo breviario per i suoi compagni frate Angelo e frate Leone poiché, mentre era in salute, volle sempre dire l'ufficio, come è contenuto nella Regola; e nel tempo della sua malattia invece, non potendo recitarlo, voleva ascoltarlo; e questo continuò a fare finché visse. Fece anche scrivere questo evangeliario perché quando non poteva ascoltare la messa, a causa di malattia o di altro impedimento manifestò, si faceva leggere il brano evangelico che in quel giorno si diceva in chiesa nella messa. E così continuò fino alla sua morte. Diceva infatti: «Quando non ascolto la messa, adoro il corpo di Cristo con gli occhi della mente nella preghiera, come lo adoro quando lo vedo nella messa». Ascoltato o letto il brano evangelico, il beato Francesco, per la sua profonda rive-

¹ UBERTINO DA CASALE, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, liber V, cap, 5, trad. it. in *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2004 (d'ora in poi FF) 2098.

renza verso il Signore, sempre baciava il Vangelo. Per questi motivi frate Angelo e frate Leone supplicano come possono la signora Benedetta, badessa delle povere signore del monastero di Santa Chiara, e tutte le badesse dello stesso monastero che le succederanno, di conservare sempre nel loro monastero di Santa Chiara, in memoria e devozione del santo padre, questo libro dove tante volte il detto padre ha letto².

Non vi è dubbio quindi sul fatto che le Sorelle Povere siano state custodi della memoria di Francesco. Questo impegno però era iniziato ben prima di ricevere il Breviario e i *rotoli* di frate Leone, prima anche che la Comunità si spostasse da San Damiano al monastero di Santa Chiara in Assisi. L'impegno nella conservazione e nella trasmissione della memoria di Francesco era cominciato quando Chiara era ancora viva, durante i lunghi 27 anni in cui era sopravvissuta al santo.

Nelle fonti francescane del primo secolo ci sono molti episodi che sono collocati a San Damiano, la chiesa presso la quale Francesco aveva condotto Chiara e le sue prime compagne poco tempo dopo la loro conversione, intorno al 1212. Rileggere alcuni di questi episodi nelle diverse fonti può aiutare a capirne l'origine e l'importanza.

Nella *Vita beati Francisci*, che è la prima Vita di Francesco, scritta da Tommaso da Celano subito dopo la sua canonizzazione, si racconta che il santo, all'inizio della sua nuova vita, aveva restaurato la piccola chiesa di San Damiano, nella campagna presso Assisi, che minacciava prossima rovina, ma non si dice nulla dell'evento spirituale che in quella chiesa sarebbe avvenuto. La prima fonte a narrarlo è la *Legenda trium Sociorum*, degli anni Quaranta del XIII secolo.

Trascorsero pochi giorni. Mentre passava vicino alla chiesa di San Damiano, gli fu detto in spirito di entrarvi a pregare. Andatoci, prese a fare orazione fervidamente davanti a una immagine del Crocifisso, che gli parlò con pietà e benevolenza: «Francesco, non vedi che la mia casa sta crollando? Va' dunque e restaurala per me». Tremante e stupefatto, rispose: «Lo farò volentieri, Signore». Egli però aveva inteso che si trattasse di quella chiesa che, per la sua antichità, minacciava prossima rovina. Per quelle

² *Il breviario di san Francesco. Nota di frate Leone*, FF 2696.

parole fu colmato di tanta gioia e inondato da tanta luce, che egli sentì nell'anima ch'era stato veramente il Cristo crocifisso a parlare con lui³.

È il racconto dell'incontro con il Crocifisso, uno degli episodi oggi più noti della vita del santo. Ma all'inizio degli anni Quaranta del Duecento, chi poteva conoscerlo e chi aveva interesse a farlo conoscere? La risposta più plausibile è: Chiara, la prima discepola del Povero di Assisi, colei che Francesco stesso aveva condotto a vivere presso la chiesa di San Damiano. Francesco più volte ammonisce i suoi frati che le esperienze spirituali non vanno rivelate ad altri, ma conservate nel segreto del cuore. Con una sola eccezione: nel caso in cui il racconto di tali esperienze possa essere di aiuto a chi ascolta. È possibile che qualcosa di simile sia accaduto per l'esperienza di Francesco davanti a quel Crocifisso: non lo avrebbe raccontato a nessuno, ma può aver fatto un'eccezione per la donna che avrebbe pregato davanti a quel Crocifisso tutta la vita.

Chiara, rispettosa della volontà del suo padre e maestro, in un primo momento non avrebbe rivelato questo racconto ed è per questo motivo che Tommaso da Celano, quando scrisse la *Vita beati Francisci*, non lo conosceva ancora. Ma all'inizio degli anni Quaranta la situazione era mutata: tra i frati Minori cresceva l'insofferenza verso la *cura monialium*, molti frati non volevano più occuparsi delle Sorelle di San Damiano. È a questo punto che Chiara deve aver fatto circolare il racconto dell'incontro con il Crocifisso. Indirettamente era un messaggio ai frati: «Se volete dimenticarvi di noi, fate pure, ma sappiate che qui a San Damiano conserviamo un ricordo prezioso riguardo alla conversione di Francesco». Il messaggio venne subito recepito, infatti Tommaso da Celano nel *Memoriale in desiderio animae*, lo riprende, aggiungendo però la frase «l'immagine di Cristo crocifisso, dal dipinto, gli parla movendo le labbra»⁴. Anche Bonaventura nella *Legenda maior* lo riprende, aggiungendo: «udì con gli orecchi del corpo una voce scendere verso di lui dalla croce e dirgli per tre volte...». In sostanza, ogni agiografo aggiunge qualche particolare miracoloso all'episodio, ma la sostanza d'ora in poi resta condivisa: per capire la conversione in Francesco non

³ *Legenda tertium Sociorum* (d'ora in poi 3Cp) n. 13, FF 1411.

⁴ TOMMASO DA CELANO, *Memoriale in Desiderio animae* (d'ora in poi 2Cl) n. 10, FF 593.

si può non partire da San Damiano e dal Crocifisso in essa conservato.

La testimonianza di Chiara però non si è fermata al racconto dell'incontro con il Crocifisso perché a lei possono risalire diversi altri ricordi di episodi tutti accaduti attorno alla chiesa di San Damiano. Il primo è quello della questua dell'olio, attestato anch'esso per la prima volta dalla *Legenda trium sociorum*.

Mentre lavorava assiduamente a restaurare la chiesa di San Damiano, volendo che le lampade vi restassero sempre accese, andava per la città alla questua dell'olio. Ma un giorno, capitato nei pressi di una casa, vi scorse degli uomini riuniti a giocare. Vergognandosi di chiedere l'elemosina davanti a loro, tornò sui suoi passi. Rientrato però in se stesso, si rimproverò di aver peccato, e correndo verso il luogo dove si giocava, confessò alla presenza di tutti la sua colpa, che per riguardo a loro si era vergognato di chiedere l'elemosina. Poi con fervore di spirito entrò in quella casa e, parlando in francese, domandò per amore di Dio l'olio per le lampade della chiesa⁵.

Anche questo ricordo avrebbe dovuto interessare molto i frati, perché si tratta della prima questua del santo. L'episodio aveva un carattere paradigmatico, per un Ordine che sarebbe stato chiamato Mendicante. A rafforzarlo vi è un altro episodio, quello della questua per le pietre di San Damiano⁶. Un quarto ricordo aveva invece particolarmente importanza per le Sorelle Povere di San Damiano: quello della prima profezia di Francesco, attestata anch'essa nella *Legenda trium Sociorum*.

Persistendo nell'opera di restauro con altri lavoratori, Francesco, colmo di gioia spirituale, diceva a voce alta, in francese, ai vicini e a quanti transitavano accanto alla chiesa: «Venite, aiutatemi nel lavoro per la chiesa di San Damiano, che diventerà un monastero di signore, e per la fama della loro santa vita sarà glorificato in tutta la chiesa il nostro Padre celeste». In questo modo, pieno di spirito profetico, preannunciò quello che sarebbe accaduto in realtà. Fu appunto nel sacro luogo di San Damiano

⁵ 3Cp 24, FF 1425.

⁶ 3Cp 21, FF 1420.

che prese felicemente avvio, a iniziativa del beato Francesco, circa sei anni dopo la sua conversione, la gloriosa famiglia religiosa e l'Ordine eccellentissimo delle povere signore e sacre vergini. La loro vita mirabile e gloriosa fu più pienamente confermata per autorità della Sede apostolica da papa Gregorio IX, di santa memoria, a quel tempo vescovo di Ostia⁷.

Facendo circolare questo ricordo negli anni Quaranta del XIII secolo, Chiara sembra dire ai frati: voi volete dimenticarvi di noi, ma sappiate che Francesco ha profetizzato di noi, prima ancora di avere dei frati, le Sorelle Povere di San Damiano, in un certo senso, sono il primo Ordine francescano! L'impegno per la memoria diventa allora impegno per l'unità della famiglia francescana, composta allo stesso tempo di frati e di sorelle. È quanto emerge da un altro ricordo, trasmesso questa volta da Tommaso da Celano nel *Memoriale* (scritto dopo il 1247).

Non è giusto tralasciare il ricordo dell'edificio spirituale, molto più nobile di quello materiale, che il padre, dopo la riparazione della chiesa, innalzò in quel luogo sotto la guida dello Spirito Santo, per accrescere la città celeste. E non si può credere che Cristo gli abbia parlato dal legno della croce in un modo così stupendo da incutere timore e dolore in chi ne sente parlare, solo per riparare un'opera cadente, destinata a perire. Ma, come un tempo aveva predetto lo Spirito Santo, lì doveva sorgere un Ordine di sante vergini, destinato a essere trasferito a suo tempo, come massa scelta di pietre vive, per restaurare la casa celeste. Veramente, dopo che le vergini di Cristo cominciarono a raccogliersi in quel luogo provenendo da varie parti del mondo e vi fecero professione di somma perfezione osservando una povertà altissima, nello splendore di ogni virtù, il padre sottrasse loro a poco a poco la sua presenza fisica. Tuttavia intensificò la sua premura amandole ancor più nello Spirito Santo. Infatti, quando il padre, dalle numerose prove di altissima perfezione che avevano dato, le conobbe pronte a sostenere per Cristo ogni danno terreno e ogni sacrificio e decise a non deviare mai dalle sante norme ricevute, promise fermamente a loro e alle altre, che avrebbero professata la povertà nella stessa forma

⁷ 3Cp 24, FF 1426.

di vita, che avrebbe dato il suo aiuto e consiglio e quello dei suoi frati in perpetuo. Finché visse, mantenne sempre scrupolosamente queste promesse e, prossimo a morire, comandò con premura che si continuasse sempre: perché, diceva, un solo e medesimo spirito ha fatto uscire i frati e quelle donne poverelle da questo mondo malvagio⁸.

Tommaso deve essere andato a San Damiano e lì Chiara deve avergli mostrato una cosa preziosa: un testo di Francesco che le Sorelle Povere conservavano con cura. Qualche anno dopo, intorno al 1252, Chiara, insieme alle sue sorelle, scrisse una *Forma di vita*, cioè una regola, per la sua comunità, al centro della quale volle citare alla lettera quel testo che Tommaso aveva potuto consultare:

Il beato padre, poi, considerando che non avremmo temuto nessuna povertà, fatica, tribolazione, umiliazione e disprezzo del mondo, che anzi li avremmo ritenuti grandi delizie, mosso da pietà, scrisse per noi una forma di vita in questo modo: «Poiché per divina ispirazione vi siete fatte figlie e ancelle dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste, e vi siete sposate allo Spirito Santo, scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto di avere sempre di voi come di loro, per mezzo mio e dei miei frati, cura diligente e sollecitudine speciale»⁹.

Il più grande specialista sugli scritti di Francesco, padre Carlo Paolazzi, ha dimostrato che le parole citate nella regola di Chiara sono proprio di Francesco¹⁰. Si tratta di una formale promessa, da parte del santo, a nome anche dei suoi frati. Si potrebbe definire un discernimento vocazionale. Tutto si regge sull'espressione "*divina inspiratione*". Francesco riconosce che è per volontà di Dio che Chiara e compagne hanno scelto di essere figlie e ancelle dell'Altissimo, spose dello Spirito Santo e di vivere la per-

⁸ 2Cel 204, FF 793.

⁹ CHIARA D'ASSISI, *Forma di vita delle Sorelle Povere*, (d'ora in poi RegCl) cap. 6, FF 2788.

¹⁰ Cfr. C. PAOLAZZI, *Per l'autenticità degli scritti di Francesco alle "pauperes domine"*, in *Clara claris praeclara*. Atti del convegno internazionale Assisi 20–22 novembre 2003, S. Maria degli Angeli - Assisi 2004, pp. 307–337. Cfr. anche

fezione del santo Vangelo. È per questo che risponde «voglio e prometto... per mezzo mio e dei miei frati di avere sempre cura di voi». Bisogna però capire bene: nel testo latino Francesco si impegna ad avere *curam diligentem*, ed è corretto tradurre in italiano «cura diligente», ma bisogna ricordare che *diligo* in latino significa *amo*, e quindi una traduzione migliore sarebbe «cura d'amore». Francesco, riconoscendo la divina ispirazione delle scelte di Chiara e compagne, si impegna ad amarle per sempre.

I ricordi di Chiara però non sono finiti, anzi, una delle più interessanti fonti francescane, la Compilazione di Assisi, che raccoglie molti ricordi di frate Leone, riporta diversi episodi collocati a San Damiano. Il più importante tra essi è certamente quello relativo alla creazione del Cantico di frate Sole.

Il beato Francesco soggiornò a San Damiano per cinquanta giorni e più. Non essendo in grado di sopportare di giorno la luce naturale, né durante la notte il chiarore del fuoco, stava sempre nell'oscurità in casa e nella cella. Non solo, ma soffriva notte e giorno così atroce dolore agli occhi, che quasi non poteva riposare e dormire, e ciò accresceva e peggiorava queste e le altre sue infermità. Come non bastasse, se talora voleva riposare e dormire, la casa e la celletta dove giaceva [era fatta di stuoie, in un angolo della casa] erano talmente infestate dai topi, che saltellavano e correvano intorno e sopra di lui, che gli riusciva impossibile prender sonno; e tanto più lo disturbavano durante l'orazione. E non solo di notte, ma lo tormentavano anche di giorno; perfino quando mangiava gli salivano sulla tavola. Sia lui che i compagni pensavano che questa fosse una tentazione del diavolo: e lo era di fatto. Una notte, riflettendo il beato Francesco alle tante tribolazioni che aveva, fu mosso a pietà verso se stesso e disse in cuor suo: «Signore, vieni in soccorso alle mie infermità, affinché io sia capace di sopportarle con pazienza!». E subito gli fu detto in spirito: «Fratello, dimmi: se uno, in compenso delle tue malattie e sofferenze, ti donasse un grande prezioso tesoro, come se tutta la terra fosse oro puro e tutte le pietre fossero pietre preziose e l'acqua fosse tutto balsamo: non considereresti tu tutte queste tribolazioni come un niente, come cose materiali, terra, pietre e acqua, a paragone del grande e pre-

zioso tesoro che ti verrebbe dato? Non ne saresti molto felice?». Rispose il beato Francesco: «Signore, questo sarebbe un tesoro veramente grande e inestimabile, prezioso e amabile e desiderabile». E gli disse: «Allora, fratello, rallegrati e giubila pienamente nelle tue infermità e tribolazioni; d'ora in poi vivi nella serenità, come se tu fossi già nel mio regno»¹¹.

Francesco era molto malato. Ad Assisi i frati non possedevano nemmeno una casa in cui ospitare una persona nelle sue condizioni. Per questo motivo fu accolto a San Damiano per cinquanta giorni. Ma anche qui la condizione rimaneva grave e per di più era aggravata dalla presenza dei topi. La consolazione al santo arriva sotto forma di racconto, che lui stesso rielabora per i suoi frati il mattino seguente:

Alzandosi al mattino, disse ai suoi compagni: «Se l'imperatore donasse un intero reame a un suo servitore, costui non ne godrebbe vivamente? Ma se gli regalasse addirittura tutto l'impero, non ne godrebbe più ancora?». E disse loro: «Sì, io devo molto godere adesso in mezzo ai miei mali e dolori, e trovare conforto nel Signore, e render grazie sempre a Dio Padre, all'unico suo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, e allo Spirito Santo, per la grazia e la benedizione così grande che mi è stata elargita: egli infatti si è degnato nella sua misericordia di donare a me, suo piccolo servo indegno ancora vivente quaggiù, la certezza di possedere il suo regno». «Voglio quindi, a lode di lui e a mia consolazione e per edificazione del prossimo, comporre una nuova lauda del Signore riguardo alle sue creature. Ogni giorno usiamo delle creature e senza di loro non possiamo vivere, e in esse il genere umano molto offende il Creatore. E ogni giorno ci mostriamo ingrati per questo grande beneficio, e non ne diamo lode, come dovremmo, al nostro Creatore e datore di ogni bene». E postosi a sedere, si concentrò a riflettere e poi disse: Altissimo, onnipotente, bon Signore... E vi fece sopra la melodia, che insegnò ai suoi compagni.

Le parole *Altissimo*, *onnipotente*, *bon Signore*, nel testo della *Compilatio Assisiensis*, che è in latino, sono in volgare italiano. Perché questa è la grande intuizione di Francesco, malgrado la sua malattia: che

¹¹ CAss 83, FF 1614.

bisogna cantare le lodi di Dio in mezzo alla gente, usando la lingua di tutti i giorni. Il canto diventa così una strategia comunicativa.

Il suo spirito era immerso in così grande dolcezza e consolazione, che voleva mandare a chiamare frate Pacifico – che nel secolo veniva detto «il re dei versi» ed era gentilissimo maestro di canto – e assegnargli alcuni frati buoni e spirituali, affinché andassero per il mondo a predicare e lodare Dio. Voleva che dapprima uno di essi, capace di predicare, rivolgesse al popolo un sermone, finito il quale tutti insieme cantassero le Laudi del Signore, come giullari di Dio. Quando fossero terminate le Laudi, il predicatore doveva dire al popolo: «Noi siamo i giullari del Signore e la ricompensa che desideriamo da voi è questa: che viviate nella vera penitenza». E aggiunse: «Che cosa sono i servi di Dio, se non i suoi giullari che devono commuovere il cuore degli uomini ed elevarlo alla gioia spirituale?». Diceva questo riferendosi specialmente ai frati minori, che sono stati inviati al popolo per salvarlo.

Anche Tommaso da Celano aveva accennato alle circostanze che avevano portato Francesco alla composizione del Cantico, ma aveva ommesso di dire il luogo in cui era avvenuto e di darne il titolo in lingua italiana¹². Anche in questo caso si deve pensare che il contributo di Chiara alla costruzione della memoria di Francesco sia stato determinante.

Quei cinquanta giorni a San Damiano devono essere stati di grande intensità, per Francesco ma anche per le Sorelle Povere. Un episodio, narrato da Tommaso da Celano nel *Memoriale*, che con buona probabilità si deve collocare in questo contesto, illustra bene questa situazione.

Mentre si trovava presso San Damiano, il padre fu supplicato più volte dal suo vicario di esporre alle sue figlie la parola di Dio e, alla fine, vinto da tanta insistenza, accettò. Quando furono riunite come di consueto per ascoltare la parola del Signore, ma anche per vedere il padre, Francesco alzò gli occhi al cielo, dove sempre aveva il cuore, e cominciò a pregare Cristo. Poi ordinò che gli fosse portata della cenere, ne fece un cerchio sul pavimento tutto attorno alla sua persona,

¹² Cfr. 2Cel 213, FF 802.

e il resto se lo pose sul capo. Le religiose aspettavano e, al vedere il padre immobile e in silenzio dentro il cerchio di cenere, sentivano l'animo invaso da grande stupore. Quando, a un tratto, il santo si alzò e nella sorpresa generale in luogo del discorso recitò il salmo Miserere. E appena finito, se ne andò rapidamente fuori¹³.

L'espressione usata da Tommaso, *cum apud Sanctum Damianum faceret moram*, si potrebbe tradurre «mentre faceva sosta a San Damiano» e fa pensare proprio a quei cinquanta giorni in cui il santo fu costretto a sostare presso quella chiesa perché la malattia non gli permetteva di proseguire il suo viaggio. In queste circostanze le Sorelle vorrebbero approfittare della sua presenza per ascoltare la parola del Signore. Francesco però «inventa» una liturgia penitenziale: con la cenere e il salmo 50. Forse è l'ultimo incontro tra il santo e le sue figlie spirituali.

Eppure in quegli stessi giorni l'affetto di Francesco per Chiara e le sue Sorelle ha modo di manifestarsi ancora con la composizione di un altro Cantico in lingua volgare, che ha come titolo *Audite poverelle*.

Sempre in quei giorni e nello stesso luogo, dopo che il beato Francesco ebbe composto le Laudi del Signore riguardo alle creature, fece anche alcune sante parole con melodia, a maggior consolazione delle povere signore del monastero di San Damiano, soprattutto perché le sapeva molto contristate per la sua infermità. E poiché, a causa della malattia, non le poteva visitare e consolare personalmente, volle che, quelle parole, gliel facessero sentire i suoi compagni. In esse egli volle manifestare alle sorelle, allora e per sempre, la sua volontà: che cioè dovevano essere unanimi nella carità e nella familiarità di vita, poiché quando i frati erano ancora pochi, esse, dietro il suo esempio e per le sue parole, si erano convertite a Cristo. La loro conversione e la loro vita è gloria ed edificazione non solo della Religione dei frati, di cui sono pianticella, ma anche della Chiesa universale di Dio. Perciò, sapendo il beato Francesco che fin dai primordi della loro conversione avevano condotto, e conducevano tuttora, una vita dura e povera, sia per volontà propria sia per necessità, il suo animo si volgeva con sentimenti di pietà e amore verso di loro. Perciò in quelle stesse parole

¹³ 2Cel 207, FF 796.

le pregava che, come il Signore le aveva riunite da molte parti nella santa carità, nella santa povertà e nella santa obbedienza, così dovessero vivere e morire in queste virtù. E raccomandava specialmente che, usando le elemosine che il Signore inviava loro, provvedessero con saggia discrezione, con gioia e gratitudine alle necessità dei loro corpi, e che le sorelle sane portassero pazienza nei travagli che duravano per curare le ammalate, e queste fossero pazienti nelle infermità e privazioni che pativano¹⁴.

Il testo di questo Cantico è andato perduto per secoli. Solo nel 1976 madre Chiara Augusta Lainati, con la collaborazione di padre Giovanni Boccali, è riuscita a ritrovarlo in un antico manoscritto e a pubblicarlo per la prima volta. È anche questo un contributo importante di Chiara alla costruzione della memoria di Francesco.

Audite, poverelle dal Signore vocate,
 ke de multe parte e provincie sete adunate:
 vivate sempre en veritate
 ke en obediencia moriate.
 Non guardate a la vita de fore,
 ka quella dello spirito è migliore.
 Io ve prego per grand'amore
 k'aiate discrezione de le lemosene ke ve dà el Signore.
 Quelle ke sunt aggravate de infirmitate
 et l'altre ke per loro suo` affatigate,
 tutte quante lo sostengate en pace,
 ka multo venderite cara questa fatiga,
 ka ciascuna serà regina
 en celo coronata cum la Vergene Maria¹⁵.

Il soggiorno a San Damiano nell'inverso 1225 è stato, con tutta probabilità, l'ultimo incontro tra Chiara e Francesco, ma il loro rapporto è rimasto intenso negli ultimi mesi, anche quando Francesco è tornato ad Assisi per morire lì dove tutto era cominciato. La *Compilatio Assisiensis* narra di una lettera inviata a Chiara da Francesco morente.

¹⁴ CAss 85, FF 1617.

¹⁵ *Audite poverelle*, FF 263/1.

Nella settimana in cui il beato Francesco passò da questa vita, anche Chiara – prima pianticella dell’Ordine delle sorelle e badessa delle sorelle povere del monastero di San Damiano in Assisi, emula di san Francesco nel conservare sempre la povertà del Figlio di Dio – era gravemente inferma. Siccome temeva di morire prima del beato Francesco, piangeva con l’animo amareggiato e non riusciva a darsi pace pensando che non avrebbe più visto il beato Francesco, suo unico padre dopo Dio, lui che la confortava nello spirito e nel corpo, che l’aveva fondata per primo nella grazia del Signore. Ella pertanto, tramite un frate, lo fece sapere al beato Francesco. Il beato Francesco, udendo ciò, fu mosso a pietà, giacché amava lei e le sue sorelle con amore di padre, per la vita santa che conducevano e soprattutto perché, con l’aiuto del Signore, era stato lui a convertirla a Dio, con i suoi consigli, pochi anni dopo l’arrivo dei primi frati. La sua conversione, poi, aveva procurato molta edificazione non solo alla Religione dei frati, ma anche alla Chiesa universale di Dio. Il beato Francesco però, sapendo che non poteva esaudire in quel momento il desiderio che ella aveva espresso di vederlo, per essere entrambi gravemente malati, le mandò in scritto, per lettera, la sua benedizione al fine di confortarla; la assolse altresì da tutte le eventuali mancanze agli ordini e volontà di lui e agli ordini e volontà del Figlio di Dio. Inoltre, onde sollevarla da ogni tristezza e consolarla nel Signore, egli, o meglio lo Spirito di Dio che parlava in lui, disse al frate inviatogli da lei: «Va’ e porta questa lettera a madonna Chiara. Le dirai che lasci cadere ogni angoscia e mestizia causata dal fatto che adesso non può vedermi. Sappia in verità che, prima del suo trapasso, tanto lei che le sue sorelle mi vedranno ancora e ne avranno, nei miei riguardi, la più grande consolazione»¹⁶.

Il testo di questa lettera è andato perduto, ma Chiara ha conservato un altro testo, scritto anch’esso da Francesco negli ultimi mesi di vita. Ella ha voluto inserirlo al centro della sua *Forma vitae*, nel capitolo 6, subito dopo il testo della *Forma vivendi*, con cui Francesco si era impegnato ad avere per sempre una cura d’amore delle *poverelle*.

E affinché non ci scostassimo mai dalla santissima povertà che abbracciamo, e neppure quelle che sarebbero venute dopo di noi, poco

¹⁶ CAss 13, FF 1558.

prima della sua morte ci scrisse di nuovo la sua ultima volontà con queste parole: «Io, frate Francesco, piccolino, voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre, e perseverare in essa sino alla fine. E prego voi, mie signore, e vi consiglio che viviate sempre in questa santissima vita e povertà. E guardate con grande cura di non allontanarvi mai da essa, in perpetuo e in nessuna maniera, per insegnamento o consiglio di alcuno»¹⁷.

Queste ultime parole di Francesco impegnavano Chiara e Sorelle a restare fedeli alla scelta di povertà degli inizi. Chiara dovette lottare per 27 anni, dopo la morte di Francesco, per restare fedele a questo lascito. Quando il papa Gregorio IX gli propose di scioglierla dal voto di povertà, ella rispose: «Santo padre, per nulla mai desidero essere sciolta dalla sequela di Cristo»¹⁸.

Conclusioni

Subito dopo la morte e la canonizzazione di Francesco d'Assisi è partito un intenso lavoro sulla memoria del santo. Si trattava di promuovere il culto, facendo conoscere le sue vicende in tutta la Cristianità, ma si trattava anche di costruire un modello per i frati che volevano seguirne l'esempio. I protagonisti di questo lavoro sono in gran parte frati: Tommaso da Celano, Giuliano da Spira, Bonaventura da Bagnoregio. Accanto a loro anche poeti, come Enrico d'Avranche, e, non ultimi per importanza, anche i pontefici, in particolare Gregorio IX, che di Francesco era stato amico. Tra tutti costoro un posto non irrilevante lo ha avuto Chiara, figlia di Favarone di Assisi, che era stata la prima donna a seguire Francesco. A lei si debbono i ricordi legati al luogo di San Damiano. Si tratta di ricordi fondamentali, come l'incontro con il Crocifisso e la composizione del Cantico di frate Sole. Senza questi ricordi la nostra conoscenza del santo di Assisi sarebbe stata molto ridotta.

Marco BARTOLI

Società Internazionale di Studi Francescani – Assisi

¹⁷ RegCl 6, FF 2790.

¹⁸ LegCl 14, FF 3187.

SOMMARIO

Normalmente si pensa di conoscere santa Chiara d'Assisi a partire da San Francesco. Ciò è dovuto ad un effetto ottico dovuto a Chiara stessa, che si è sempre voluta chiamare la *piccola pianta del beato Padre*. In realtà da un punto di vista delle fonti è più opportuno dire che conosciamo Francesco attraverso Chiara. La santa di Assisi infatti è sopravvissuta al suo padre spirituale 27 anni, durante i quali ne ha non solo custodito l'identità spirituale, ma anche trasmesso il ricordo. Molti degli episodi più importanti della vita di Francesco, come l'incontro con il Crocifisso a San Damiano e la composizione del Cantico di frate Sole, provengono con tutta probabilità, dal ricordo di Chiara. Il saggio presenta le testimonianze che emergono da questo ricordo clariano nelle fonti del primo secolo francescano. Quel che emerge è un ritratto inedito di Chiara d'Assisi come protagonista del lavoro di costruzione della memoria di Francesco.

ABSTRACT

Saint Clare of Assisi is traditionally understood in relation to Saint Francis. This perspective is largely the result of an optical illusion created by Clare herself, who consistently described herself as the *plantula* (the 'little plant') of the blessed Father. From the perspective of the source material, however, it is more accurate to say that our knowledge of Francis is mediated through Clare. Indeed, the saint of Assisi survived her spiritual father by twenty-seven years, a period during which she not only preserved his spiritual identity but also transmitted his memory. Several of the most significant episodes in Francis' life – such as his encounter with the Crucifix at San Damiano and the composition of the *Canticle of Brother Sun* – most likely derive from Clare's recollections. This essay examines the testimonies that emerge from this Clarian memory within the sources of the first Franciscan century. What emerges is an original portrait of Clare of Assisi as a pivotal figure in the construction of Francis' memory.

Analisi della Regola non bollata e bollata

visione della vita fraterna

1. La Regola di san Francesco: introduzione storica e genesi di un carisma

La regola francescana ha attraversato un lungo percorso nel suo sviluppo: lo tratteremo brevemente, prima di dare uno sguardo al senso globale della regola e quindi concentrarci sui rapporti tra la “*non bollata*” e la “*bollata*”, soprattutto riguardo alla visione della vita fraterna, per trattare la quale prenderemo spunto da alcuni passi più significativi della *Regola bollata*.

1.1. Il contesto storico-ecclesiale

La regola di san Francesco costituisce un documento di fondamentale importanza, capace di gettare luce sulla complessa storia delle origini francescane. Per comprenderne appieno la portata è indispensabile collocare la sua genesi all'interno del contesto storico ed ecclesiale dell'Europa a partire dal secolo XI, caratterizzato da profonde trasformazioni socio-economiche: un significativo incremento demografico, il fenomeno dell'urbanesimo, lo sviluppo del commercio che portava a una marcata mobilità sociale, l'elevazione generale del tenore di vita che determinava una crescente centralità del denaro. In questo scenario, mentre la nobiltà rimaneva legata alla tradizionale funzione della “guerra giusta” (estraniandosi di fatto dalle dinamiche mercantili e dall'edificazione della nuova civiltà comunale), gli abitanti delle città conquistavano una dignità pari a quella nobiliare; anche i ceti contadini acquistavano gradualmente una certa libertà. La storia evolveva così verso nuove forme di partecipazione e autonomia.

Parallelamente nascevano nuovi movimenti religiosi che, a partire da quelli che li avevano preceduti, danno inizio a nuove realtà. Individui e gruppi abbandonano i propri beni al fine di predicare il Vangelo in libertà: alcuni in armonia con la Chiesa, come san Norberto di Prémon-

tré¹, mentre molti altri entravano in contrasto con la gerarchia e finivano quindi nell'eresia. Spesso la Chiesa ufficiale soffocava ogni possibilità di dialogo con loro, anche perché la predicazione diventava incontrollata.

Una svolta decisiva si compì con il pontificato di Innocenzo III. Consapevole che la lotta frontale rischiava di radicalizzare il dissenso, egli aprì gradualmente le porte ai movimenti di riforma, ponendo due precise condizioni: l'esplicita professione della fede cattolica e il formale riconoscimento dell'autorità ecclesiastica. L'alternativa restava la condanna e il ricorso ai tribunali dell'inquisizione. Fu entro questo nuovo quadro pastorale e giuridico che videro la luce gli Ordini Mendicanti.

In questo alveo di apertura ai fermenti evangelici si colloca l'incontro, nel 1210, tra Innocenzo III e Francesco d'Assisi. Accogliendo e sostenendo l'intenzione di Francesco e dei suoi compagni, la Chiesa scelse così la via della riconciliazione con i fermenti evangelici del tempo, superando una lunga stagione di diffidenza.

Da parte sua Francesco fu spinto a chiedere l'approvazione papale soprattutto dal fatto che, poiché i frati a due a due andavano per il mondo, la missione di predicare il Vangelo aveva bisogno di un'approvazione, non più del solo vescovo Guido di Assisi, ma di Roma.

1.2. Il processo di formazione della regola

Si può ben dire che la nascita della regola francescana fu il frutto di un dinamico interscambio tra *l'esperienza vissuta* da Francesco e dai suoi primi frati e il *contesto storico-culturale* dell'epoca. Si delineò infatti un *rapporto di profonda reciprocità tra la nuova fraternità e la società circostante*: da un lato, il Vangelo da loro vissuto si incarnò nella storia del loro tempo ed impresso a essa una svolta radicale; dall'altro la storia del loro tempo fornì ai primi frati la materia prima per la loro rivoluzione evangelica.

Prima di giungere alla *stesura definitiva del 1223*, il testo attraversò *diverse redazioni*, riflettendo la natura evolutiva e non statica della forma di vita francescana. Possiamo identificare tre tappe fondamentali in questo percorso:

1 Che però dovette poi fondare un ordine monastico per non perdere l'approvazione della Chiesa.

1. Nel 1210 Innocenzo III l'approva in modo orale (la conferma ufficiale è poi nel 1215 in sede conciliare).

2. Nel 1221 viene redatta la cosiddetta *Regola non bollata*.

3. Nel 1223, viene stesa la *Regola bollata*, confermata cioè definitivamente con bolla papale.

Nelle fasi antecedenti al 1223, il concetto stesso di “regola” aveva un carattere vago. Man mano che *la vita* dei frati minori si sviluppava e si precisava la sua *forma*, gradualmente questa veniva messa per iscritto secondo le espressioni che in quel momento sembravano più adatte a esprimerla. Questo sviluppo progressivo corrispondeva alla *rivelazione* che il Signore andava donando a Francesco circa la sua *forma di vita*: c'era perciò un'intuizione carismatica centrale, presente fin dall'inizio, che andava sviluppandosi nel tempo.

È Francesco stesso che ne narra gli inizi:

“E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo. E io la feci scrivere con poche parole e con semplicità, e il signor papa me la confermò”.²

Altri punti fermi dello sviluppo della regola sono i seguenti

- L'approvazione del 1210 si basò su un testo breve e schematico, i cui frammenti confluirono in seguito nella *Regola non bollata*.
- Nel 1215 la regola probabilmente era già più elaborata, poiché i frati erano cresciuti di numero e andavano acquistando una rilevanza sociale ed ecclesiale che prima non avevano. Inoltre, se non fosse stata già ben strutturata, difficilmente sarebbe stata approvata ufficialmente nel Concilio Lateranense IV da Innocenzo III.
- Nel 1219, in occasione della missione a Parigi, i frati recarono con sé una regola che Onorio III raccomandò ai vescovi locali come approvata: probabilmente a questo punto era già ulteriormente elaborata rispetto alla stesura del 1215.

² Francesco d'Assisi, *Testamento*, 14-15: *Fonti Francescane* (d'ora in poi “FF”), Edizioni Biblioteca Francescana, Padova 2004, 116.

- La critica storica ipotizza l'esistenza di quattro o cinque stesure intermedie prima della redazione definitiva.³

In questo processo redazionale, un ruolo pedagogico e legislativo decisivo fu svolto dai capitoli generali dei primi anni. Riunendo inizialmente la totalità dei membri della fraternità, essi rappresentavano il luogo privilegiato per l'ascolto della parola di Francesco e per la condivisione delle esperienze vissute, interpretate alla luce del Vangelo. Così i frati acquisivano una coscienza sempre più limpida della propria identità e missione, mentre la regola li aiutava a rispondere alla loro vocazione e a raggiungere il loro ideale di vita: man mano che l'ordine cresceva e le situazioni concrete di vita dei frati si sviluppavano e si specificavano, anche la regola attraversava lo stesso processo vitale.

1.3. Struttura e analisi del testo

L'analisi testuale della regola permette di individuarne la stratificazione interna, rivelando il passaggio da un'originaria semplicità a una successiva complessità normativa.

Gli inserimenti in forma negativa

Nelle prime fasi, i frati esprimevano la propria opzione evangelica attraverso una forma affermativa semplice e chiara. Successivamente, dinanzi alle inevitabili tensioni emerse dalla pratica quotidiana e dall'espansione dell'Ordine, si avvertì l'esigenza di inserire ammonimenti e proibizioni.⁴ Tali ammonizioni appartengono chiaramente a una fase redazionale posteriore e documentano lo sforzo di custodire l'ideale originario dalle insidie dei compromessi storici.

³ Vedi in particolare gli studi di D. Flood in *La genesi della Regola*, in *La nascita di un carisma. Una lettura della prima Regola di san Francesco*, a cura di D. Flood, W. van Dijk e T. Matura ("Presenza di san Francesco", 26), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1976, 27-52.

⁴ Ad esempio, "Si guardino i frati...": è questa un'espressione che ritorna più volte nella *Regola non bollata* (in nota d'ora in poi *Rnb*) e anche nella *Regola bollata* (in nota d'ora in poi *Rb*), per esempio al cap. II, 7 (FF 78).

Approfondimenti teorici e spiegazioni

Francesco e i suoi frati hanno cominciato facendo delle esperienze di vita evangelica: all'inizio in maniera incerta nei confronti del mondo circostante, e senza scavare in profondità le giustificazioni teoriche del loro progetto. Pian piano, da una parte il progetto che avevano in cuore e che veniva sempre più incarnato, dall'altra le reazioni della società, li hanno aiutati a rendersi consapevoli e ad approfondire la *forma di vita* abbracciata. Così nella regola non troviamo solo la *freschezza degli inizi*, ma anche *l'approfondimento teorico* del loro ideale e della loro vita concreta: com'è logico, questi approfondimenti sono posteriori rispetto al nucleo iniziale.

L'influsso del Concilio Lateranense IV

I frati sono stati influenzati anche dalla mentalità creata dal Concilio, cogliendo dalle sue decisioni ciò che poteva interessare la loro *forma di vita*, come per esempio: il riunirsi a capitolo e l'attenzione alla missione tra i Saraceni, l'insistenza sulla fede cattolica e il predicare in armonia con la Chiesa. Anche qui si coglie come c'è stata *un'influenza reciproca e dinamica* tra la vita dei frati e la *Chiesa*. Evidentemente questi influssi sulla regola sono posteriori al 1215.

1.4. Uno sviluppo aperto

La *Regola non bollata* era costituita in pratica da un collage di citazioni evangeliche, in cui i capitoli I e XIV erano il riflesso del primo *propositum vitae* presentato a Innocenzo III. Esse erano il risultato del confronto tra i frati, che mettevano in comunione le loro esperienze di vita evangelica: all'inizio tutti i membri della nuova fraternità erano coinvolti nelle scelte importanti. Successivamente ebbe un ruolo rilevante nell'arricchire il testo con citazioni bibliche anche Cesareo da Spira, frate esperto in Sacra Scrittura.⁵ Nel tempo, un ruolo importante fu svolto anche da fratelli canonisti e dal cardinale Ugolino, il futuro papa Gregorio IX, amico di Francesco e primo protettore dell'Ordine dei Frati Minori.⁶

Perciò, contro ogni interpretazione rigida e fondamentalista (espressa

⁵ Come si può vedere ad esempio al cap. VII della *Rnb*, 4-6 (FF 24).

⁶ Cfr. *Rb* XII, 3 (FF 108).

tra l'altro solo in epoca recente nell'ambito della lunga storia dell'interpretazione della regola francescana), non si può vedere una contrapposizione tra la *Regola non bollata* e quella *bollata*, come se la prima rispondesse allo spirito di Francesco, mentre la seconda sarebbe un compromesso dovuto all'influenza della curia papale, che annacquava la radicalità primitiva. Al contrario, la presenza dello spirito di Francesco è ben chiara anche nella *Regola Bollata*, come emerge dai passi in cui egli si coinvolge in prima persona, cosa di per sé estranea a un testo legislativo come una regola⁷. Nel suo *Testamento*, inoltre, Francesco stesso dà un'autenticazione autorevolissima alla regola definitiva, asserendone l'ispirazione⁸.

D'altra parte l'aver eliminato, in un testo che doveva essere formulato in termini giuridici, le numerose citazioni evangeliche della *Regola non bollata*, non era assolutamente una rinuncia all'ispirazione evangelica. Basta considerare l'*incipit* della *Regola bollata*: "La regola è la vita dei frati minori è questa, cioè osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo".⁹ Anche alla fine della regola è esplicito il richiamo al Vangelo: si può così affermare che essa risulta tutta compresa in questa grande inclusione, con il Vangelo all'inizio e alla fine. Perciò anche le citazioni evangeliche, che non compaiono nella *Regola bollata*, si può dire che siano riassunte tutte in questa prima espressione. A completamento di ciò, e a testimonianza della fedeltà creativa di Francesco alle indicazioni della Chiesa, anche l'obbedienza a questa è ugualmente esplicitata all'inizio e alla fine della regola.¹⁰

Il rapporto tra *Regola non bollata* e *Regola bollata* si può così descrivere come una discontinuità fisiologica nell'ambito di una continuità sostanziale¹¹. A dimostrazione di questa progressiva elaborazione della regola sta anche il *Testamento* di Francesco¹², dove egli scrive di voler modificare alcuni capitoli della *Regola non bollata*, anche se poi questo non entrò di fatto nella *Regola bollata*. Possiamo così guardare alla genesi della regola come un processo redazionale travagliato e fecondo,

7 Lo si può ben vedere ad esempio nel cap. VI, 4-6 (FF 90).

8 Versetti 29-31; 34-39 (FF 125-126; 127-130).

9 Francesco d'Assisi, *Rb* I, 1 (FF 75).

10 Francesco d'Assisi, *Rb* I, 2; XII, 3-4 (FF 76; 108-109).

11 Cfr. F. Accrocca, *Un cantiere aperto*, in P. Maranesi e F. Accrocca (a cura di), *La Regola di frate Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2012, p. 41.

12 Cfr. v. 24 (FF 127).

con quelle inquietudini tipiche della natura umana, che da una parte tende a un ideale altissimo, il Vangelo, dall'altra è ontologicamente fragile, come dimostra l'esistenza concreta.¹³ In questo senso, inquietudine e fatica sono garanzia dell'autenticità della *sequela Christi*, di cui è parte essenziale il mistero della croce, come testimoniato da tutta la vita di Francesco. Come esprime egregiamente Felice Accrocca, questa stessa inquietudine e fatica la incontriamo anche noi, quando desideriamo leggere, interpretare, e soprattutto vivere la regola francescana.¹⁴

1.5. In sintesi

La personalità e l'esperienza evangelica di Francesco sono al centro della formazione della regola. Egli offriva la modalità concreta di incarnare un ideale che al suo tempo era fortemente desiderato, ma solo vagamente percepito. L'adesione di numerosi compagni trasformò così un'intuizione originariamente personale in un'esperienza comunitaria e istituzionale. La regola quindi lungi dall'essere una forma imposta dall'esterno, esprimeva la vita dei frati, in quanto:

- possibilità di realizzare i loro desideri più profondi;
- progetto aperto, in costante fase di sviluppo;
- strumento pedagogico di iniziazione, formazione ed educazione permanente;
- descrizione delle linee essenziali del carisma;
- punto di riferimento nel dialogo tra i primi frati e i nuovi arrivati;
- consapevolezza di un'appartenenza a una forma di vita concreta.

In definitiva così si può affermare che la regola francescana è il ri-

¹³ Cfr. *Rnb* 11, (FF 36-37), ove abbondano le raccomandazioni a guardarsi da quei vizi che possono inficiare la vita fraterna, come la mormorazione e il giudizio. Cfr. anche la biografia scritta da M. Fusarelli, *Francesco d'Assisi. Una vita inquieta*, BUR, Milano 2024.

¹⁴ “Una fatica richiesta anche a noi, dalla quale nessuno può e deve esimerci, così come nessuno può esimerci dalla fatica di «stare» sui testi per comprenderli meglio, poiché la retta comprensione di un testo è condizione essenziale perché esso sia autenticamente vissuto” (F. Accrocca, *Un cantiere aperto*, op. cit., p. 56).

sultato del *circolo ermeneutico tra Vangelo e vita concreta*, il quale porta alla formazione della regola e al suo graduale sviluppo: *dal Vangelo vissuto alla stesura della regola*.

2. La Regola: custode dell'identità dei frati minori

Da quanto descritto si può vedere come la genesi della regola francescana sia un cammino accompagnato dal dono di Dio, che maturava progressivamente in Francesco e nei suoi fratelli. Vediamone ora brevemente l'essenza, guardando all'*incipit*, prima di esaminarne la dimensione fraterna.

2.1. L'orizzonte della regola: il primato di Dio e la vita come narrazione

Nel nome del Signore! Incomincia la vita dei frati minori. La Regola e vita dei frati minori è questa, cioè osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo, vivendo in obbedienza, senza nulla di proprio e in castità¹⁵.

Già dall'*incipit* della regola si può conoscere l'identità del frate minore. Tutta la regola può essere vista come uno sviluppo progressivo di esso, con una sapiente pedagogia, che conduce passo passo attraverso le varie dimensioni successive della vita francescana, descritte nei vari capitoli: dalla chiamata del Signore alla vita di preghiera, dalla considerazione del denaro al modo di lavorare, e così via.

L'*incipit* non è perciò un semplice preambolo formale, ma l'indicazione di un preciso orizzonte esistenziale. Dire "*nel nome del Signore*" potrebbe sembrare una formula, e invece racchiude il cuore dell'esperienza francescana, cioè il *primato assoluto di Dio*: si tratta di una vita radicata in Dio, offerta per il Signore e consumata con Lui.

"*Incomincia la vita*": è come una narrazione aperta, proprio come la *forma di vita* dei frati non è nata da uno schema astratto, ma ha preso corpo progressivamente all'interno di un fecondo circolo ermeneuti-

¹⁵ Rb I, 1 (FF 74-75).

co: tra la Parola di Dio, l'esperienza concreta di Francesco e dei suoi compagni, e la condivisione della loro esperienza durante i raduni e i capitoli.

2.2. Il nome come identità: frati minori

Il nome, nel carisma francescano, definisce l'essenza stessa dell'identità.

- *Frate*: nel panorama ecclesiale dell'epoca, dominato dalla figura del monaco, Francesco introduce una novità radicale. Il "tipo" del cristiano diventa "il fratello". Questa intuizione affonda le radici nel comando evangelico "*Voi siete tutti fratelli*"¹⁶; la fraternità è infatti il riflesso del mistero della comunione trinitaria, in una vita vissuta come puro dono di sé all'altro.
- *Minore*: questa parola s'inseriva con chiarezza nel contesto sociale del tempo, segnato dalle lotte tra *minores* e *maiores*. Francesco ribalta le gerarchie del potere e del prestigio: il cristiano diventa sempre più *alter Christus* nella misura in cui si fa ultimo, ponendosi al servizio degli altri. La radice teologica della minorità è perciò il mistero pasquale: l'atto di *consegnare la propria vita per amore di Dio e dei fratelli*.

Il nome dei frati minori è dunque radicato nell'essenza stessa del mistero cristiano, un dono che viene dall'Alto, ma che si veicola e si manifesta dal basso: è il mistero di comunione del Dio Uno e Trino, svelato dalla Pasqua di Gesù nella *kenosi* del suo percorso di morte e resurrezione.

2.3. Le tensioni ineliminabili dell'esistenza

Vivere questa identità comporta l'accettazione di alcune tensioni potenzialmente feconde, che interpellano la nostra maturità umana e spirituale. Ne esemplifico un paio, che mi sembrano attraversare tutta la vita fraterna: potremmo dire una in senso verticale e una in senso orizzontale, come le braccia della croce.

- *La tensione tra ideale e realtà*. Esiste uno scarto ineliminabile tra l'altezza della chiamata e la povertà della nostra risposta.

¹⁶ Mt 23, 8.

Questa tensione dialettica ci interpella a viverla con maturità, per non cedere agli estremi di uno spiritualismo disincarnato o di un rilassamento in una sorta d'immanentismo orizzontale; per non pretendere da noi stessi – e dagli altri – un rigore disumano, senza tuttavia edulcorare l'ideale.¹⁷

- *La tensione tra l'Io e il Noi.* È il delicato equilibrio tra la singola persona e la fraternità: come si articola il rapporto tra chi esercita l'autorità e decide, e chi accoglie queste decisioni? E ancora: fino a che punto siamo chiamati a camminare insieme e dove inizia lo spazio della legittima diversità? In sintesi: come impariamo a essere autenticamente fratelli?¹⁸

2.4. La circolarità tra regola e vita

La congiunzione “e” nell'espressione “*regola e vita*” esclude ogni logica di contrapposizione. C'è una circolarità vitale tra la norma e la realtà concreta, tra la lettera e lo spirito: l'interpretazione autentica della regola è affidata alla concretezza della vita; viceversa, l'interpretazione autentica della vita è custodita dalla regola. Così pure, l'interpretazione della “lettera” della regola è affidata allo “spirito”, senza riduzionismi¹⁹: senza la “lettera” si scade in uno spiritualismo senza punti fermi, ma senza lo spirito la “lettera” diventa legalismo esteriore che ingabbia la vita evangelica in formule astratte. In sintesi, la “lettera” è veicolo necessario di uno spirito che è più grande di essa.

2.5. Il Vangelo e i consigli evangelici: un cammino pasquale

“*Osservare il santo Vangelo*” significa abbracciare la Parola di sempre, valida per ogni uomo, in ogni tempo e in ogni luogo. Il primato del Vangelo diventa *segno di comunione* in una fratellanza universale, che non esclude

17 Cfr. gli autorevoli studi di L. M. Rulla al riguardo, ad esempio in *Antropologia della vocazione cristiana. Vol. I. Basi interdisciplinari*, EDB, Bologna 1997.

18 Vedi lo studio interessante sulla vita di gruppo d'illustri autori di psicologia sociale, che ha evidenti paralleli nella vita della fraternità: W.G. Bennis e H.A. Shepard, *A Theory of Group Development*, in “Human Relations”, 1956, 415-437.

19 Analogamente d'altra parte a come avviene per la Sacra Scrittura.

nessuno. I frati la realizzano *nel servizio* a ogni uomo e ogni comunità umana, testimoniando la paradossale “ricchezza della povertà”: più scelgono di “stare in basso”, più sperimentano e annunciano il “Dio vicino”.

In questo quadro, i consigli evangelici di *obbedienza, povertà e castità* sono strumenti al servizio del Vangelo: in essi è presente il passaggio pasquale dalla morte alla resurrezione, vissuto insieme ai fratelli. La rinuncia a sé stessi e alla propria volontà egocentrica, per aderire alla volontà del Padre, apre la via al disegno d’amore di Dio sulla propria vita²⁰. Custodire il cuore dal possesso affettivo ed egoistico sugli altri, permette all’animo di assimilare i sentimenti stessi di Cristo²¹. Il *senza nulla di proprio* porta a spogliarsi di ogni avere e di ogni pretesa di controllo sui beni fisici e spirituali di questo mondo, per diventare eredi del Regno e autentici custodi dell’universo²². Attraverso i voti così, il frate minore muore all’uomo vecchio per risorgere nella libertà dello Spirito, rendendo visibile la novità del Regno presente già qui e ora.

3. “Ciascuno manifesti all’altro con sicurezza le sue necessità”

Vediamo ora brevemente alcuni passi della regola che meglio ne esprimono la dimensione fraterna. È impossibile presentarne in queste pagine tutta la ricchezza. Scegliamo qui di esaminare i due capitoli della *Regola bollata* che più ne trattano, per darne una prima esposizione, senza alcuna pretesa di esaustività.

3.1. Il pilastro della minorità: la bellezza della vita francescana

E ovunque sono e si incontreranno i frati, si mostrino tra loro familiari l’uno con l’altro. E ciascuno manifesti all’altro con sicurezza le sue necessità, poiché se la madre nutre e ama il suo figlio carnale, quanto più premurosamente uno deve amare e nutrire il suo fratello spirituale? E se qualcuno di essi cadrà malato, gli altri frati lo devono servire così come vorrebbero essere serviti essi stessi.²³

²⁰ Cfr. ad esempio Lc 14, 26-27. 33.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*; cfr. anche le “beatitudini” evangeliche.

²³ Rb VI, 7-9 (FF 90-91). Cfr. Rnb IX, 10-11 e X, 1-2 (FF 32 e 34).

a. Con passo leggero²⁴: fraternità e povertà

Per san Francesco povertà e fraternità sono strettamente legate, si può dire interdipendenti²⁵: esse costituiscono i tratti distintivi dell'identità francescana, intimamente legata all'umiltà del Figlio di Dio. Entrambe sgorgano dal credere e sentire Dio come Padre, che provvede ai suoi figli con amore e li costituisce come fratelli: sono tali proprio perché Lui è Padre di tutti.

La parola "fraternità" è legata al termine *frater*. Al tempo di san Francesco intendeva dire semplicemente fratello, cioè fratello di tutti. L'appellativo frate era certamente una novità nel panorama ecclesiale del '200. Esso viene dal riconoscersi tutti i figli di un unico Padre e perciò fratelli. La conseguenza è quell'essere un cuor solo e un'anima sola, che era caratteristico della prima comunità cristiana²⁶, e rispondeva alla preghiera di Gesù "perché tutti siano una cosa sola".²⁷

San Francesco non pensava a una struttura rigida, ma a una fraternità di "pellegrini e forestieri".²⁸ L'invito a vivere "senza nulla di proprio" nasce da una sete di libertà: spogliarsi delle cose permette di accogliere l'altro, così che la povertà diventa "culla" alla fraternità. In quest'orizzonte le relazioni si fondano sulla concretezza della condivisione, sul dono sincero di ciò che si è e si ha, su una fiducia reciproca che abbatte ogni difesa. Si può dire che *solo chi è povero (soprattutto di sé) sa essere fratello*. Vale qui la pena di citare un passo di K. Esser:

24 Cfr. l'espressione di S. Chiara a S. Agnese di Praga nella sua *Seconda lettera*, 12 (FF 2875).

25 Cfr. *Rb* VI, 1-9, come sopra (FF 90-92).

26 Cfr. *At* 4,32.

27 Cfr. *Gv* 17, 21-26. A conferma di quanto avveniva, uno dei primi testimoni non francescani, Giacomo da Vitry, così descrive la prima fraternità: "Molte persone, d'ambo i sessi, ricchi e laici, lasciata ogni cosa per Cristo, fuggivano il mondo. Si chiamavano frati minori e sorelle minori ... Costoro vivono secondo la forma della Chiesa primitiva, della quale è scritto: «la moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola» ... Gli uomini di questa «religione» con notevole vantaggio convengono una volta l'anno nel luogo stabilito per rallegrarsi nel Signore e mangiare insieme. Qui, avvalendosi del consiglio di persone esperte, formulano e promulgano le loro leggi sante e confermate dal signor papa" (*Lettera scritta nell'ottobre 1216, da Genova*, 8-9. 11; FF 2205-2206. 2008).

28 *Rb* VI, 2; FF 90.

Francesco rivolge l'attenzione ai suoi figli, che a gruppi vanno pellegrinando sulla terra senza patria, senza fissa dimora. Ovunque si trovino o si incontrino essi dovranno sempre comportarsi come fratelli di una stessa famiglia. È commovente! Troveranno la loro casa nell'amore reciproco. L'amore fraterno sempre e ovunque sarà per loro casa, patria e convento. Il paragone con l'amore di una madre che deve essere addirittura superato da quello vicendevole dei frati, non potrebbe essere più significativo. I frati minori, senza patria e senza tetto, avranno conforto e difese in questo amore più che materno.²⁹

b. Fratelli spirituali: amore materno e servizio

Nelle prime comunità francescane, l'amore tra i fratelli assume una sfumatura speciale, che Francesco stesso definisce "materna". È un affetto caloroso, accogliente e profondamente concreto, capace di intuire e rispondere ai bisogni reali dell'altro. Francesco esprime con semplicità il suo ideale di fraternità, centrato sulla dimensione umana: amare e nutrire, curare e farsi prossimo, servirsi vicendevolmente.

Questa reciprocità trova la sua massima espressione in due gesti particolari: la cura dei malati e l'offerta del perdono. Entrambi richiedono umiltà e disponibilità del cuore. Amore speciale è quello nei confronti dei malati³⁰. Così, persino la sofferenza e la malattia perdono il loro volto puramente doloroso per trasformarsi in occasioni preziose di crescita interiore e di servizio disinteressato, dove ci si scopre fragili e amati.

A proposito dell'essere "fratelli nello Spirito", ascoltiamo poi quanto scrive T. Matura:

29 K. Esser, ed E. Grau, *Documenti di vita francescana*, ("Presenza di san Francesco", 21), Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1980, p. 126. Cfr. anche A. Boni: "Chi è nella povertà e portato a cercare collaborazione con gli altri per risolvere i propri problemi, mentre chi è ricco crea muri di protezione alla propria ricchezza. La povertà unisce, la ricchezza divide ed emargina. ... La fraternità è un dono che si offre e si accetta nella povertà dei figli di Dio, perché chi non è povero e umile non è capace del dono di se stesso ... I figli di Dio si ritrovano insieme alla mensa del Signore per donare e per ricevere affetto e pane" (*Fraternità*, in *Dizionario Francescano*, Edizioni Messaggero Padova, 1983, col. 622-623).

30 Cfr. anche *Rnb* 10,1; *FF* 34.

La fraternità evangelica è la vera ragione e il punto di forza dell'amore reciproco. La fraternità francescana vuole essere una manifestazione visibile, una specie di sacramento della nuova dimensione dell'uomo al quale Dio ha dato, in Gesù, la capacità di amare tutti gli uomini. I legami che uniscono tra di loro i fratelli di una comunità evangelica non sono inizialmente spontanei, come nella coppia umana. È a causa del regno di Dio che essi si sono uniti in gruppi per amarsi. Vogliono così manifestare in maniera concreta ciò che è la vocazione prima della Chiesa, essere una comunione d'amore. Perché una tale comunione si crei ogni giorno è necessaria la fede nel Cristo e l'amore dello Spirito Santo. Proprio perché il Signore ci ha amati sino alla fine, perché ha dichiarato che il segno attraverso il quale si riconoscono i suoi discepoli è l'amore reciproco, perché ha effuso su di noi il suo Spirito che ci rivela l'amore di Dio e ci introduce nella sua comunione, un simile amore non è soltanto un'esigenza, ma anche una possibilità reale.³¹

Lo stesso annuncio del Vangelo è caratterizzato da questa carità fraterna per tutti: essere fratelli in Cristo ha una evidente *forza di evangelizzazione*. I frati infatti, vivendo la parola di Dio, si ritrovavano poi a condividere le loro esperienze di vita, così che si realizzava un duplice movimento: uno di carità e di comunione all'interno, uno di annuncio evangelico e di missione. Da questa duplice dimensione deriva tutto l'impegno di carità e di solidarietà sociale di Francesco e di tutta la famiglia francescana nei secoli.

3.2. Lo stile del dialogo

I frati, che sono ministri e servi degli altri frati, visitino e ammoniscano i loro fratelli e li correggano con umiltà e carità, non comandando ad essi niente che sia contro la loro anima e la nostra Regola. I frati poi, che sono sudditi, si ricordino che per Dio hanno rinnegato la propria volontà. Perciò comando loro fermamente di obbedire ai

³¹ T. Matura, *Il progetto evangelico di Francesco d'Assisi*, Cittadella, Assisi 1979, pp. 111-112.

loro ministri in tutte quelle cose che hanno promesso al Signore di osservare e non sono contrarie all'anima e alla nostra Regola.

E dovunque ci sono dei frati che si rendano conto e riconoscano di non poter osservare la Regola secondo lo Spirito, debbano e possano ricorrere ai loro ministri. I ministri, poi, li accolgano con carità e benevolenza e usino nei loro confronti tanta familiarità, che quelli possano parlare con loro e fare come i padroni con i loro servi; infatti, così deve essere, che i ministri siano i servi di tutti i frati.³²

Il capitolo X della regola è essenziale per capire i rapporti tra fratelli nella vita francescana. Essi costituiscono una novità nel panorama sociale e religioso, per il puntare al servizio reciproco e all'obbedienza vicendevole. Si può vedere come la fraternità prevalga sull'istituzione e l'essere fratelli è la dimensione fondamentale, anche per san Francesco stesso, che non si attribuirà mai il titolo di padre o di guida.³³

Scrivono Fusarelli in un interessante testo sul senso della regola per l'oggi:

In questo capitolo andiamo al centro dell'esperienza spirituale cristiana propria di frate Francesco, il quale ha scoperto il dono dei fratelli e ha imparato che questa è una ricchezza grande e fragile nello stesso tempo. Per questo ha bisogno di un legame che non lasci al vento delle emozioni. Il singolo fratello consegna ai fratelli se stesso, non solo una parte della sua vita. In questa appartenenza troverà lo spazio per vivere secondo il Vangelo. Il dono dei fratelli va dunque custodito tramite la presenza e l'azione di un altro, che non lasci soli. Ecco allora la presenza e l'azione viva dello spirito del Signore al quale l'Assisiense si rivolge.³⁴

³² *Rb* X, 1-6 (*FF* 100-102).

³³ Cfr. *Rnb* VI, 3 (*FF* 23). Il capitolo X della *Rb* risulta dalla rielaborazione della *Rnb*: nell'ordine si attinge ai capitoli IV, 1-3; VI, 1-2; XVII, 9; VIII, 1-2; XI, 8; XVII, 14. 16; XXII, 29; XVII, 15; XXII, 1; XVI, 12. 21. Il materiale disperso in diversi posti della *Rnb* confluisce così in questo capitolo trovando una conferma: in sostanza la *Rb* mantiene la visione delle relazioni fraterne e la concezione del rapporto con l'autorità presente nella *Rnb*.

³⁴ M. Fusarelli, *Piena di vita. La Regola di San Francesco oggi*, San Paolo, Milano 2023, p. 88.

Nei *versetti* 1-6 si ritrovano i capitoli IV e VI della *Regola non bollata*, dedicati alla vita fraterna e ai rapporti fra i ministri e i sudditi: ivi si parla anche della correzione reciproca, secondo un ideale di fraternità basato sulla mutua carità³⁵.

I *versetti* 1-3 presentano le relazioni tra ministri³⁶ e sudditi, con un accento sulla loro responsabilità. I ministri sono “servi” che visitano e ammoniscono i frati, e li correggono con umiltà e carità: questo è il loro compito, che ha dei limiti ben precisi “non comandando ad essi niente che sia contro la loro anima e la nostra regola” (v. 1).

Gli altri frati da parte loro sono chiamati a rammentare la consegna che hanno fatto a Dio stesso di sé. È da questa consegna che nasce l’obbedienza ai ministri in un processo di responsabilità e di autonomia³⁷.

Si evince così una relazione essenzialmente tra fratelli, ministri o sudditi che siano, in una concezione dell’obbedienza dialettica e circolare. Essa trova la sua conferma nella fiducia con cui i frati sono chiamati a ricorrere ai loro ministri quando sono nelle difficoltà. E da parte dei ministri è richiesta la capacità di mostrarsi veri servitori dei fratelli nell’accoglierli con carità, benignità e misericordia. È quella regola d’oro menzionata anche in *Rnb* VI, 2: “Il ministro poi procuri di provvedere ad essi, così come egli stesso vorrebbe si facesse per lui, se si trovasse in un caso simile” (*FF* 22). La vita fraterna è perciò il criterio fondamentale per interpretare i rapporti tra superiori e sudditi, così come nel Vangelo.

Sulla stessa linea è anche *Rnb* VII (“Della penitenza da imporre ai frati che peccano”), ove si parla delle colpe pubbliche e gravi dei frati, dando indicazioni al ministro e ai frati stessi. Significativo è l’ultimo versetto: “E devono guardarsi dall’adirarsi e turbarsi per il peccato di

³⁵ I capp. IV-V-VI della *Rnb* trattano del rapporto dei ministri con i frati, secondo uno stile di correzione fraterna, tra fratelli e anche con i ministri, in linea con *Mt* 18, 15-17. Scrive Accrocca: “I legami di carità e di mutua comprensione dovevano dominare nei rapporti interpersonali non solo in dimensione orizzontale, ma anche verticale, cioè tra i ministri e gli altri frati” (*La regola...*, op. cit., p. 25). Anche *Rnb* XI tratta dei rapporti fraterni, basati sull’amore gratuito e l’accoglienza reciproca (“Che i frati non facciano ingiuria né detrazione, ma si amino scambievolmente”: cfr. nota 13).-

³⁶ Nella terminologia di san Francesco sono i superiori maggiori.

³⁷ Confronta le varie forme di obbedienza messe in luce da Maranesi: *La regola...*, op. cit., pp. 523-524.

qualcuno, perché l'ira e il turbamento impediscono la carità in sé e negli altri" (FF 95). Come in *Rb* X, anche qui la carità, che viene da Dio, è il movente vero della correzione³⁸. In sintesi c'è attenzione sia alla persona del peccatore, cui usare misericordia, "secondo Dio"³⁹, sia alla realtà oggettiva della correzione, che a volte è necessaria.⁴⁰

a. L'obbedienza come imitazione: ascolto e libertà

I versetti 4-6 sono uno dei pochi passi che ha maggior sviluppo nella *Regola bollata* rispetto alla *Regola non bollata*: evidentemente Francesco riteneva il dialogo un mezzo potente per curare la fraternità tra i frati, un dialogo che implica un profondo rispetto e fiducia reciproca. "Possano parlare con loro" (v. 5): quanta sapienza in queste poche parole, tese a un'apertura del cuore in spirito di comunione; e dalla parte dei ministri quanto invito all'ascolto profondo e fraterno. Non è questo che stronca alla base ogni tentativo di dominare l'altro e di uso inappropriato o abuso del potere? D'altra parte "debbano e possano ricorrere" (v. 4) indica la ricerca attiva del dialogo, non solo a conforto della persona ma anche per un suo impegno preciso: il che implica manifestare se stessi, anche con i propri limiti e debolezze, fiduciosi nell'aiuto che riceveranno, nella ricerca soprattutto di luce e forza per compiere con amore la volontà di Dio.

Così, mentre spesso la parola "obbedienza" spaventa l'uomo contemporaneo, nella spiritualità francescana essa riacquista il suo signifi-

³⁸ Cfr. *Rnb* V, 7 (FF 18), e anche l'*Ammonizione* XI (FF 160), che collega questo concetto al *sine proprio* e alla carità.

³⁹ In *Rnb* V, 6 (FF 17) è interessante l'unione che Francesco fa tra gli aspetti giuridici e quelli spirituali: "secondo Dio".

⁴⁰ Scrive Cesare Vaiani: "In contesti di difficoltà relazionali emerge dunque la misericordia come l'unica vera indicazione importante, che manifesta nel comportamento del discepolo le qualità del maestro" (in P. Maranesi e F. Accrocca, *La regola...*, op. cit., p. 421). E ancora: "Emerge anche in questo testo quel primato dell'individuo, quella attenzione alla persona che caratterizza la sensibilità francescana e che si coniuga con la dimensione fraterna, che non è mai un livellamento uniformante delle singolarità o una perdita dell'iniziativa personale." (*ivi*, p. 424). In questo stesso contesto di penitenza è interessante la confessione reciproca tra i frati, in assenza di un sacerdote, secondo il dettato di *Gc* 5,16 (cfr. *Rnb* XX, 3-4: FF 53).

cato più vero: l'ascolto amorevole. L'obbedienza ai ministri e alla fraternità nasce dal desiderio profondo di imitare Cristo, che si è fatto povero e servo per amore nostro, ed è custodia della carità. Questa si manifesta soprattutto quando la via si fa stretta: amare e obbedire anche a chi ci sembra ostacolare il nostro cammino è il culmine della libertà evangelica. Nel discernimento quotidiano tra il bene comandato e il bene personale, il criterio ultimo e definitivo resta sempre e solo l'amore.⁴¹

3.3. La dimensione ascetica

Ammonisco poi ed esorto nel Signore Gesù Cristo, che si guardino i frati da ogni superbia, vana gloria, invidia, avarizia, cura e preoccupazione di questo mondo, dalla detrazione e dalla morazione.⁴²

Nei *versetti* 7-12 il tono è più esortativo e di ammonizione, nella contrapposizione tra lo spirito della carne e lo Spirito del Signore: si esortano i frati a uno stile di vita che permette il vivere da fratelli. In questo modo possiamo considerare i *versetti* 1-6 come il progetto di vita fraterna mentre i *versetti* 7-12 come le condizioni personali per vivere questo progetto: l'allontanamento dai vizi, con particolare cautela nei confronti dell'esteriorità e dell'apparire, del primeggiare e del mettersi al centro.⁴³

Qui san Francesco esprime delle tentazioni subdole, dalle quali nelle sue *Ammonizioni* non si stanca di mettere in guardia i frati. Dalle stesse *Ammonizioni* è evidente la dimensione fraterna che egli vuole custodire, e come la tentazione sia in realtà un minare proprio il rapporto tra i fratelli.⁴⁴

⁴¹ Cfr. l'*Ammonizione* III (FF 148-151) di san Francesco sull'obbedienza perfetta.

⁴² Rb X, 7; FF 103.

⁴³ Con una vena di attenzione al pericolo che lo studio e il sapere possono incarnare, se sono posti al servizio di sé e non di Dio e dei fratelli (cfr. v. 8).

⁴⁴ Cfr. *Ammonizione* IV, VII, VIII, XIV, XVII, XX, XXII, XXIV, XXV (FF da 152 a 175). Sono i peccati più gravi anche nella Bibbia.

3.4. L'amore senza limiti per i fratelli

E quelli che non sanno leggere, non si preoccupino di imparare; ma facciano attenzione che sopra ogni cosa devono desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione, di pregarlo sempre con cuore puro e di avere umiltà, pazienza nella persecuzione e nell'infermità, e di amare quelli che ci perseguitano e ci riprendono e ci accusano, poiché dice il Signore: «Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano e vi calunniano; beati quelli che soffrono persecuzione a causa della giustizia, poiché di essi è il regno dei cieli. E chi persevererà sino alla fine, questi sarà salvo».⁴⁵

Il frate minore mira soprattutto a custodire “*lo Spirito del Signore e la sua santa operazione*”: è questa la sua tensione suprema, che gli consente di avere umiltà e pazienza nell'affrontare ogni difficoltà della vita e anche le eventuali persecuzioni, come mostra bene il racconto di san Francesco stesso “*Della vera e perfetta letizia*” (FF 278). Ed è questo il paradosso della fraternità autentica: che essa non cessa di essere vissuta dal frate come tale anche quando viene negata da chi ha di fronte. È come dire che solo nella luce della Pasqua è possibile la comunione fraterna: solo passando per l'esperienza del Crocifisso Risorto è possibile essere fratelli. Solo così infatti si può continuare a essere fratelli anche di fronte a chi di fatto non si dimostra tale.

Qui è il culmine dell'amore per i fratelli, sulla parola e sull'esempio di Cristo: l'amore per chi ci fa del male porta a scoprire in lui un benefattore, e l'arma del perdono è proprio quella che conquista all'amore di Dio. È qui la fonte della pace francescana che riconcilia discordie, conflitti e guerre.⁴⁶

4. Una profezia per l'oggi

La spiritualità francescana è una provocazione per il presente. La vita fraterna esige fede, dialogo autentico e un costante impegno sociale

⁴⁵ Rb X, 8-12 (FF 104).

⁴⁶ Cfr. Rnb VII, 14-15; XVI, 10-19; XXII, 3-4; e anche la *Lettera a un ministro*, 2-10 (FF 26, 45, 56, 234-235).

per promuovere la pace e la giustizia in una società spesso frammentata. Questa vocazione s'incarna nei gesti più semplici della quotidianità: nel modo di pregare insieme, nella condivisione del pane, nella cura del fratello e nel rispetto profondo per ogni creatura, come ricorda il *Cantico di frate sole*⁴⁷. Vivendo l'unità nella diversità, la comunità dei frati si trasforma in una profezia, un piccolo anticipo del Regno di Dio che testimonia al mondo che la pace e la riconciliazione sono strade possibili. Vediamo in breve alcune esigenze essenziali e irrinunciabili.

4.1. Per un'antropologia della fraternità

La vita fraterna è un cammino che s'incarna nella cura quotidiana dei *valori umani e cristiani*: esiste un legame indissolubile tra la qualità delle relazioni umane e l'esperienza di fede.

- In quest'orizzonte si è chiamati a coltivare la *dimensione umana* attraverso il dialogo e la comunione profonda, la familiarità e l'amicizia reciproca, la cortesia e la trasparenza, la giustizia e una costante letizia nel servizio.
- Sono queste le realtà che rendono la fraternità il *luogo privilegiato dell'incontro con Dio*. La dimensione spirituale si traduce allora in una visibilità concreta, così che le nostre comunità rendono evidente e credibile la vita evangelica.
- A questo scopo sono necessarie *custodia e discernimento*, per vigilare con sollecitudine su tutto ciò che può compromettere la vita fraterna, e al contempo incoraggiare e sostenere strutturalmente ciò che la favorisce.

4.2. Un'identità condivisa

Il fatto che l'identità costitutiva dell'Ordine dei Frati Minori risieda nel suo essere, anzitutto, *una fraternità*, richiede il superamento di ogni logica di potere a favore di una comunione circolare.

⁴⁷ FF 263.

- Perciò si è chiamati a vivere *un'uguaglianza radicale*, per cui tutti i frati godono della medesima dignità, al di là di ruoli, uffici o dell'ordinazione sacra.
- Si vuole avere *cura della fragilità*, nella *speciale sollecitudine per i frati infermi e anziani*, come membra preziose della fraternità e in testimonianza grata del loro dono gratuito di una vita.
- In quest'ottica fraterna, *il servizio dell'autorità*, in particolare la visita dei ministri ai fratelli è un *momento di grazia*, finalizzato alla crescita, al discernimento comune e al rinvigorimento dei legami fraterni.

4.3. La missione “a due a due”

Infine, la missione nel mondo è il frutto maturo della *vita condivisa nello Spirito*.

- La testimonianza di una vita fraterna autentica costituisce la *prima e fondamentale forma di evangelizzazione*, poiché il mondo crede all'annuncio cristiano se vede la comunione vissuta.
- La concordia vissuta all'interno si tradurrà poi in una *collaborazione con tutti i membri della famiglia francescana* (fratelli di altre obbedienze, suore, laici dell'Ordine Francescano Secolare e della Gioventù Francescana), tutti custodi di un unico carisma che si esprime a più voci.
- Coltivare la trasparenza e la solidarietà reciproca all'interno e tra i diversi rami della famiglia francescana, costituisce la premessa per offrire alla Chiesa e al mondo *la profezia di una comunione universale*, “disarmata e disarmante” nei confronti di ogni logica della contrapposizione e del conflitto.

Fra Alessandro PARTINI, OFM

SOMMARIO

La *regola francescana* ha attraversato un lungo percorso, dalla prima approvazione a voce da parte di Innocenzo III fino alla stesura definitiva del 1223. Il suo sviluppo nel tempo, maturato nella *comunione fraterna*, rende conto di un'identità fondata sul primato dell'esperienza viva del Dio di Gesù Cristo, che s'incarna in relazioni interpersonali vissute come “*dal basso*”, nella scelta esplicita della minorità. In quest'orizzonte di fondo la vita francescana trova la sua origine e il suo significato in una carità che si fa *prossimità* anzitutto all'interno della fraternità, soprattutto verso coloro che, per malattia o limiti di vario tipo, hanno più bisogno dell'attenzione dei fratelli. Il *dialogo costante*, espressione del servizio reciproco, diventa allora segno e strumento di una diffusione più ampia del carisma, che arricchisce la Chiesa tutta e inonda il mondo.

ABSTRACT

The *Franciscan Rule* underwent a long journey, from its initial verbal approval by Innocent III to its final drafting in 1223. Its development over time, matured within fraternal communion, reflects an identity founded on the primacy of the living experience of the God of Jesus Christ, which is embodied in interpersonal relationships lived, as it were, “*from below*”, through the explicit choice of *minoritas* (minority). Within this fundamental horizon, Franciscan life finds its origin and meaning in a charity that becomes *closeness* first and foremost within the fraternity, especially towards those who, due to illness or limitations of various kinds, are most in need of their brothers' attention. *Constant dialogue*, as an expression of mutual service, thus becomes a sign and instrument for a broader dissemination of the charism, enriching the entire Church and flooding the world.

La preghiera di Francesco d'Assisi

Un cammino verso l'alterità

Introduzione

La preghiera occupa un posto privilegiato nell'esperienza di Francesco d'Assisi, poiché costituisce il luogo teologico nel quale prende forma la sua visione di Dio, dell'uomo e del mondo. Attraverso le sue diverse espressioni, essa testimonia un dinamismo di progressiva trasformazione che attraversa l'intera vicenda del Poverello¹. Letto nel suo insieme, il corpus delle preghiere francescane rivela infatti un costante processo di decentramento dell'io e di apertura alla relazione. In questa prospettiva, l'alterità emerge non come un semplice motivo spirituale, ma come il principio unificatore di un percorso che conduce dall'autoreferenzialità alla comunione e dalla logica del possesso a quella del dono.

Il dialogo con Dio non nasce dall'applicazione di un metodo né dalla ricerca di particolari tecniche spirituali. Esso scaturisce dall'iniziativa divina, che irrompe nella sua esistenza e lo invita a riconsiderare radicalmente il proprio modo di abitare il mondo. Prima di essere parola dell'uomo rivolta a Dio, essa è accoglienza di una parola che lo precede e lo interpella. Da qui deriva anche il suo carattere profondamente contemplativo. Francesco infatti non si pone davanti a Dio come colui che pretende di possederne il mistero o di ridurlo alle proprie categorie. La sua vita di orazione è segnata da un atteggiamento di ascolto, di stupore

¹ Nell'ultima edizione critica degli *Scritti*, la sezione intitolata *Laudi e preghiere* raccoglie anzitutto i testi che appartengono propriamente a questo tipo di genere letterario, ma include anche alcune composizioni che vi rientrano in senso più ampio, come il *Saluto alle virtù* (*SalVirt*), il *Saluto alla beata Vergine Maria* (*SalBVM*) e l'esortazione poetica rivolta alle sorelle di San Damiano (*AudPov*). A questo corpus possono essere inoltre accostate alcune preghiere di particolare rilievo conservate all'interno di scritti appartenenti ad altri generi letterari, quali il *Testamento* (*Test*) e la *Lettera a tutto l'Ordine* (*EpOrd*). Per la classificazione e la numerazione dei testi si segue l'edizione critica: FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, critiche edidit C. Paolazzi, Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, Roma 2009, 23-127.

e di disponibilità. Dio non viene assimilato all'orizzonte dell'uomo; è l'uomo che viene progressivamente introdotto nell'orizzonte di Dio. In questo movimento si radica quella minorità che costituisce uno degli elementi più originali della spiritualità francescana.

Il rapporto con Dio coinvolge inoltre l'intera persona. Esso non riguarda soltanto l'intelligenza o l'affettività, ma investe il modo di pensare, di desiderare, di scegliere e di vivere le relazioni. Nei testi non esiste separazione tra contemplazione e vita, tra esperienza interiore e concretezza dell'esistenza. La preghiera, dunque, accompagna il cammino, plasma le scelte, trasforma lo sguardo e orienta l'agire. Più che un'attività circoscritta a tempi e luoghi determinati, essa si configura come una forma di vita².

1. Itinerario

Le preghiere, pur nate in contesti differenti della vicenda umana e spirituale di frate Francesco, possono essere lette come tappe di un unico itinerario interiore. Considerate nel loro insieme, esse delineano un processo progressivo di trasformazione, nel quale l'orante viene gradualmente decentrato da sé e introdotto in una relazione sempre più profonda con Dio, con Cristo, con gli altri e con il creato. Non si tratta di un percorso rigidamente lineare né di una mera successione tematica; ciascun testo rappresenta piuttosto una soglia spirituale che apre a una forma sempre nuova di alterità.

a. Alla ricerca del senso della vita (*O alto e glorioso Dio* – San Damiano)

Questa *Preghiera (PrCroc)* appartiene agli inizi della conversione di Francesco e nasce nel contesto dell'incontro con il Crocifisso di San Damiano (1204-1206)³. Pur avendo già sperimentato l'inconsistenza dei

² “E se non sanno di lettere, non si preoccupino di apprenderele, ma attendano a ciò che devono desiderare sopra ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e le sue opere, per pregare sempre con cuore puro e avere umiltà, pazienza nelle persecuzioni e nelle infermità” (RegB 10, 8-9).

³ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 35.

propri progetti, egli non ha ancora compreso pienamente la chiamata ricevuta⁴. Per questo il centro del testo è l'invocazione: "Illumina le tenebre del mio cuore". La richiesta non riguarda beni materiali o favori spirituali, ma il dono del discernimento, affinché l'intera esistenza possa essere orientata secondo la volontà di Dio.

L'invocazione davanti al Crocifisso segna una svolta decisiva nel cammino di Francesco. La richiesta di luce nasce dal riconoscimento dell'insufficienza del proprio sguardo e dall'apertura a una verità che proviene da Dio. La conversione prende forma proprio in questo passaggio: l'io rinuncia a porsi come criterio ultimo della propria esistenza e si dispone ad accogliere la volontà dell'Altro.

Qui scaturisce la prima forma di alterità che attraverserà l'intero itinerario della sua preghiera: l'abbandono progressivo dell'io come centro e misura della propria vita per lasciarsi guidare dalla luce e dalla parola di Dio.

b. Il Signore crocifisso ed eucaristico al centro della fede (*Test-4*)

La *Pregghiera Ti adoriamo* occupa un posto peculiare all'interno degli Scritti di Francesco. Il testo è conservato nel *Testamento*, dove il Santo, ripercorrendo le tappe iniziali della propria conversione, richiama il periodo in cui frequentava assiduamente le chiese e vi sostava in preghiera⁵. Pur derivando da una formula liturgica già nota, il testo assume nella sua rielaborazione una fisionomia propriamente francescana⁶.

4 Per ulteriori approfondimenti sull'interpretazione e sul significato di questa preghiera, si rimanda a K. ESSER, «Das Gebet des hl. Franziskus vor dem Kreuzbild in San Damiano», in *Franziskanische Studien* 34 (1952) 1-11; Id., *Studien zu den Opuscula des heiligen Franziskus von Assisi*, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl 1973, 79-89; I. RODRÍGUEZ, «La primera oración de san Francisco», in *Naturaleza y Gracia* 29 (1982) 7-39; O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, «Simplicidad y complejidad de la oración: san Francisco», in *Selecciones de Franciscanismo* 16 (1987) 59-64; M. CONTI, «La preghiera davanti al Crocifisso», in *Vita Minorum* 71 (2000) 388-394; D. SCHIOPPETTO, *Da San Damiano alla Verna: la preghiera di san Francesco al Crocifisso*, in *Vita Minorum* 75 (2004) 229-256; C. PAOLAZZI, «Francesco alla ricerca di Dio: La "Preghiera davanti al Crocifisso"», in *Pregghiera e vita*, Firenze 2007, 89-104.

5 FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 395.

6 Cfr. L. LEHMANN, «Adoración universal. La oración "Te adoramos" del

Il nucleo del testo è costituito da due atteggiamenti complementari: l'adorazione e la benedizione. Francesco si rivolge direttamente al "Signore Gesù Cristo", riconoscendolo come il Signore glorioso che ha redento il mondo mediante la croce. L'adorazione non nasce da una richiesta o da un bisogno particolare, ma dal riconoscimento della sua presenza e della sua signoria. Allo stesso tempo, l'ampliamento della formula tradizionale mediante il riferimento a "tutte le tue chiese che sono nel mondo intero" colloca tale riconoscimento all'interno dello spazio ecclesiale. Cristo non è contemplato soltanto nell'evento passato della croce, ma anche nella sua presenza viva nelle chiese sparse nel mondo. La memoria della redenzione e la presenza sacramentale convergono così in un unico atto di fede⁷.

Il plurale di «adoriamo» e «benediciamo» sottrae la preghiera a ogni dimensione intimistica e la colloca nell'orizzonte ecclesiale della fede. Attorno a Cristo crocifisso ed eucaristico, l'io è chiamato a trascendere sé stesso per partecipare al mistero della salvezza. L'alterità si esprime così in una forma propriamente cristologica ed ecclesiale.

c. Dio al centro della vita (*Esortazione alla lode di Dio*)

L'*Esortazione alla lode di Dio* (*ExbLD*) appartiene al gruppo degli scritti nei quali Francesco invita i fedeli a riconoscere la signoria di Dio attraverso la lode e il rendimento di grazie (1212-1215)⁸. Il testo assume la forma di un appello rivolto a tutti gli uomini affinché rendano gloria al Signore e gli restituiscano ogni bene ricevuto. La preghiera non nasce più dalla ricerca personale di un orientamento, ma dalla consapevolezza che Dio occupa il centro della storia e della vita⁹.

Testamento de San Francisco», in *Selecciones de Franciscanismo* 20 (1991) 323-334; Id., *Francesco maestro di preghiera*, Roma 1993, 61-73.

⁷ Cfr. B. MOLINA, *Il testamento di Francesco d'Assisi. Memoria e profezia per la fraternità*, in *Laurentianum* 67 (2026) 64-65.

⁸ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 39

⁹ Per una lettura approfondita della struttura, dei temi e della portata spirituale di questo testo, si vedano i seguenti contributi K. ESSER, "*Exhortatio ad Laudem Dei. Ein wenig beachtetes Loblied des hl. Franziskus*", in *Archivum Franciscanum Historicum* 67 (1974) 3-17; G. SPAGNOLO, "*L'Exhortatio ad Laudem*

Il testo si sviluppa come un continuo appello alla lode, attraverso il quale Francesco proclama la grandezza di Dio e ne afferma il primato assoluto. Ogni bene perciò è riconosciuto come proveniente dal Creatore e a lui restituito nella gratitudine. La lode si configura così come un atto di verità che ricolloca l'uomo e il mondo nel loro corretto ordine di relazione con Dio.

Francesco impara a spostare lo sguardo da sé a Colui che è la sorgente di ogni bene. Il movimento spirituale conduce dall'io che cerca al Dio che merita di essere lodato, dall'autocentrimento alla restituzione.

d. Il rendimento di grazie che abbraccia tutta la storia della salvezza (RegNB 23, 1-5)

La *Pregiera di Ringraziamento* costituisce uno dei testi più ampi e teologicamente densi degli Scritti di Francesco. Inserita nel capitolo conclusivo della *Regola non bollata* del 1221, essa trascende il carattere normativo del contesto in cui è collocata e assume la forma di una solenne professione di fede e di lode¹⁰.

Il nucleo del testo è costituito dal rendimento di grazie rivolto al Padre per l'intera storia della salvezza. Francesco contempla anzitutto il dono della creazione, e resa operante nell'azione dello Spirito Santo quindi l'opera redentrice compiuta nel Figlio incarnato, crocifisso e risorto, e infine il compimento escatologico atteso nella sua venuta gloriosa. In questa prospettiva, l'orizzonte della preghiera abbraccia la Chiesa, la comunione dei santi e l'intera umanità¹¹.

La gratitudine diviene allora una forma di partecipazione al movimento stesso dell'amore di Dio, che tutto crea, tutto redime e tutto conduce al suo compimento. In questo senso, il testo segna il passaggio da una relazione personale con Dio a una contemplazione della storia

Dei di san Francesco. Storia del testo e un commento spirituale, in *Italia Francescana* 63 (1988) 147-151.

¹⁰ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 238-285.

¹¹ Cfr. L. LEHMANN, *Gratias agimus tibi. Structure and content of chapter XIII of the Regula non bullata*, in *Laurentianum* 23 (1982) 312-375; F. URIBE, *Orar como Francisco. Notas y sugerencias sobre las oraciones del santo de Asís*, Santiago de Cali (Colombia) 2008, 187-210.

della salvezza come luogo nel quale ogni realtà trova la propria unità e il proprio significato ultimo.

e. La Chiesa madre come Maria (*Saluto alla Beata Vergine Maria*)

Il *Saluto alla Beata Vergine Maria* (SalBMV) riflette una visione profondamente ecclesiale della vita cristiana¹². La Vergine non è contemplata soltanto nella sua singolare dignità di Madre del Signore, ma come figura della Chiesa e modello di ogni autentico discepolo. In lei Francesco riconosce il luogo nel quale l'iniziativa di Dio trova piena accoglienza e porta frutto nella storia¹³.

Il testo celebra Maria nella sua singolare relazione con il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Francesco ravvisa in lei la creatura che, mediante una totale disponibilità a Dio, ha accolto la Parola rendendone possibile l'incarnazione¹⁴. Il *Saluto* presenta così la fecondità della fede come capacità di accoglienza piuttosto che di affermazione di sé. Maria diviene pertanto figura della Chiesa, chiamata a custodire e rendere presente Cristo nel mondo.

Francesco scopre che la volontà di Dio è una realtà da accogliere e custodire nel cuore. La conversione assume pertanto la forma di un itinerario che conduce dall'autosufficienza alla disponibilità, e dalla logica del possesso all'apertura all'iniziativa divina. La fede si esprime allora come maternità spirituale, capace di generare vita non attraverso l'appropriazione, ma mediante l'accoglienza di ciò che Dio opera.

¹² FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 43.

¹³ Per un approfondimento del contenuto teologico e spirituale del SalBMV, si vedano W. A. HILARIUS, "S. Franciscus et S. Maria de Angelis ad Portiunculam", in *Laurentianum* 10 (1969) 329-352; H. PYFEROEN, "Ave... Dei Genitrix Maria, quae es Virgo, ecclesia facta", in *Laurentianum* 12 (1971) 412-434; H. PYFEROEN – O. VAN ASSELDONK, "Maria santissima e lo Spirito Santo in San Francesco d'Assisi", in *Laurentianum* 16 (1975) 446-474; L. AGO, *La "Salutatio beatae Mariae virginis" di san Francesco d'Assisi*, Roma 1998.

¹⁴ Cfr. A. HOROWSKI, *La Vergine Maria e il duplice corpo di Cristo in tre preghiere di Francesco d'Assisi*, in *Dalle Laudes al Cantico. Laudi e preghiere di Francesco d'Assisi*, Atti dell'Incontro di studio Santuario della Verna (La Verna, 4-5 luglio 2025), a cura di Stefano Brufani e Daniele Solvi, Spoleto 2026, 133-147.

f. La gioia della vita in penitenza (*Saluto alle Virtù*)

Il *Saluto alle Virtù* (*SalVirt*) riflette una concezione profondamente evangelica della conversione¹⁵. Le virtù non sono presentate come semplici qualità morali o disposizioni interiori, ma come realtà vive che accompagnano il credente nel suo cammino di configurazione a Cristo. Attraverso un linguaggio poetico e cavalleresco, Francesco descrive la loro reciproca armonia e la loro origine divina¹⁶.

Il *Saluto* presenta le virtù come espressioni convergenti di un'unica forma di vita evangelica. La conversione non è descritta anzitutto in termini ascetici, ma come un processo di progressiva conformazione al Vangelo. Le virtù dunque rappresentano il modo concreto con cui la grazia trasforma l'esistenza e la orienta secondo la logica evangelica.

La vita nello spirito assume così il volto di una progressiva unificazione della persona, nella quale pensieri, desideri, affetti e azioni trovano il loro principio ordinatore nel Vangelo.

g. Padre creatore, redentore, consolatore (*Orazione sul Padre Nostro*)

L'*Orazione sul Padre Nostro* (*OrPat*) offre un vero itinerario di vita evangelica¹⁷. Ogni domanda del Padre Nostro viene riletta come espressione del rapporto filiale che unisce il credente a Dio¹⁸. Al centro della

¹⁵ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 47-51.

¹⁶ Cfr. L. LEHMANN, *FRANCESCO MAESTRO DI PREGHIERA*, Roma 1993, 225-246; E. FERRARINI, *Un dittico per le virtù: l'Admonitio 27 e la Salutatio virtutum*, in *Dalle Laudes al Cantico. Laudi e preghiere di Francesco d'Assisi*, Atti dell'Incontro di studio Santuario della Verna (La Verna, 4-5 luglio 2025), a cura di Stefano Brufani e Daniele Solvi, Spoleto 2026, 149-165.

¹⁷ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 57-59.

¹⁸ Per una lettura approfondita della struttura, dei temi e della portata di questo testo, si vedano i seguenti contributi: J. CAMBELL, "S. François a t'il composé une paraphrase du Pater Noster?", in *Franziskanische Studien* 45 (1963) 338-342; K. ESSER, "Die dem hl. Franziskus von Assisi zu geschriebene Expositio in Pater noster", in *Collectanea Franciscana* (1970) 241-270; Id., *Studien zu den Opuscula*, 225-257; L. LEHMANN, «"Venga a nosotros tu Reino". El Padre nuestro con Francisco de Asís», in *Selecciones de Franciscanismo* 17 (1988) 269-299; G. SCARPAT, *Il Padrenostro di San Francesco*, Brescia 2000; E. FUMAGALLI,

meditazione si trova la figura del Padre, contemplato come origine di ogni bene, creatore, redentore e consolatore. L'esistenza cristiana viene compresa a partire da questa relazione fondamentale: l'uomo non è anzitutto un individuo autonomo che si rivolge a Dio, ma un figlio che riconosce nel Padre la sorgente della propria vita, vocazione e salvezza.

Il testo segna un approfondimento decisivo dell'itinerario dell'alterità: il fondamento ultimo della vita spirituale non consiste nell'obbedienza a un comando, ma nella partecipazione a una relazione filiale. Dio non viene percepito principalmente come Signore o legislatore, bensì come Padre, e proprio questa scoperta trasforma il modo di comprendere se stessi e il mondo.

L'esistenza trova la sua verità quando viene accolta come dono ricevuto dal Padre e continuamente sostenuto dalla sua presenza. In questo modo il movimento verso l'alterità assume una forma nuova e più profonda: dall'affermazione di sé al riconoscimento della propria condizione di figlio (relazione filiale).

h. L'universo in lode (*Lodi per ogni ora*)

Le *Lodi per ogni ora* (LaudHor) offrono una testimonianza privilegiata del modo in cui Francesco vive e interpreta il rapporto con Dio¹⁹: la trasformazione dell'intera esistenza in lode. Il testo è costituito da una successione di invocazioni che invitano a benedire e glorificare Dio continuamente, in ogni circostanza e insieme a tutte le creature: "e lodiamolo ed esaltiamolo nei secoli". La preghiera non appare più come un atto occasionale o legato a momenti particolari, ma come il respiro stesso della vita credente²⁰.

Il testo è interamente dominato dalla lode. Ogni interesse particolare scompare di fronte alla contemplazione della grandezza divina e al desiderio che l'intera creazione glorifichi il suo Creatore. La preghiera

San Francesco, il Cantico, il Pater noster, Milano 2002, 87-105; C. PAOLAZZI, «Il progetto di vita cristiana secondo la "Parafrasi del Padre Nostro"», in *L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi negli Scritti e nelle Biografie*, Firenze 2006, 113-127.

¹⁹ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 63-65.

²⁰ Cfr. L. LEHMANN, *FRANCESCO MAESTRO DI PREGHIERA*, 99-121; F. URIBE, *Orar como Francisco*, 37-47.

diviene così il luogo in cui l'uomo si riconosce parte di un ordine che trova in Dio il proprio principio e il proprio fine.

La preghiera non consiste più soltanto nel parlare a Dio, ma nel prendere parte alla grande liturgia del creato che incessantemente rende gloria al suo Signore.

i. Entrare nei sentimenti del Cristo povero e crocifisso (*Ufficio della Passione del Signore*)

L'*Ufficio della Passione del Signore* (*OffPass*) costituisce il testo orante più ampio e articolato composto da Francesco²¹. Attraverso la rielaborazione di numerosi salmi e testi biblici, egli costruisce un vero itinerario di preghiera che accompagna le diverse ore del giorno e le principali feste dell'anno liturgico. Al centro dell'intero ufficio si colloca il mistero della Passione, morte e glorificazione del Signore²².

Nell'*Officium Passionis* la memoria della Passione si trasforma in esperienza spirituale. Attraverso il linguaggio dei salmi, Francesco interiorizza la vicenda del Figlio e ne assume le disposizioni fondamentali: fiducia, obbedienza, lode e abbandono al Padre. La preghiera diviene così il luogo di una progressiva conformazione alla logica evangelica della croce²³.

Il testo descrive un processo di progressiva configurazione a Cristo, nel quale l'imitazione esteriore si approfondisce fino a divenire partecipazione interiore ai suoi sentimenti. L'orante viene così plasmato secondo la forma evangelica del Figlio povero, umile e obbediente.

j. Seguire le orme di Cristo povero e umile (*Preghiera Onnipotente*)

21 FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 71-107.

22 Tra alcuni studi dedicati all'*OffPass* si segnalano: L. GALLANT – A. CIRINO, *The Geste of the Great King. Office of the Passion of Francis of Assis*, New York 2001; L. LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera*, 123-155; F. URIBE, *Orar como Francisco*, 99-146.

23 Cfr. B. MOLINA, *La regalità di Cristo nell'Ufficio della Passione del Signore di Francesco d'Assisi*, in L. BIANCHI - R. PASZTALENIÉC (a cura), *Una tradizione in cammino. Storia e spiritualità cappuccina*, Miscellanea in onore di fra Costanzo Cargnoni OFMCap per i suoi ottant'anni, Milano 2021, 39-45; Id. *L'Ufficio della Passione del Signore. Contemplare e celebrare il piano di salvezza*, in *Miscellanea Francescana* 124 (2024) 311-360.

La *Preghiera Onnipotente* (*EpOrd* 50-52)²⁴ costituisce una supplica rivolta a Dio affinché il credente possa vivere in piena conformità alla sua volontà e seguire fedelmente le orme di Cristo²⁵. Il contenuto del testo si sviluppa come un progressivo itinerario di trasformazione interiore. Francesco chiede la grazia di compiere ciò che Dio vuole, di desiderare ciò che gli è gradito e di essere “purificato, illuminato e infiammato dalla potenza dello Spirito Santo”.

L'obiettivo finale non consiste in una perfezione autoreferenziale, ma nella sequela del Figlio e nell'accesso al Padre. Non è più sufficiente conoscere la volontà di Dio o accoglierla esteriormente; essa deve raggiungere il centro della persona, trasformando il suo modo di desiderare, di scegliere e di orientare la propria esistenza. La conversione coinvolge così la dimensione più profonda della libertà umana, chiamata a essere progressivamente configurata a quella di Cristo.

L'alterità assume qui la forma della configurazione: il credente non cerca più semplicemente ciò che egli desidera per Dio, ma impara a desiderare ciò che Dio desidera per lui, fino a fare della propria vita una partecipazione sempre più piena alla relazione filiale di Cristo con il Padre.

k. Il «tu» di Dio che decentra (*Lodi di Dio Altissimo*)

Le *Lodi di Dio Altissimo* (*Laud Dei*), composte da Francesco dopo l'esperienza delle stimmate sul monte della Verna, rappresentano uno dei vertici della sua esperienza contemplativa (1224)²⁶. Il testo è costruito come una lunga successione di attributi divini: “Tu sei santo, Signore Dio unico... Tu sei il bene, tutto il bene, il sommo bene...”²⁷. La preghiera assume la forma di una proclamazione dell'identità di Dio, senza richieste, senza narrazione e senza riferimenti alla situazione personale dell'orante²⁸.

²⁴ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 221.

²⁵ Cfr. L. LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera*, 297-324; F. URIBE, *Orar como Francisco*, 165-171.

²⁶ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 113.

²⁷ Cfr. D. SOLVI, *Il tormento dell'estasi. Problemi paleografici e testuali delle Laudes Dei altissimi*, in *Dalle Laudes al Cantico. Laudi e preghiere di Francesco d'Assisi*, Atti dell'Incontro di studio Santuario della Verna (La Verna, 4-5 luglio 2025), a cura di Stefano Brufani e Daniele Solvi, Spoleto 2026, 35-48.

²⁸ Una trattazione più ampia delle tematiche presenti in questa preghiera

Francesco non rivolge l'attenzione a sé stesso, ma alla contemplazione di Dio nella sua assoluta trascendenza e perfezione. La ripetizione del "Tu sei" imprime al testo un marcato carattere teocentrico: Dio è riconosciuto e lodato non per ciò che dona, ma per ciò che è. La preghiera raggiunge così una forma di pura gratuità, nella quale ogni interesse particolare lascia spazio alla semplice contemplazione del Mistero.

Il testo attua un progressivo decentramento dell'io a favore di Dio, riconosciuto come principio, fondamento e fine di ogni realtà. La reiterazione del "Tu sei" non mira a descrivere Dio, ma a orientare interamente lo sguardo verso di Lui. L'esistenza stessa dell'orante trova così il proprio significato in una relazione originaria: io sono perché tu sei.

1. La benedizione come dono trasmesso (*Benedizione a frate Leone*)

La *Benedizione a frate Leone* (*BenLeo*), scritta sul monte della Verna e consegnata personalmente al compagno, nacque nel medesimo contesto e nello stesso periodo delle *Lodi di Dio Altissimo*. Il testo riprende e personalizza l'antica benedizione sacerdotale del libro dei Numeri (Nm 6,24-26), trasformandola in un gesto di vicinanza fraterna e di trasmissione spirituale²⁹. La preghiera non è più rivolta direttamente a Dio, ma assume la forma di una parola rivolta a un fratello³⁰.

Francesco invoca su frate Leone la protezione e la pace del Signore. La preghiera assume qui la forma dell'intercessione e della benedizione, orientandosi interamente verso un altro. L'esperienza di Dio, maturata lungo il cammino spirituale, si traduce in una parola che accompagna, sostiene e custodisce. Il testo mostra come la grazia ricevuta non sia

può essere reperita in: D. BARSOTTI, *Le lodi di Dio Altissimo*, Milano 1982; D. V. LAPSAŃSKI, "The Autographs on the «Cartula» of St. Francis of Assisi", in *Archivum Franciscanum Historicum* 67 (1974) 18-37; A. BARTOLI LANGELI, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Turhout 2000; C. PAOLAZZI, "Per gli autografi di frate Francesco: dubbi, verifiche e riconferme", in *Archivum Franciscanum Historicum* 93 (2000) 3-28; Id., *Studi sugli «Scritti» di frate Francesco*, Grottaferrata – Roma 2006 101-126.

²⁹ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 117.

³⁰ L. LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera*, 279-295; F. URIBE, *Orar como Francisco*, 51-56; P. MARANESI, *Caro Leone ti scrivo. Gli autografi di Francesco: memoria di una grande amicizia*, Padova 2020, 168-184.

destinata a rimanere possesso individuale, ma a divenire sorgente di vita per altri. Francesco non attira l'attenzione su di sé, ma si fa trasparenza dell'agire divino.

Il testo conduce dalla grazia ricevuta alla grazia condivisa. Il dono di Dio non si arresta nell'orante, ma attraverso di lui raggiunge altri. L'itinerario spirituale si compie così nella capacità di diventare segno e mediazione della benedizione divina.

m. La riconciliazione delle relazioni (*Cantico delle Creature*)

Il *Cantico delle Creature* (*Cant*) appartiene agli ultimi anni della vita di Francesco e costituisce una delle espressioni più compiute della sua esperienza spirituale³¹. Composto in un tempo segnato dalla malattia, dalla sofferenza fisica e dalle tensioni interne all'Ordine, il testo nasce da uno sguardo riconciliato che sa riconoscere la presenza e l'azione di Dio in ogni dimensione della realtà³².

Il *Cantico* coinvolge l'intera creazione: frate sole, sora luna, gli elementi della natura, l'uomo chiamato al perdono, coloro che sopportano la sofferenza e persino sora nostra morte corporale partecipano a una comune lode del Creatore. Nessuna realtà ne rimane esclusa; ciascuna è collocata all'interno di un ordine relazionale che riconduce tutto a Dio. Il poema manifesta così la maturazione di una spiritualità della comunione, nella quale ogni creatura trova il proprio significato non nell'autonomia, ma nel riferimento condiviso al Signore. Ne scaturisce una visione riconciliata dell'esistenza, capace di integrare il creato, l'esperienza umana, la fragilità e la stessa morte nell'orizzonte della salvezza.

³¹ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 121-123.

³² Per una bibliografia essenziale e aggiornata sul *Cantico delle creature*, si vedano: J. DALARUN, *Il Cantico di Frate Sole. Francesco d'Assisi riconciliato*, Milano 2015; C. PAOLAZZI, "Lode a Dio Creatore e Cantico di Frate Sole", in *Antonianum* 94 (2019) 769-786; A. HOROWSKI, *Lettura teologica del Cantico delle creature di frate Francesco d'Assisi*, in *Fratre Francesco* 91 (2025) 25-59; S. BRUFANI, *Laudes Dei Altissimi e Cantico di frate Sole. Contesto e intertestualità*, in *Dalle Laudes al Cantico. Laudi e preghiere di Francesco d'Assisi*, Atti dell'Incontro di studio Santuario della Verna (La Verna, 4-5 luglio 2025), a cura di Stefano Brufani e Daniele Solvi, Spoleto 2026, 247-262.

La lode si configura come espressione di una riconciliazione che integra Dio, gli altri, il creato, la fragilità umana e la stessa morte. Il *Cant* segna così il compimento di un itinerario in cui l'alterità è pienamente assunta nell'orizzonte di una comunione universale fondata nel Creatore.

n. Generare la vita negli altri (*Audite, poverelle*)

L'*Audite, poverelle* (*AudPov*) appartiene agli scritti rivolti da Francesco alle sorelle povere di San Damiano e testimonia l'attenzione spirituale che egli nutriva nei confronti della loro vocazione³³. Il testo assume il tono di un'esortazione paterna e fraterna, nella quale Francesco incoraggia le sorelle a perseverare nella fedeltà al Vangelo e nel cammino intrapreso³⁴.

L'*AudPov* manifesta che la vita spirituale raggiunge la sua maturità quando diventa feconda per gli altri. Il testo, infatti, dimostra che il dono ricevuto da Dio non rimane chiuso nell'esperienza personale, ma si trasforma in servizio, edificazione e cura della comunione ecclesiale. La relazione con Dio genera una responsabilità verso i fratelli e le sorelle chiamati a percorrere il medesimo cammino.

La preghiera diventa così parola che edifica, incoraggia e aiuta altri a riconoscere e accogliere l'opera di Dio nella propria vita.

2. Le caratteristiche fondamentali

Tutte queste preghiere non sono testi isolati, né momenti indipendenti: esse configurano un unico itinerario interiore, una progressiva trasformazione del modo di essere nella vita. È un cammino che inizia con una luce che apre: non illumina tutto immediatamente, ma spezza la falsa evidenza e risveglia la ricerca.

³³ FRANCISCI ASSISIENSIS, *Scripta*, 127.

³⁴ Cfr. F. URIBE, *Una admonición cantada sobre la forma de vida de las clarisas: l'Audite poverelle di san Francisco de Asís*, in *Selecciones de Franciscanismo* 41 (2012) 165-194; M. GUIDA, *Fecit etiam quedam sancta verba cum cantu: l'Audite poverelle*, in *Dalle Laudes al Cantic. Laudi e preghiere di Francesco d'Assisi*, Atti dell'Incontro di studio Santuario della Verna (La Verna, 4-5 luglio 2025), a cura di Stefano Brufani e Daniele Solvi, Spoleto 2026, 219-245.

a. Una preghiera come cammino di conversione. La preghiera di Francesco non nasce da una condizione già compiuta, ma accompagna un processo di trasformazione. Dalla domanda di luce davanti al Crocifisso di San Damiano fino alla lode universale del *Cantico delle Creature*, pregare significa lasciarsi progressivamente convertire. Il dialogo con Dio non è soltanto espressione della vita spirituale; ne diventa uno dei luoghi privilegiati di maturazione.

b. Una preghiera radicalmente teocentrica. Lungo tutto il percorso emerge un progressivo decentramento dell'io. Il Poverello passa dalla ricerca di un orientamento personale alla contemplazione di Dio come bene sommo e unico centro della realtà. La preghiera non è costruita attorno ai bisogni dell'orante, ma attorno alla grandezza, alla bontà e all'iniziativa di Dio. Per questo la lode occupa un posto privilegiato all'interno dei suoi scritti.

c. Una preghiera filiale. Il Dio di Francesco non è una realtà astratta né una semplice autorità trascendente. Nella *Meditazione sul Padre Nostro* emerge con chiarezza la dimensione filiale dell'esperienza credente. Il Poverello comprende sé stesso a partire dal Padre e interpreta l'intera esistenza come risposta a un dono originario ricevuto.

d. Una preghiera cristologica e pasquale. L'*Ufficio della Passione del Signore* mostra che il centro concreto della vita spirituale è Cristo. Il rapporto con Dio non si limita a parlare di lui, ma introduce progressivamente nei suoi sentimenti, nella sua obbedienza e nella sua relazione con il Padre. L'orizzonte pasquale diventa così il criterio attraverso il quale leggere la sofferenza, la missione, la fraternità e la stessa storia della salvezza.

e. Una preghiera ecclesiale. Il Poverello non concepisce il rapporto con Dio come esperienza individualistica. Maria, la Chiesa, i fratelli, le sorelle e la fraternità occupano uno spazio essenziale nel suo universo spirituale. La preghiera genera appartenenza e comunione; inserisce il credente all'interno di un popolo e di una storia di salvezza più ampia della propria esperienza personale.

f. Una preghiera che trasforma la vita. Nel *Saluto alle Virtù* o nella *Preghiera Onnipotente*, la preghiera appare inseparabile dalla configurazione concreta dell'esistenza. Non si limita a illuminare l'agire, ma raggiunge il livello più profondo dei desideri, delle scelte e delle motivazioni. Pregare significa imparare a vivere secondo la logica del Vangelo.

g. Una preghiera che genera fraternità. La *Benedizione a frate Leone* e l'*Audite, poverelle* mostrano che il dono ricevuto da Dio tende naturalmente a essere condiviso. Il rapporto con Dio conduce dall'accoglienza alla trasmissione, dalla ricerca personale alla responsabilità per l'altro. Essa diventa luogo di accompagnamento, consolazione, edificazione e benedizione.

h. Una preghiera cosmica e riconciliatrice. Nel *Cantico delle Creature* il dialogo con Dio raggiunge la sua massima dilatazione. La lode coinvolge il creato, l'umanità, la sofferenza, il perdono e la morte stessa. Nulla rimane estraneo all'orizzonte della relazione con Dio. La preghiera assume così una funzione riconciliatrice, capace di ricomporre le fratture e di restituire unità alla realtà.

3. Conclusione

Le preghiere di Francesco testimoniano che l'orazione non costituisce un ambito separato della vita spirituale, ma il luogo nel quale prende forma una nuova comprensione di sé, di Dio e del mondo. Letto nel suo insieme, questo corpus rivela un progressivo decentramento dell'io che conduce dall'autoreferenzialità alla relazione, dal possesso all'accoglienza, dalla ricerca di sé alla comunione. Dio ne rappresenta costantemente l'origine e il termine; Cristo la forma vivente; la Chiesa, i fratelli e il creato gli spazi concreti nei quali tale relazione si realizza. In questa prospettiva, la preghiera appare come il laboratorio spirituale in cui Francesco impara a vivere l'alterità come forma stessa dell'esistenza cristiana e come via di riconciliazione con Dio, con gli altri, con il mondo e con sé stesso.

Bernardo MOLINA, OFM Cap

SOMMARIO

L'articolo propone una lettura unitaria delle preghiere di Francesco d'Assisi, interpretandole come un progressivo cammino verso l'alterità. Attraverso i principali testi oranti, emerge un itinerario di conversione che conduce dal decentramento dell'io alla comunione con Dio, con gli

altri e con il creato. La preghiera si configura come esperienza teocentrica, cristologica ed ecclesiale, capace di trasformare la vita e orientarla secondo il Vangelo. Dalla ricerca della volontà divina alla lode universale del *Cantico delle Creature*, Francesco scopre nell'accoglienza, nella fraternità e nella riconciliazione la forma autentica dell'esistenza cristiana. L'alterità si rivela così la chiave ermeneutica che unifica il suo percorso spirituale e ne illumina la comprensione della fede come relazione, dono e comunione.

ABSTRACT

This article proposes a unified reading of the prayers of Francis of Assisi, interpreting them as a progressive journey towards otherness. Through an analysis of his principal prayers, an itinerary of conversion emerges, leading from the decentring of the self to communion with God, fellow human beings, and the whole of creation. Prayer is configured as a profoundly theocentric, Christological, and ecclesial experience, capable of transforming life and orienting it according to the Gospel. From the quest for the divine will to the universal praise of the *Canticle of the Creatures*, Francis discovers within receptivity, fraternity, and reconciliation the authentic form of Christian existence. Otherness thus reveals itself as the hermeneutical key that unifies his spiritual path, illuminating his understanding of faith as relationship, gift, and communion.

Francesco d'Assisi

ardente devoto di San Michele Arcangelo

Tra i moltissimi santi che hanno nutrito un'enorme devozione nei confronti dell'Arcangelo Michele figura pure Francesco d'Assisi. Purtroppo, questa dimensione della sua spiritualità non si conosce così come si dovrebbe. Per tale motivo, ad essa bisognerebbe rivolgere una maggiore attenzione.

Il presente articolo, "nel suo piccolo", gliela rivolge, evidenziando tutti i segni di questo grande amore che il Patrono d'Italia esprimeva al Principe degli Angeli. Un amore scaturito dalla potentissima protezione da Lui ricevuta. Un amore che cercò di trasmettere alla sua famiglia religiosa, non a caso affidata alla Beata Vergine Maria e allo stesso San Michele Arcangelo. Un amore che adesso scopriremo e gusteremo insieme.

Vicinanza a Francesco sin dalla nascita

In tutta la sua vita, Francesco riservò a San Michele un posto veramente speciale nel suo cuore. E non poteva essere diversamente, dato che l'Arcangelo andò in suo soccorso fin da quando era ancora nel grembo materno. In una forma del tutto singolare. C'è da sapere, in proposito, che Francesco non voleva proprio decidersi a nascere. Il termine per il parto era scaduto e ciò provocava dolori asprissimi alla mamma. Allora, per porre fine a tale sofferenza, «il Santo Angelo vestito da pellegrino bussò alla porta di casa, chiese l'elemosina e la ottenne; e lasciò detto che la dolente andasse alla stalla e che subito avrebbe partorito. Così fu»¹.

Un fatto ancora più sorprendente, poi, si verificò durante il suo battesimo, quando il sacerdote che amministrava il sacramento vide San Michele tenere in braccio il neonato. Questo fatto assolutamente meraviglioso ci porta a concludere che il Segretario di Dio fu il celeste

¹ M. CAVAGLIERI, *Il pellegrino al Gargano. Ragguagliato della possanza beneficante di San Michele*, Piccini, Macerata 1680, p. 498.

padrino di San Francesco². Che grande privilegio ricevette il santo d'Assisi! Di sicuro, perché il Signore lo aveva scelto per affidargli missioni estreme!

Comunque, per intendere meglio l'attaccamento di Francesco all'Arcangelo Michele, è opportuno vedere i modi in cui manifestò quell'immensa devozione che a Lui tributava.

Prima di vederli, tornerà molto utile descrivere quanto amasse gli angeli³.

Venerazione per gli angeli

Ebbene, Francesco provava dolcissimi sentimenti verso gli angeli, congiuntamente a un grande rispetto. Lo dicono le *Fonti Francescane*. Nella *Vita seconda di San Francesco*, composta da Tommaso da Celano, ad esempio, si legge che venerava loro «col più grande affetto», in quanto «sono con noi sul campo di battaglia e con noi camminano in mezzo all'ombra della morte»⁴. Per questa ragione – enfatizzò il santo –, sono da considerare compagni di vita e vanno invocati come custodi. Inoltre, insegnò che non bisogna offenderli, facendo cose che non si farebbero dinanzi agli uomini.

Ancora: Bonaventura da Bagnoregio, nella *Leggenda maggiore*, scrisse che a essi, Francesco, «era unito da un inscindibile vincolo d'amore, dettato dal suo fervido zelo per la salvezza di tutti i fedeli»⁵.

Questi due autori, peraltro, sottolinearono l'eccelso valore che egli attribuì alla Chiesa di Santa Maria degli Angeli. Semplicemente, perché era un «luogo favorito da una più abbondante grazia e da frequenti visite di spiriti angelici»⁶. Ecco perché la scelse come residenza⁷.

² *Ibidem*, pp. 498-499.

³ Gran parte di questo articolo è tratto da V. COMODO, *Sotto lo stendardo di San Michele. Santi e beati protetti dal Principe degli Angeli*, Camelia, Roma 2026², pp. 115-122.

⁴ TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda di San Francesco*, 785: 197, in E. CAROLI (a cura di), *Fonti Francescane*, EFR – Editrici Francescane, N.E., Padova 2004, p. 491.

⁵ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, 1166: 3, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 665.

⁶ TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco [Vita prima]*, 503: 106, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 322.

⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, 1048, in *Fonti*

Ora, considerando la sua venerazione agli angeli, di certo, non fu per caso che i suoi confratelli lo definirono «Serafico Padre»⁸. Un appellativo che lo collega al coro più alto delle Gerarchie Angeliche: quello dei Serafini. E per quale motivo? Il motivo va colto nell'aver avuto una fede talmente elevata e una vita così coerente al Vangelo che gli permisero di avvicinarsi all'Onnipotente, come vi stanno i Serafini, che sono gli angeli che circondano Dio, bruciando d'amore.

Tale vicinanza – bisogna aggiungere – rimanda a una promessa fattagli dal Signore: quella di assegnargli uno dei troni un tempo occupati dagli angeli decaduti. E non un trono qualsiasi, bensì quello «più alto e glorioso»⁹: il trono di Lucifero, che perse a causa della sua superbia.

Tutto ciò viene riassunto nella *Miscellanea Bonaventuriana* e nello *Specchio di perfezione*. Esattamente, nei passi in cui si narra di una visione avuta da frà Pacifico¹⁰. Costui, infatti, vide Francesco in estasi, seduto sul trono summenzionato, mentre una voce diceva al santo che quel posto era stato riservato a lui, per la sua umiltà.

Da queste testimonianze, dunque, si evince limpidamente il forte legame che lo univa agli angeli. Legame che è stato ancora più stretto con il loro Condottiero Michele.

Visita alla Celeste Basilica

Come ogni grande devoto di San Michele, Francesco salì sul Monte Gargano, per manifestargli la sua grande devozione. Anche se non c'è accordo sull'anno. In effetti, secondo l'autorevole storico Padre Luca Wadding, ci andò nel 1222¹¹. Secondo l'Abate Ferdinando Ughelli, nel 1216, cioè prima di recarsi in Oriente¹².

Francescane, op. cit., p. 613.

⁸ *Angelo Clareno*, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 1387.

⁹ *Specchio di perfezione*, 1750, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 1057.

¹⁰ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Miscellanea Bonaventuriana*, 2699, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 1691; *Specchio di perfezione*, 1750, in *Fonti Francescane*, op. cit., pp. 1057-1058.

¹¹ L. WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, II, 1221-1237, *Ad Claras Aquas* (Quaracchi), Firenze 1931, pp. 48-49.

¹² La tesi attestante che vi andò prima di partire per l'Oriente è inverosimile.

Al di là di questa discordanza che lascia il tempo che trova, i biografi convergono sul fatto che, durante quella visita alla Celeste Basilica, successe qualcosa di veramente straordinario. Tant'è che il Poverello di Assisi – racconta lo stesso Wadding – «attraversato il breve vestibolo e discesi i [...] gradini di marmo [...], si trovò all'ingresso della grotta dell'Arcangelo»¹³. E qui, preso da un potente timore e da un senso d'indegnità, non volle andare oltre. «Non ardiva ad entrare in quel luogo terribile e sacro agli angeli, per il quale gli uomini devono avere tutta la riverenza»¹⁴. Si prostrò e poggiò il volto su un sasso. Miracolosamente,

Infatti, da un accurato studio delle fonti fatto da frate Girolamo Golubovich, risulta provato che San Francesco, dopo il Capitolo Generale celebrato alla Porziuncola nel 1212, s'incamminò verso Ancona, con frate Bernardo di Quintavalle. Qui, s'imbarcò per la Siria, ma spirando un vento contrario, si ritrovò in Dalmazia. Pertanto, in tale occasione non poté andare in Puglia (cf. G. GOLUBOVICH, *De itinere P. S. Francisci in Oriente*, in «Acta Ordinis Fratrum Minorum», XXXVIII (1919) VIII, pp. 136-143).

Non demorse, però. L'anno seguente ci riprovò, sempre da Ancona. E anche stavolta, fu necessario tornare al porto, a causa di una furiosa tempesta.

Subito dopo, nel 1213 o nel 1214, si mise in viaggio verso il Marocco. Ma arrivato in Spagna, una grave infermità lo costrinse a tornare ad Assisi. Ed anche questa volta non poté raggiungere lo Sperone d'Italia.

Nel 1219, al termine del Capitolo Generale del 26 maggio, si avviò ad Ancona, dove il 24 giugno, partì per l'Oriente, con Pietro dei Cattani.

Dalla fine di luglio del 1219 all'estate del 1220, Francesco percorse la Siria latina e saracena. Durante questo viaggio, ebbe notizia che in sua assenza, si erano creati vari problemi nell'Ordine. Un fratello laico, un certo Stefano, era andato in Terra Santa, per informarlo di quanto stava avvenendo. Addirittura, non condividendo il regime di rigore nell'uso dei cibi, introdotto dai vicari di San Francesco, cioè Gregorio da Napoli e Matteo da Narni, in aggiunta ai digiuni previsti dalla *Regola*, frate Giovanni della Cappella, raccogliendo a sé un gruppo di dissidenti, manifestò l'intenzione di fondare un nuovo Ordine.

Udendo queste preoccupanti notizie, il Santo, nell'estate del 1220, ritornò in Italia, dirigendosi direttamente a Orvieto, dove si trovava Papa Onorio III. Nella festa di San Michele dello stesso anno, riunì il Capitolo Generale ad Assisi. Pertanto, dall'anno 1212 sino all'estate del 1221, è assai difficile trovare posto per un viaggio di San Francesco sul promontorio garganico (cf. D. FORTE, *Testimonianze Francescane nella Puglia Dauna*, Organizzazione Dauna Arti Grafiche, San Severo (FG) 1967, pp. 28-29).

¹³ L. WADDING, *Annales Minorum seu Trium Ordinum a S. Francisco institutorum*, op. cit., pp. 48-49.

¹⁴ *Ibidem*, p. 49; D. FORTE, *Testimonianze Francescane nella Puglia Dauna*, op. cit., p. 26.

su questo, s'impressero i segni delle arcate sopraccigliari e del naso, delineando un *Tau*, cioè l'ultima lettera dell'alfabeto ebraico che Francesco scelse come simbolo di umiltà¹⁵.

Un'altra versione, tuttavia, ci dice che Francesco vi entrò. Vedendolo fermarsi davanti alla "porta" di "casa sua" – sostiene Padre Bonaventura da Sorrento –, San Michele gli si fece incontro e lo pregò di accomodarsi. Un pellegrino di quello spessore spirituale non poteva restare fuori. Alla fine, l'Arcangelo lo convinse e lo accolse con gioia, gratitudine e decoro¹⁶.

Per fare memoria di questa visita, fino al secolo scorso, i Frati Conventuali di Monte Sant'Angelo, alla vigilia delle feste dell'Apparizione e della Dedicazione, ossia il 7 maggio e il 28 settembre, si recavano in corteo religioso al santuario, cantando il *Te Deum*; e, giunti, si fermavano dinanzi alla Sacra Grotta. Ad attenderli, vi erano i sacerdoti che la custodivano. Uno di loro, poi, rievocava l'avvenimento. Dopodiché, il loro superiore aspergeva i Francescani inginocchiati, i quali, senza accedere all'interno, ritornavano in processione al proprio convento.

In verità, questa non fu l'unica visita che San Francesco fece a San Michele, nel più importante dei suoi santuari. Ce ne fu un'altra nel suo *dies natalis*. Quella volta, però, ci andò soltanto in spirito. Praticamente, qualche attimo prima di emettere il suo ultimo respiro, Francesco ap-

15 BONAVENTURA DA SORRENTO, *Michael*, Michael, Monte Sant'Angelo 1994, p. 258. Quella pietra, poi, fu posta sotto un altarino eretto subito a destra dell'entrata della Sacra Grotta, dedicato allo stesso San Francesco e a Santa Lucia.

Nel saccheggio del 1799, purtroppo, venne rubata dai soldati francesi. Bel modo di ringraziare San Michele, per tutto ciò che ha fatto per il popolo transalpino! Al suo posto, adesso, c'è una copia.

Ma viene spontaneo domandarsi: come mai questo altarino fu intitolato anche alla martire e patrona di Siracusa? La ragione va individuata in un miracolo operato da San Francesco, nel corso della sua permanenza a Monte Sant'Angelo. Avvenne, infatti, che un uomo affetto da cecità gli chiese l'elemosina. Non avendo alcun obolo da offrirgli, il santo lo abbracciò affettuosamente. E mentre lo teneva stretto a sé, impetrò a Dio la sua guarigione, che fu concessa all'istante. Come atto di gratitudine al Signore, quel mendicante decise di seguire Francesco con il nome di frà Illuminato. Da qui, l'omaggio a Santa Lucia – protettrice dei ciechi e di chi è afflitto da malattie agli occhi – di raffigurarla accanto al Poverello di Assisi, in questo elemento della Celeste Basilica.

16 *Ibidem*, p. 266.

parve a Guido II, Vescovo di Assisi, il quale, in quel preciso momento, si trovava nella Celeste Basilica. E gli disse: «Ecco, io lascio il mondo e vado in cielo!»¹⁷. Il presule annotò la data e l'ora di quella visione. Ritornato in diocesi, verificò che coincidevano con quelli della chiamata di San Francesco in Paradiso¹⁸.

La Quaresima a San Michele

Al fine di prepararsi degnamente alla festa di San Michele del 29 settembre, Francesco osservava una Quaresima in suo onore. Questo, per magnificare le sue virtù e ringraziarlo di tutto quello *che fa* per il genere umano. Perciò, appena gli si presentava l'occasione, con entusiasmo traboccante, ripeteva che ogni persona è tenuta a offrire a Dio un omaggio di lode e qualche altro dono all'Arcangelo Michele¹⁹. Tale dovere dovevano sentirlo in maggior misura i suoi confratelli.

Per quanto riguarda lui, comunque, a queste motivazioni generali, se ne aggiungevano altre di natura personale, dovute alla protezione che San Michele gli garantiva.

E fu proprio durante una di queste quaresime che il Signore volle premiare Francesco, per la sua incantevole santità, imprimendo nel suo corpo i segni della Passione di Cristo. Vediamo, dunque, come si arrivò a tale "premiatura".

L'anno era il 1224. E Francesco cercava un posto in cui trascorrere la suddetta Quaresima. Per la qual cosa, inviò due dei suoi frati da un certo messer Orlando, il quale mostrò loro il Monte della Verna.

Dato che ben si prestava alla contemplazione, tornati a Santa Maria degli Angeli, lo riferirono al loro padre spirituale, il quale credette che fosse volere di Dio che vi si recasse²⁰.

17 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, 1243: 6, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 703.

18 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda minore*, 1390, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 785.

19 TOMMASO DA CELANO, *Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]*, 785, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 491.

20 *I fioretti di San Francesco*, 1899, in *Fonti Francescane*, op. cit., pp. 1235-1236.

Arrivato lassù, il luogo piacque molto a Francesco. Si sistemò in una cella dell'eremo che lì si trovava. Durante la prima notte – come di solito faceva quando andava a predicare da qualche parte –, pregò Dio di mostrargli un indizio tramite cui capire se effettivamente il Signore voleva che vi restasse. Ma non dovette attendere molto: solo qualche ora. Per l'appunto, «sul far del mattino [...], uccelli di ogni specie volarono sulla cella del santo; non tutti insieme [...]. Prima veniva uno e cantava, facendo dolcemente il suo verso, e poi volava via; indi veniva un altro, cantava, ripartiva; e così fecero tutti. Francesco fu assai meravigliato della cosa, e ne trasse grande consolazione»²¹. E rifletté subito su cosa volesse significare quell'andirivieni di volatili. Allora, per sollevarlo dall'inquietudine, Dio gli parlò, dicendo: «“Questo è il segno che il Signore ti farà delle grazie in questa cella e ti darà copiose consolazioni”. E fu veramente così»²².

Il demonio, tuttavia, non se ne stette a guardare e si accanì violentemente contro Francesco, per distoglierlo dal suo sacrificio, mediante percosse e molestie di ogni tipo. «Se i fratelli sapessero quante tribolazioni m'infliggono i demòni – disse a frate Elia che passava a salutarlo –, ognuno di loro sarebbe commosso a pietà e compassione grande verso di me»²³.

Al termine di queste prove così dure, veniva rincorato e incoraggiato. Soprattutto dagli angeli. Mediante le parole. Attraverso la musica. Capì pure che alleviassero i suoi patimenti con delle melodie talmente dolci da fargli staccare l'anima dal corpo²⁴. Per di più, Francesco «ebbe l'apparizione del Serafino»²⁵, da cui ricevette grande conforto. Ed è un dettaglio, questo, non di poco conto, che risulterà determinante nell'analizzare la sua stigmatizzazione. E non solo, visto che da quel Serafino ricevette sostegno «per tutto il tempo che visse»²⁶.

21 *Compilazione di Assisi [Leggenda perugina]*, 1672, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 993.

22 *Ibidem*.

23 *Ibidem*.

24 *I fioretti di San Francesco*, 1914, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 1246.

25 *Compilazione di Assisi [Leggenda perugina]*, 1672, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 993.

26 *Ibidem*.

La stigmatizzazione

Nel corso di questa quaresima, ardeva in Francesco il desiderio di conformarsi totalmente al volere di Dio. Perciò, dentro di sé, dava fuoco a tutto l'amore che sentiva nei suoi confronti. E così scalava a pieno ritmo le più alte vette della fede che lo avvicinavano al Signore. Quando all'improvviso, una voce divina gli sussurrò che, aprendo il Vangelo, «Cristo gli avrebbe rivelato che cosa Dio maggiormente gradiva in lui e da lui»²⁷. E così fece.

Aperto il libro, per tre volte, si trovò dinanzi a pagine della Passione di Gesù. Francesco, quindi, capì prontamente che, «come aveva imitato Cristo nelle azioni della sua vita, così doveva essere a Lui conforme nelle sofferenze e nei dolori della Passione, prima di passare da questo mondo»²⁸.

E allora, intento a pregare – scrive Bonaventura da Bagnoregio – «sul fianco del monte, vide [...] la figura di un Serafino, con sei ali tanto luminose quanto infocate, discendere dalle sublimità dei cieli: esso, con rapidissimo volo, giunse, tenendosi librato nell'aria, vicino all'uomo di Dio; e [...] apparve non soltanto alato, ma anche crocifisso.

Aveva le mani e i piedi stesi e confitti sulla Croce e le ali disposte, da una parte e dall'altra, in così meravigliosa maniera, che due ne drizzava sopra il capo, due le stendeva per volare e con le due rimanenti avvolgeva e velava tutto il corpo.

Ciò vedendo, [si] stupì fortemente e sentì riversarsi nell'anima gaudio e dolore: provava in sé un eccesso di letizia all'aspetto cortese di Cristo che gli si mostrava in forma così meravigliosa e pur così familiare; ma la cruda visione dell'affissione alla Croce trapassava la sua anima con la spada dolorosa della compassione.

Ammaestrato interiormente da Colui che gli si mostrava anche esteriormente, comprese che, certo, l'infermità della Passione non si addice in alcuna maniera alla natura immortale e spirituale del Serafino; ma che, tuttavia, tale visione era stata offerta ai suoi sguardi per questo scopo: fargli conoscere anticipatamente che lui, l'amico di Cristo, stava per es-

²⁷ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, 1224, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 692.

²⁸ *Ibidem*.

sere trasformato tutto nel ritratto visibile di Cristo Gesù crocifisso, non mediante il martirio della carne, ma mediante l'incendio dello spirito»²⁹.

Dopo un colloquio misterioso e familiare con quel Serafino, la visione cessò. E subito, «nelle sue mani e nei suoi piedi, incominciarono ad apparire segni di chiodi, come quelli che poco prima aveva visto nell'immagine dell'uomo crocifisso.

Le mani e i piedi, proprio al centro, si vedevano confitte ai chiodi; le capocchie dei chiodi sporgevano nella parte interna delle mani e nella parte superiore dei piedi, mentre le punte sporgevano dalla parte opposta. Le capocchie nelle mani e nei piedi erano rotonde e nere; le punte, invece, erano allungate, piegate all'indietro e come ribattute, e uscivano dalla carne stessa, sporgendo sul resto della carne.

Il fianco destro era come trapassato da una lancia e coperto da una cicatrice rossa, che spesso emanava sacro sangue, imbevendo la tonaca e le mutande»³⁰. Era il 17 settembre 1224.

Descritto il momento "cruciale" della vita di Francesco d'Assisi, prende quota la domanda: chi era quel Serafino? Senza tenerla troppo "sospesa per aria", si può rispondere che, essendo quell'incarico così sublime, non poteva essere svolto se non dal più importante dei Serafini e, quindi, di tutti gli angeli, cioè San Michele. E sono stati in molti ad averlo sostenuto³¹.

Altri segni della devozione a San Michele

Le *Fonti Francescane* ci dicono che il Poverello d'Assisi mostrò il suo attaccamento al Comandante dell'Esercito del Cielo anche in altre maniere. Una fu quella di chiedere la sua potente protezione per l'Ordine da lui fondato, che si sommava a quella mariana. Tant'è che per impetrare la sua vigilanza sulle fraternità della propria famiglia religiosa,

29 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda minore*, 1375, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 778.

30 BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, 1226, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 693.

31 P. GIOVETTI, *Le vie dell'arcangelo. Tradizioni, culto, presenza dell'Arcangelo Michele*, Edizioni Mediterranee, Roma 2005, p. 119; H. THODE, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, Donzelli, Roma 2003, p. 90; M. STANZIONE, *San Pio da Pietrelcina e l'Arcangelo Michele*, Gribaudo, Milano 2007, p. 49.

dispose che ogni ministro, cioè ogni superiore delle medesime comunità, riunisse i suoi frati soprattutto «nella festa di San Michele Arcangelo, per trattare delle cose che riguardano Dio»³². Stabili, anche, che vi si celebrasse «il capitolo due volte l'anno: a Pentecoste e nella festa della dedicazione di San Michele»³³.

Un'altra maniera fu quella di invocarlo e di farlo invocare in alcune laudi e preghiere scritte di proprio pugno. Si pensi all'*Esortazione alla lode di Dio*³⁴ e all'*Ufficio della Passione*³⁵.

Attraverso queste disposizioni e mediante tali orazioni, Francesco non solo creava i presupposti per affidarsi al Principe dei Serafini, ma evidenziava pure la colossale importanza che Egli riveste per la Chiesa cattolica, i cristiani tutti e l'umanità intera.

L'Angelo custode di San Francesco

San Michele ha dato prove più che sufficienti della sua presenza nella vita di Francesco. Riassumiamole: qualche minuto prima della sua nascita, nei panni di un mendicante, invitando sua madre a prepararsi per l'imminente parto; nel corso del suo battesimo, tenendolo in braccio; durante la sua stigmatizzazione, imprimendo i segni della Passione di Gesù nelle sue carni. Aggiungiamo pure nell'approvazione della *Regola bollata*, firmata da Papa Onorio III, il 29 settembre 1223 (anniversario della seconda apparizione di San Michele sul Gargano, nonché sua memoria liturgica). E chissà in quante altre circostanze.

Evidentemente, se ciò è avvenuto, supportati dalla logica, non si sbaglia nel sostenere che San Michele Arcangelo fosse proprio l'Angelo custode di San Francesco d'Assisi. E in quanto tale, gli stette accanto lungo tutto il suo meraviglioso pellegrinaggio terreno, per poi accompagnare la sua splendida anima in Paradiso, la sera del 3 ottobre 1226.

³² *Regola non bollata*, 50, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 78.

³³ *Leggenda dei tre Compagni*, 1466: 57, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 830.

³⁴ FRANCESCO D'ASSISI, *Laudi e preghiere. Esortazione alla lode di Dio*, 265a, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 187.

³⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Laudi e preghiere. Ufficio della Passione*, 281, in *Fonti Francescane*, op. cit., p. 198.

Concludendo

Per comprendere meglio la santità di Francesco, non si possono assolutamente porre in secondo piano le esperienze soprannaturali che egli visse. Inoltre, bisogna considerare che quando i grandi testimoni della fede sperimentano fenomeni mistici, San Michele Arcangelo è lì a prepararli. Ma anche ad addestrarli, a sostenerli, a difenderli, a consolarli, a incoraggiarli nella lotta contro Satana e i suoi seguaci. Cosa che naturalmente fece pure con il poverello d'Assisi. Ecco perché quella di Francesco per San Michele non rappresenta una classica – per quanto ardente – devozione, ma un vibrante atto di gratitudine e una tangibile prova dell'inestimabile amicizia ricevuta dal Principe nobilissimo delle angeliche gerarchie.

Vincenzo COMODO
Pontificio Istituto di Teologia della Vita Consacrata

SOMMARIO

Sono tantissimi i santi che hanno ntrito una grandissima devozione per l'Arcangelo Michele. Tra questi, spicca anche Francesco d'Assisi. Purtroppo, questo aspetto della sua spiritualità non è conosciuto quanto meriterebbe e, pertanto, è degno di maggiore attenzione.

Questo articolo, nel suo piccolo, si propone di approfondire tale devozione, mettendo in luce i numerosi segni del profondo amore che il Patrono d'Italia manifestò per il Principe degli Angeli. Un amore nato dalla speciale protezione che ricevette da lui. Un amore che cercò di trasmettere alla sua famiglia religiosa la quale, non a caso, fu affidata sia alla Beata Vergine Maria che a San Michele Arcangelo.

ABSTRACT

Among the many saints who held a big devotion to the Archangel Michael, Francis of Assisi stands out. Unfortunately, this aspect of his

spirituality is not as well known as it deserves to be, and therefore merits greater attention.

This article, in its own small way, seeks to explore this devotion, highlighting the many signs of deep love that the Patron Saint of Italy expressed for the Prince of the Angels. This love was born from the special protection he received from him. A love he sought to pass on to his religious family which, not coincidentally, was entrusted to both the Blessed Virgin Mary and Saint Michael the Archangel.

Le stimmate: identificazione con Cristo

Racconto, ricezione e significato teologico delle cinque piaghe sul Monte della Verna

1. Introduzione. Le stimmate

La tradizione cristiana offre alla riflessione teologica uno dei fenomeni più intensi, profondi e misteriosi: le stimmate. Esse si situano al crocevia tra esperienza mistica, corporeità e teologia della partecipazione al mistero di Cristo crocifisso e risorto, costituiscono un punto di incontro unico tra il divino e l'umano e coinvolgono tutte le dimensioni della persona. Eppure non si presentano semplicemente come un evento straordinario o eccezionale, si inseriscono invece in un linguaggio che è al tempo stesso simbolico e reale, poiché dichiarano, per dono di Dio, una delle forme di piena configurazione al Crocifisso, un'identificazione così radicale con Cristo da rendere visibile nel corpo ciò che avviene nell'intimo della persona.

Le troviamo menzionate per la prima volta nella *Lettera ai Galati*, nella quale san Paolo riferisce dettagliatamente delle sue sofferenze: bastonate, flagellazioni, lapidazioni, cicatrici profonde, dolori fisici intensi e altri abusi e soprusi subiti a causa della predicazione del Vangelo. Queste sofferenze sono ritenute dall'apostolo delle genti alla stregua delle ferite di Gesù sulla croce. Lui stesso dichiara: «D'ora innanzi nessuno mi procuri fastidi: difatti io porto le stimmate di Gesù nel mio corpo» (*Gal* 6,17). Paolo riconosce "le ferite" fisiche e spirituali che derivano dalla persecuzione subita come segni inequivocabili della sua appartenenza a Cristo e come espressione concreta del fatto che egli dà la vita per i Galati esattamente come Gesù ha fatto per tutti sulla croce, cioè offrendo se stesso per la salvezza. Tuttavia, è fondamentale distinguere che le «stimmate» di cui parla Paolo, associate alle cicatrici dei maltrattamenti subiti, sono di natura simbolica e spirituale: non si possono identificare completamente con quelle di Francesco d'Assisi, poiché queste ultime, documentate da fonti storiche e testimonianze a lui contemporanee, comportano i segni fisici e visibili di ferite identici a

quelli della Passione di Cristo nel corpo di Francesco, con la comparsa di sporgenze di carne a forma di chiodi nelle mani e nei piedi e una piaga aperta nel fianco¹.

L'autunno del 1224 segna un evento decisivo per la spiritualità cristiana. Nella storia della Chiesa si verifica per la prima volta che un uomo, Francesco d'Assisi, riceva per dono divino una conformità così profonda e totale al Crocifisso da imprimersi visibilmente nel corpo, rendendo percepibile la partecipazione alla passione di Cristo non solo a livello spirituale o simbolico, ma anche in maniera fisico-corporea, con la manifestazione concreta di piaghe simili a quelle che aveva Gesù quando è stato crocifisso. Fino a quel momento storico, la tradizione cristiana aveva inteso la conformazione a Cristo in forma spirituale ed interiore, come una conversione del cuore, senza i segni del Crocifisso nel corpo di qualcuno in modo reale e visibile.

Ecco, allora, che possiamo chiederci con curiosità teologica che cosa significhi essere configurati a Cristo fino a portarne segni e piaghe nel corpo e condividere in modo tanto radicale la Sua passione da diventare un'altra immagine del Crocifisso² nel senso più pieno del termine.

2. Antropologia teologica e stigmatizzazione

Qui guarderò l'evento delle stimmate dal versante antropologico, ma questo sguardo richiede una premessa. Oggi, il fenomeno delle stimmate si colloca entro un contesto cristologico e antropologico che ha registrato cambiamenti notevoli. Negli ultimi decenni, sia la cristologia sia l'antropologia teologica hanno dovuto ripensarsi reciprocamente. Infatti, mentre la cristologia ha cercato di riconsiderare l'incarnazione e la salvezza in modo da abbracciare l'*humanum* nella sua integralità, l'antropologia ha riscoperto l'unità della persona nel complesso pano-

¹ Cf. TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, (da qui in poi *1Cel*) IX, 113: FF 517; *LegM* XIII, 3: FF 1226, in *Fonti francescane*, III edizione rivista e aggiornata, Editrici Francescane, Padova 2011. Da qui in poi FF seguito dal numero corrispondente al testo citato.

² SAN BONAVENTURA, *Leggenda Maggiore* (da qui in poi *LegM*) XIII, 5: FF 1228: «Così il verace amore di Cristo *aveva trasformato* l'amante nell'*immagine* stessa dell'amato.

rama di tutte le sue relazioni, *in primis* quella con Cristo Gesù, modello unico di umanità, giungendo a una sintesi rinnovata che ha condotto il pensiero oltre i tradizionali dualismi di stampo platonico³. Così senza eliminare le distinzioni, le dualizzazioni antropologiche vengono comprese non per opposizione, ma per accostamenti sfocianti in forme di unità integrale⁴. Romano Penna afferma che la particolarità della fede cristiana risalta nell'incarnazione perché lì avviene la «conciliazione degli opposti, nel dire che le distanze sono annullate e che gli estremi si toccano»⁵. Ogni dualismo viene *ricapitolato* nella carne del Figlio, Dio-Uomo e mediatore tra l'umano e il divino, ma anche rivelatore del Padre e dello Spirito Santo. Questo modo di guardare ogni realtà, soprattutto quella che riguarda la persona umana oggi non costituisce più un problema, contrariamente a quanto accadeva nei secoli passati. È da notare che nella percezione di Francesco d'Assisi si ricava questo sguardo cristologico che ritroviamo nella tradizione teologica francescana⁶.

Dalla riflessione contemporanea emerge con chiarezza che il mistero di Cristo si intreccia con il mistero dell'umano in una relazione di intensità salvifica tale da manifestare al genere umano il mistero delle relazioni trinitarie. Grazie all'*anakephalaiosis*, Dio «ricapitola in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef* 1,10) e la carne del Verbo diviene il luogo concreto in cui il Figlio assume integralmente la condizione umana e con essa la frammentazione della storia per ricondurre tutto al Padre. Cristo, *nuovo Adamo*, assumendo l'umanità la risana dall'interno e riconduce a unità ciò che il peccato aveva diviso⁷. Perciò si potrà affermare che il Verbo fatto carne – Figlio del

3 Cf. R. BULTMANN, *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Garzanti, Milano 1964; G. O'COLLINS, *Gesù nostro redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009; cf. A. SCOLA - G. MARENGO - J. PRADEZ LÓPEZ, *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.

4 Cf. T. LONGHITANO, *Il Dio uni-trino e l'unità plurale del genere umano. Considerazioni di antropologia trinitaria*, UUP, Città del Vaticano 2020.

5 R. PENNA, «“Il logos carne divenne”: la radicale novità del Nuovo Testamento», in *PATH* 7, 1 (2008), 59.

6 Cf. ST.-J. PIAT, *Con Cristo povero e crocifisso*, EBF, Milano 1978; G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Messaggero, Padova 1997.

7 IRENEO DI LIONE, *Adversus haereses* III, 16, 6; III, 19, 1; III, 21, 9; V, 14,

Padre e primogenito della nuova creazione (*Rm* 8,29; *Col* 1,15; *Ap* 1,4) – è il *Logos* nel quale le opposizioni, restando distinte trovano l'unità, si compongono reciprocamente, poiché Egli sradica e vince ogni male prendendolo su di sé senza scaricarlo su altri. In Cristo infatti l'umanità è completa, unificata in ogni dimensione; Egli diviene il riferimento essenziale ed esistenziale per ogni donna e uomo, e tutti sono chiamati a pensarsi in Lui in vista della propria realizzazione umana e del compimento finale (cf. *GS* 22).

L'antropologia teologica ha così recuperato unificazione e senso della vita delle creature e presenta il Figlio fatto carne come il punto di congiunzione fra l'umano e il divino⁸. Cristo Gesù, proprio perché ha vissuto pienamente la sua divino-umanità, riempie di significato l'esperienza umana, recuperando perfino ciò che il peccato ha pregiudicato e rendendo possibile che la creatura umana partecipi intensamente della stessa relazione che Egli intrattiene con il Padre e lo Spirito Santo (*Gv* 17). Il Verbo che si fa carne rivela l'amore più grande, lo associa al dono della vita sulla croce che, in modo molto concreto, si identifica con l'offerta del proprio corpo/vita (*Gv* 15, 9-13). Ed è certamente intorno all'amore come dono reciproco di sé che si concentra l'esperienza della rivelazione di Dio e la vocazione della persona credente nel mondo (*1Gv* 4,8-12).

Dio è talmente vicino da farsi carne, da coinvolgere il proprio corpo e di conseguenza quello di quanti lo seguono. Romano Penna in uno studio sull'incarnazione mette in evidenza come attraverso la carne Gesù abbia rivelato l'essere di Dio: «proprio perché Egli è più grande della carne, non poteva non tralucere attraverso di essa, la quale è diventata, ancora paradossalmente, non solo nascondimento ma anche

1; sant'Atanasio di Alessandria, *De Incarnatione* 54, 3; *Catechismo della Chiesa Cattolica*, nn. 457, 460, 480. Ireneo di Lione interpreta l'incarnazione come ricapitolazione dell'intera economia salvifica, recuperando le frammentazioni tra Antica e Nuova Alleanza e contro ogni dispersione del disegno divino. Anche sant'Atanasio, nel *De Incarnatione*, mostra che il Verbo si fa uomo per risanare e ricondurre la natura umana decaduta a Dio. Il *Catechismo* recepisce questa linea quando afferma che il Verbo si è fatto carne «per salvarci riconciliandoci con Dio» e «perché diventassimo partecipi della natura divina».

8 J.B. FREYER, *Homo viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, EDB, Bologna 2008.

rivelazione di lui»⁹. Il cristianesimo si apre così a esperienze uniche proponendo di contemplare Dio nel corpo. Francesco d'Assisi riconosce la dignità della persona umana grazie alla relazione con il Figlio: «Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a *immagine* del suo Figlio diletto secondo il corpo e a *similitudine* di lui secondo lo spirito»¹⁰. Francesco coglie che l'umanità fin dalla creazione è immagine di Cristo nel corpo, il quale continua a donarsi attraverso il suo corpo: «a tutti noi ha dato e dà tutto il corpo, tutta l'anima e tutta la vita»¹¹. È questa una visione del corpo cristocentrica, positiva, unificante e unificatrice dell'*humanum*, direi un aspetto notevole per il suo tempo! Il corpo permette a Francesco di entrare in relazione con Cristo, gli consente di incontrarlo, di «desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione»¹²; reciprocamente permette a Cristo di “entrare” nel corpo di Francesco.

Ora, nella storia di Francesco d'Assisi si verifica una forma intensa di relazione con Cristo crocifisso, una immedesimazione nel suo spirito e nel suo corpo tale da meritargli il titolo di *alter Christus*¹³, locuzione presente nella tradizione francescana fino ad oggi. Seguendo ciò che le Fonti scrivono si tratta di un percorso di configurazione che in Francesco avviene per gradi, perciò proviamo a seguire la trasformazione umana e spirituale che conduce il frate di Assisi al Crocifisso con profondità e piena partecipazione.

3. Incontri con il Crocifisso

Siamo nel 1206 circa e Francesco, all'inizio della sua avventura religiosa viene attratto da Dio proprio davanti ad un crocifisso. Di questo episodio resta una preghiera da lui composta e di cui abbiamo testimonianza nella *Vita seconda* di Tommaso da Celano. Questi racconta come

9 R. PENNA, «“Il logos carne divenne”: la radicale novità del Nuovo Testamento», in PATH 7, 1 (2008), 60.

10 *Ammonizioni* V, 1: FF 153.

11 *Regola non bollata* XXIII, 8: FF 69.

12 *Regola bollata* X, 8: FF 104.

13 2*Cel* CLXI, 219: FF 814; IACOPONE DA TODI, *Laudi, Lauda* 71: FF 2032; Fioretti, *Considerazioni sulle stimmate*, 5: FF 1953.

dal momento in cui Francesco incontra il Crocifisso è «toccato in modo straordinario dalla grazia divina, e si ritrova totalmente cambiato»¹⁴.

Una preghiera segna la trasformazione che Francesco vive in questo periodo della sua vita; ancora non comprende in maniera chiara che cosa significhi seguire il santo Vangelo; vive la crisi tipica di chi è in ricerca perciò, brevemente, chiede aiuto al Signore.

O alto e glorioso Dio
 illumina le tenebre de lo core mio,
 e damme fede diritta,
 speranza certa e caritate perfetta,
 senno e cognoscimento, Signore,
 che faccia lo tuo santo e verace comandamento.
 Amen¹⁵.

Scrive bene Tommaso Bertolasi a commento di questa preghiera facendo notare come ciò che accade nel momento in cui Francesco riceve le stimmate sia strettamente collegato alla sua esperienza di *sequela Christi*:

L'importanza di questo testo per la nostra indagine è costituita dal fatto che, essendo il primo scritto, permette di affermare che il Crocifisso è presente nell'esperienza pauperistica francescana fin dai primi passi del nuovo stile di vita. In tal modo escludiamo da subito l'eventualità di considerare La Verna come fatto isolato dal resto della storia di Francesco¹⁶.

Dopo aver incontrato Cristo a san Damiano, Francesco continua a seguire quel Gesù crocifisso che lo ha chiamato e trasformato; lo segue con fede illuminata, ricca di carità, capace di discernimento; tutti elementi che gli permetteranno di vivere il vangelo nel suo tempo difficile

¹⁴ TOMMASO DA CELANO, *Vita seconda* (da qui in poi *2Cel*) VI/10:

¹⁵ *Preghiera davanti al Crocifisso*: FF 276.

¹⁶ T. BERTOLASI, *Il pensare crocefisso. L'esperienza di Francesco a La Verna ne l'Itinerarium di Bonaventura*, Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Loppiano (FI) 2022, 21.

e agitato da continue dispute e guerre. Si tratta di una forma di saggezza e di conoscenza – *senno e cognoscimento, Signore* – che è anche un dono che viene da Dio, non di una ricerca soltanto umana: Francesco può scegliere di immergersi nell'esperienza di Dio, perché la sua è una chiamata che viene dalla grazia e richiede una risposta gratuita, caratterizzata dall'influsso dei doni dello Spirito Santo.

Tommaso da Celano nella sua *Vita Prima* narra della continua ricerca della volontà misericordiosa del Signore e di come Francesco desiderasse ardentemente l'unione con Dio.

Studiava con tutta la sua mente e con tutto l'amore di conoscere in quale modo e per quale via e con quale desiderio potesse raggiungere un'unione più perfetta con il Signore Dio, secondo il disegno e il decreto della sua volontà. E questa fu sempre la sua unica filosofia, il suo supremo desiderio nel quale bruciò finché visse¹⁷.

La conoscenza di Dio in Francesco non era teorica, non era neanche fatta di tante parole, ma fruiva dalla sua esistenza, dal vivere in fraternità e dai gesti di amore e compassione che egli compiva verso le persone più bisognose, come all'inizio aveva fatto con i lebbrosi.

Inoltre, nella preghiera, in momenti di particolare intensità o incertezza, Francesco apriva a caso il Vangelo e quanto vi leggeva era per lui guida e fonte di luce interiore nel cammino della vita cristiana. Si tratta di momenti nei quali Francesco desidera conoscere meglio il volere di Dio su quanto sta avvenendo; in questi frangenti Dio stesso gli mostra la via: il Figlio crocifisso. Ed è quello che narrano le Fonti a lui più vicine:

Terminata la preghiera, si alzò e con spirito di umiltà e contrizione di cuore, fatto il segno della santa croce, prese il libro dall'altare e lo aprì con riverenza e timore. Ora avvenne che all'apertura del libro, la prima cosa sulla quale si posarono i suoi occhi fu la passione di nostro Signore Gesù Cristo, e precisamente nel tratto in cui essa viene predetta. Ma per timore che si trattasse di un caso fortuito, chiuse e riaperse il libro una seconda e una terza volta, e risultò sempre un

¹⁷ 1*Cel* II/91: FF 480.

passo uguale o somigliante. Ed egli, pieno dello Spirito di Dio, capì allora che sarebbe entrato nel regno dei cieli solo attraverso innumerevoli tribolazioni, angustie e lotte¹⁸.

La Parola sarà il suo punto di riferimento in questa e in ogni circostanza e qui, come in altri episodi, il desiderio di vivere per il Regno dei cieli è accompagnato da significati ulteriori, che egli intuisce accostati a sofferenze, angosce e lotte interiori. Ma ogni circostanza è per lui un incontro col Signore crocifisso.

L'esperienza di Francesco d'Assisi nasce perciò dal crocifisso di san Damiano – nel quale incontra il Cristo che lo invia – continua e si approfondisce nel corso della sua esistenza attraverso esperienze sofferte e culmina nell'incontro col Serafino crocifisso-risorto di La Verna che lo rende integralmente partecipe di Dio, coinvolgendolo fin nel suo corpo¹⁹.

4. La visione del crocifisso a La Verna

Agli sgoccioli della sua vita, in Francesco emerge il desiderio di un più profondo incontro col Crocifisso e sono i *Fioretti* a segnalare una richiesta di particolare intensità che precede l'evento delle stimmate:

O Signore mio Gesù Cristo, due grazie ti priego che tu mi faccia innanzi che io muoia: la prima, che in vita mia io senta nell'anima e nel corpo mio, quanto è possibile, quel dolore che tu, dolce Gesù, sostenesti nella tua acerbissima passione; la seconda si è ch'io senta nel cuore mio, quanto è possibile, quello eccessivo amore del quale tu, Figliuolo di Dio, eri acceso a sostenere volentieri tanta passione per noi peccatori²⁰.

I *Fioretti* danno una chiave interpretativa di estrema chiarezza: l'amore ha ormai assorbito la vita e la mente del poverello di Assisi per-

¹⁸ 1Cel II/93: FF 483.

¹⁹ Cf. G. PIANA, *Persona, corpo, natura. Le radici di un'etica situata*, Queriniana, Brescia 2016; S. SPINSANTI, *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983.

²⁰ I *Fioretti* di san Francesco. *Considerazioni sulle stimmate* 3: FF 1919.

ciò le stimmate non sono un evento interiore e unico nell'esperienza di Francesco, di Chiara e dei suoi frati; le stimmate sono parte costitutiva di un cammino di sequela del Signore crocifisso, si offrono come risposta a un ardente desiderio di partecipazione totale al mistero della croce e diventano stile evangelizzante non solo per i fratelli e le sorelle contemporanei a Francesco, ma è stile che si prolunga nel tempo.

La Verna offre lo spazio adatto a custodire l'incontro col Signore crocifisso; si presenta come quel luogo, dove la ricerca di Francesco – e in lui quella di chiunque voglia seguire la sua via – si apre all'iniziativa divina e dove il divino accoglie per grazia l'appassionata richiesta di Francesco.

Nell'ultima fase della sua vita, Francesco vive una progressiva intensificazione dell'unione con Cristo segnata da sofferenze fisiche, lotte spirituali e da un amore sempre più ardente per il Crocifisso. Negli anni precedenti Francesco sopporta prove intense che riguardano il modo in cui il carisma che ha ricevuto viene implementato da coloro che vi hanno aderito e che ora governano l'Ordine²¹. Sono bravissimi frati, ma hanno visioni e stili diversi da quelli che abitano il cuore di Francesco e dei quali ha vissuto; con lui sono rimasti ormai un manipolo di fedelissimi. Ora è solo; frate Leone, Chiara e pochi altri accolgono il suo pensiero.

Numerosi e diffusi su ampi territori, i frati chiedono una regola più temperata e molti lo hanno abbandonato. Francesco acconsente alle loro richieste e riscrive la *Regola*, ma questo suo andare incontro al desiderio dei fratelli non risolve i problemi. La semplicità di Francesco non è più accettata: «Oramai siamo troppo diversi: noi tanti e tali, mentre tu resti fisso in logiche semplici e idiote, non più accettabili perché inefficaci. Vattene!»²². La soluzione, qui come in altre disavventure di quel periodo, si esprime in un atteggiamento di misericordia: «Se avrò avuto pazienza e non mi sarò inquietato...»²³. In queste circostanze è

21 *Compilazione di Assisi* 63: FF 1591.

22 *Della vera e perfetta letizia* 11: FF 278. Consiglio la lettura e il commento che di questo brano fa PAOLO MARANESI, *La vita di san Francesco. Gli ultimi tre anni della vita del santo: introduzione ai centenari francescani*, Edizioni Messaggero di Padova, Padova 2023, 62.

23 *Della vera e perfetta letizia* 15: FF 278. Si veda anche la *Lettera a un ministro* 1-11: FF 234-236, nella quale lo stile per la soluzione di problemi interni alla fraternità è sempre la più grande misericordia.

frate Leone ad accompagnarlo e a ricevere le sue confessioni e riflessioni poiché Francesco fa fatica a parlare delle sue desolanti esperienze. «L'ineffabilità dell'esperienza mistica comporta in realtà il superamento di ogni comprensione intellettuale e di ogni discorso e quindi il silenzio»²⁴. Leone è presente anche a La Verna. Francesco porta in quell'eremo il peso di queste ed altre situazioni di conflitto, ma anche il modo benevolo con cui egli le affronta; ne è prova la *Lettera ad un Ministro*²⁵. Nelle *Fonti Francescane* questi fatti vengono riportati dal Celano²⁶, ma per penetrare la lettura di questo evento attingo al teologo di Bagnoregio.

Secondo il racconto della *Legenda maior*, durante la preghiera, Francesco riceve una visione:

Vide un Serafino, con sei ali tanto infocate quanto luminose, discendere dalla sublimità dei cieli: esso, con rapidissimo volo, giunse vicino, librato nell'aria, all'uomo di Dio, e allora apparve tra le sue ali l'effigie di un uomo crocifisso, che aveva mani e piedi stesi in forma di croce e confitti alla croce. Due ali si alzavano sopra il capo, due si stendevano a volare e due velavano tutto il corpo. A quella vista si stupì fortemente, mentre gioia mista a tristezza gli inondava il cuore. Provava letizia per l'atteggiamento gentile, con il quale si vedeva guardato da Cristo, sotto la figura del serafino; ma il vederlo confitto in croce gli trapassava l'anima con la spada dolorosa della compassione²⁷.

L'esperienza non si esaurisce nella visione, ma si prolunga in una trasformazione concreta del suo corpo: «Subito infatti, nelle sue mani e nei suoi piedi, incominciarono ad apparire segni di chiodi, come quelli che poco prima aveva osservato nell'immagine dell'uomo crocifisso»²⁸. E continuando la descrizione: «Il fianco destro era come trapassato da una lancia e coperto da una cicatrice rossa, che spesso emanava sangue,

24 A. ALES BELLO, *Il linguaggio della mistica nella Scientia Crucis*, in *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabès*, M. BALDINI e di S. ZUCAL (a cura di), Morcelliana, Brescia 1989, 178.

25 *Lettera ad un Ministro*, 1-22: FF 234-239.

26 1*Cel* IX: FF 515-522; 2*Cel* CLIV: FF 792.

27 *LegM* XIII, 3: FF 1225.

28 *LegM* XIII, 3: FF 1226.

imbevendo la tonaca e le mutande»²⁹. Negli scritti di Tommaso da Celano troviamo conferma della visione del Crocifisso e del carattere reale delle stimate che «Francesco *portava impresse nel suo corpo*»³⁰.

La concretezza del racconto esclude una lettura puramente simbolica: il corpo di Francesco diventa luogo visibile della configurazione a Cristo. Pochi anni dopo Francesco muore segnato ormai dalle sofferenze poiché quelle ferite avevano reso anche lui un “crocifisso” con tutte le conseguenze fisiche e spirituali che ne derivavano. È il pensiero teologico di Bonaventura di Bagnoregio che trasforma l'*experientia crucis* di Francesco in *sapientia crucis* e mentre narra la morte di Francesco, in un rapidissimo passaggio così scrive: «Volle, di certo essere conforme in tutto al crocifisso, che, povero e dolente e nudo rimase appeso sulla croce»³¹. Anche il Celano presenta Francesco come «colui che, conformandosi alla morte di Cristo Gesù nella condivisione della sua passione, porta le sacre ferite delle mani, dei piedi e del costato»³².

Pur custodendo le piaghe di Cristo nella sua carne, Francesco offre alla Chiesa un modello che tutti possono seguire.

Se l'evento de La Verna riguarda solo Francesco, il segno che egli riceve riguarda tutto l'ordine serafico e va oltre, designando una nuova qualità nel vedere, nel contemplare, nel vivere che dall'esperienza francescana si allarga e raggiunge, rendendolo sempre più fecondo, l'ambito speculativo. Il Verbo esprimendosi in modo straordinario nell'ora della croce, entra nei sensi, nella carne e nella mente di chi lo segue. Il Verbo comunica se stesso a coloro che si lasciano imprimere della sua somma espressione: il crocifisso. Allora il Signore viene ad illuminare le tenebre interiori come un sole di giustizia, diventando sorgente di ogni sapienza e di ogni scienza poiché sulla croce è appeso il Verbo della sapienza. E viceversa: “qui vult invenire Dominum invenit eum in cruce”³³.

²⁹ *Idem*.

³⁰ *1Cel* IX, 113: FF518, il corsivo è nel testo. Racconto dell'impressione delle stimate narrato dal Celano: cap. III: FF 484-486.

³¹ *LegM* XIV: FF 1240.

³² *1Cel* III, 119: FF 527.

³³ T. LONGHITANO, *Vita trinitaria e kenosi*, 58.

Per Bonaventura non è possibile capire il cristianesimo senza la croce. L'autocomunicazione divina è pensabile nella logica della croce; è Cristo crocifisso la scienza e la sapienza (1Cor 1, 18-25), centro della Chiesa, della salvezza, della nuova creazione. Come la luce, la croce manifesta lo splendore irradiante della verità, è la chiave, la porta, la via e la fiaccola della verità; diffonde il calore della presenza di Dio in ogni ambito del vivere e del pensare. La croce è il segno del Dio vivente, il sigillo da incidere ovunque, in particolare nella *mens*; gesto che veniva da Francesco il quale riproduceva volentieri la lettera greca *Tau* per il grande affetto che nutriva verso Cristo, l'amore crocefisso; perfino l'umiltà del poverello era il riflesso del Cristo povero e nudo appeso sulla nuda croce³⁴.

5. La forma di vita del Crocifisso

La relazione con il crocifisso è anche il segno che il Signore chiama l'umanità a *partecipare* della vita divina perché la croce rivela l'amore più grande di Gesù al Padre e all'umanità. Dalle piaghe del Crocifisso ogni sofferenza fisica e spirituale può trarre senso salvifico poiché per quelle piaghe l'umanità è stata redenta, attraverso quella sofferenza è riconciliata con Dio e con fratelli e sorelle presenti e assenti, che hanno vissuto e che vivranno. È *esperienza* di un incontro che la persona vive nella propria realtà e, una volta che Dio è entrato nel profondo, la Sua vita si trasfonde nell'esistenza di tanti. Siamo perciò davanti ad uno stile evangelizzante inedito: l'esperienza del Crocifisso si fa missione evangelizzatrice. Francesco, i fratelli e le sorelle attraverso il Crocifisso possono comprendere in profondità la sofferenza di quanti incontrano e offrire senso salvifico a chi soffre, è abbandonato, scartato, bisognoso... perché vi riconoscono un'immagine viva del Cristo in croce.

Così il Vangelo vissuto fino alla croce si diffonde sia nella vita dell'intera fraternità, sia al di fuori del circolo dei frati, perché con l'esperienza delle stimmate, Francesco è riconosciuto come "*alter Christus*" e può evangelizzare anche senza parlare. Ma anche i fratelli e le sorelle, forti dell'esperienza di Francesco, possono diffondere il Vangelo in mezzo ai poveri, ai sofferenti, agli ultimi della terra. E questo fino ad oggi.

³⁴ 2Cel LXXII, 106: FF 693; 3Cel II, 3: FF828; LegM IV, 9: FF 1079.

Molti episodi nelle *Fonti Francescane* testimoniano che l'esperienza evangelizzante di Francesco era diventata uno stile di vita per i suoi frati, stile che è possibile riconoscere anche oggi attorno alle comunità francescane. Presento alcuni stralci, dove il mistero della croce è molto presente e la testimonianza dei fratelli e delle povere sorelle è semplice e spontanea. Felice Accrocca nella *Presentazione* di quelli che erano nati come *Atti del beato Francesco e dei suoi compagni* ne evidenzia alcuni tratti.

Tanto Francesco quanto i suoi frati sono visti essenzialmente quali immagini del Crocifisso. Riporto alcune significative espressioni che riprendo dai Fioretti: Francesco, il quale “era con Cristo Crocifisso” (Fior XLIV: FF 1882), viene definito “servo del crocifisso” (Fior III: FF 1829), “gonfaloniere della croce di Cristo” (Fior XVI: FF 1846), colui che, dopo la vergine Maria e san Giovanni evangelista, ebbe “maggiore dolore che nessuno altro” della passione del Signore (Fior XLIV: FF 1882)³⁵.

L'esperienza del Cristo povero e crocifisso, vissuta da Francesco, segna profondamente tanto i frati quanto le povere sorelle di Chiara: nei primi orienta la vita e la missione della predicazione, nelle seconde prende forma nello stile proprio della loro esistenza monastica.

I suoi compagni diventano i “poverelli discepoli della croce” (Fior V: FF 1833): per mezzo di loro si doveva portare in tutto il mondo [...] la predicazione della croce di Cristo” (Fior XVI: FF 1846). Bernardo, il primo compagno di Francesco, lo seguì senza indugio “offrendo sé ignudo nelle braccia del Crocifisso” (Fior II: FF 1828); Chiara, sua pianticella, era “divotissima discepola della croce di Cristo” (Fior XXXIII: FF 1867); Giovanni della Verna si offrì “nelle braccia del Crocifisso, coll'abito del crocifisso santo Francesco” (Fior XLIX: FF 1890)³⁶.

Certamente non tutti i frati arrivano all'intensità partecipante delle

35 F. ACCROCCA, *Presentazione, I Fioretti di san Francesco*: FF, pagina 1129.

36 F. ACCROCCA, *Presentazione...*, 1129-1130.

stimmate, ma l'esperienza di Francesco ha avuto una rilevanza spirituale, teologica e culturale che ha caratterizzato la tradizione francescana. Basti pensare agli scritti teologici di san Bonaventura, il quale nell'*Itinerarium mentis in Deum* ha tradotto in teologia l'esperienza sanfrancescana che porta in Dio la persona che ama, pensa e vive del Crocifisso. La croce di Cristo è agli occhi di Bonaventura il luogo dell'amore appassionato, della sapienza, della rivelazione divina e dell'umiltà.

Nell'*Itinerarium*, descrive un transito verso Dio che ha come chiave ermeneutica il Crocifisso, il cui amore aveva assorbito la vita e la mente di Francesco. Le altre parole resteranno vuote poiché nessuno entra rettamente in Dio se non attraverso Cristo Crocifisso. Per l'autore serafico alla sapienza si giunge con la croce di Cristo attraverso la quale si manifesta il Verbo stesso e ogni cosa; la croce è lo splendore della verità, la luce della vita³⁷.

Tra i teologi della tradizione possiamo ricordare ancora Duns Scoto e le correnti teologico-spirituali nate in otto secoli e ispirate al movimento francescano. Molte hanno tenuto vivi nella storia delle Chiese e dell'umanità fino ai nostri giorni sia l'amore appassionato a Cristo crocifisso sia lo stile evangelizzante che ne deriva³⁸, ma soprattutto hanno ampliato messaggi inediti quali l'amore agli ultimi e il rispetto verso ogni creatura³⁹. Sono tutti elementi che la tradizione cristiana ha recepito, oggi forieri di vita e di spiritualità attenta a valorizzare la relazione integrale perfino in ambito ecologico⁴⁰.

³⁷ T. LONGHITANO, *Vita trinitaria e kenosi*, UUP, Città del Vaticano 2013, 58.

³⁸ Cf. G. BUFFON, *Storia dell'ordine francescano. Problemi e prospettive di metodo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013. Si potrebbe fare un elenco di personaggi che tra teologia, spiritualità e mistica hanno dato un contributo notevole al progresso dell'umanità: Angela da Foligno (1248-1309), mistica della passione di Cristo; Ubertino da Casale (1259ca. 1330) evidenzia la povertà e la sequela del Cristo crocifisso; Lorenzo da Brindisi (1559-1619), predicatore della croce di Cristo; ricordiamo teologi e predicatori più vicini a noi come Leonardo Boff, Raniero Cantalamessa, Roberto Pasolini.

³⁹ PH. SHELDRAKE, *Mondo trasfigurato. Dal desiderio alla trascendenza: un viaggio nella mistica*, Queriniana, Brescia 2025.

⁴⁰ Cf. J.A. MERINO, *Francesco di Assisi e l'ecologia*, EMP, Padova 2010.

6. Conclusione: significato teologico delle stimmate

In generale, dagli Scritti e dalle Fonti Francescane emerge una teologia della salvezza fondata sull'incarnazione del Verbo e orientata al mistero del Cristo crocifisso, nel quale si rivelano il Padre e il dono dello Spirito Santo. Questi temi centrali per la fede cristiana, nella riflessione francescana si presentano come aspetti inseparabili di un unico mistero salvifico. Nel suo insieme possiamo dire che quella francescana è una teologia trinitaria che trova il punto di più alta convergenza in Cristo Crocifisso salvatore, Colui che è – per Francesco d'Assisi – il Dio incarnato, la risposta compiuta alla missione affidatagli dal Padre⁴¹. Il Padre per Francesco è l'Altissimo, l'Onnipotente, eterno giusto e misericordioso⁴², il centro della vita cristiana; Colui che si dona alla persona umana, attraendola a sé e rendendola partecipe di Lui attraverso la croce del Figlio. Certamente si tratta di seguire “le orme del Figlio suo” nelle sofferenze e nelle fatiche quotidiane vissute in serenità, carità e, una certa gioia⁴³. Il Dio che si fa conoscere da Francesco è Amore perciò più Francesco ama Dio, più ama il prossimo e se ne prende cura. All'inizio della sua esperienza è attento ai lebbrosi, ma continua a prendersi cura del prossimo fino alla fine quando già ferito, con le piaghe de La Verna custodite in segreto, per quanto gli era possibile, «quelle mani acquistarono una tale potenza che, con il loro contatto salvifico, restituivano la salute agli infermi, sensibilità e vita alle membra ormai paralizzate e inaridite e, cosa maggiore di tutte la vita e l'integrità agli uomini mortalmente feriti»⁴⁴.

Se l'imitazione implica uno sforzo umano di conformazione, attraverso la vita della Parola, l'identificazione viene dalla grazia che opera una trasformazione nell'essere stesso della persona. In Francesco la trasformazione interiore precede e rende possibile quella corporea. Perciò Bonaventura interpreta teologicamente l'evento delle stimmate come ri-

⁴¹ *Regola non bollata* XVI, 7: FF 43; *Lettera ai Fedeli* X, 48-53: FF 200; cf. E. DURAND, *Dio Trinità. Comunione e trasformazione*, Queriniana, Brescia 2021.

⁴² *Lettera a tutto l'Ordine* VII, 50: FF 233.

⁴³ *Regola non Bollata* XVII: FF 48.

⁴⁴ BONAVENTURA DI BAGNOREGIO, *Leggenda Minore*, (da qui in poi *Legm*) VII: FF 1381.

sultato di un amore trasformante: «Fu trasformato non tanto per martirio della carne, quanto per incendio dello spirito». Le stimmate sono “il rovelto ardente” di Francesco; come Mosè egli è attratto da questo fuoco che non consuma e, fra l’anima e Dio avviene un’unione che la converte in amore generoso. Infatti un altro significato teologico che scaturisce dall’esperienza di Francesco è quella conoscenza di Dio che viene dall’amore quale *scientia amoris et crucis*⁴⁵. Deriva dall’amore ardente per il Signore e dalla comprensione partecipata al dolore sperimentato da Gesù sulla croce. Amore e dolore paradossalmente uniti e visibili nella carne di Francesco. L’apparizione a La Verna è infatti paradossale: alla gloria del Serafino si accosta la sofferenza del Crocifisso; alla letizia che a Francesco dona lo sguardo del Serafino si accosta la compassione per il dolore che egli vede. Questa compresenza rivela il cuore della teologia della croce: la gloria si manifesta nella debolezza dell’amore che si dona fino alla fine (*Gv* 13, 1)⁴⁶.

In Francesco, abbiamo scritto più sopra, si tratta di *unione trasformante*; nel senso che il suo spirito entra in un processo di trasformazione grazie all’incontro col Crocifisso a san Damiano e alla pratica del Vangelo, ma la dimensione spirituale si sazia solo col contatto reale del Crocifisso. Questa richiesta di incontro e d’amore è espressa in una breve preghiera *Absorbeat* che le *Fonti Francescane* riportano al n. 77:

Rapisca, ti prego, o Signore,
l’ardente e dolce forza del tuo amore
la mente mia da tutte le cose che sono sotto il cielo,
perché io muoia per amore dell’amor tuo,
come tu ti sei degnato morire
per amore dell’amor mio.

45 Cf. FR.-M. LETHÉL, «Conoscenza e amore nella teologia della croce, della luce e della carne del Verbo», in *Path* 7,1 (2008).

46 Oggi la *theologia crucis* è di interesse biblico e teologico, la *Salvifici doloris* di Giovanni Paolo II ha riportato all’attenzione la profondità della connessione amore-dolore riconoscendo nella croce di Cristo la totalità di tutti i dolori umani, fisici e spirituali. Lo stesso ha fatto Chiara Lubich parlando del Crocifisso. Cf. C. LUBICH, *L’unità e Gesù Abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984.

L'*unione trasformante* si potrà realizzare solo nelle persone perché il rapporto con il Signore prevede la libera scelta; ora, soltanto l'essere personale può esercitare la propria libertà scegliendo di incontrare Dio e di amarlo poiché non è possibile trascendersi ed essere "abitati da Dio" senza l'assenso della propria libertà nell'aderire a lui⁴⁷.

Dio ama l'uomo col donargli tutto – dice Romano Guardini – essere ed essenza. Egli ne fa ciò che soltanto, in ultima analisi può essere amato, la persona. Egli, Colui che è personale per eccellenza, fa dell'uomo il suo "tu". Non lo fa in apparenza, in approssimazione, ma con serietà assoluta. L'uomo è realmente persona. Ma allora per necessità l'amore che Dio gli dà deve essere anche quale spetta alla persona. Per esprimerci più esattamente, l'uomo è persona solo perché l'amore divino verso di lui è tale, quale in realtà è. Ciò significa tuttavia che Dio rispetta l'uomo. (...) Dio quindi non è un Altro di fronte all'uomo, poiché l'uomo vive della forza e dell'alito di Dio⁴⁸.

È Dio stesso ad attrarre a Sé la persona la quale sceglie liberissimamente di seguire le sue vie e di porsi al Suo servizio ed è quello che ha fatto Francesco mentre scopriva la povertà e la piccolezza della sua persona di fronte alla grandezza di Dio. Le stimate non sono semplicemente segni di sofferenza, ma sigilli di amore. Esse manifestano che l'amore di Cristo, accolto pienamente, imprime la sua forma nella vita del credente.

In questa prospettiva, la sofferenza non è fine a se stessa, ma partecipazione a una dinamica di dono. La croce non è cercata da Francesco, è accolta invece come luogo di comunione, di salvezza e di guarigione. Le stimate perciò segnano il passaggio dall'imitazione di Cristo alla piena identificazione e partecipazione di Lui nel nulla di sé, cioè in altissima povertà di cuore, di mente, di volontà secondo quanto insegna la tradizione francescana.

L'originalità di Francesco consiste proprio nel fatto che tale conformità, già pienamente vissuta sul piano spirituale, si esprime anche

47 Cf. U. OCCHIALINI, *Introduzione, L'esperienza cristiana dell'estasi*, in U. OCCHIALINI e collaboratori, *L'estasi*, LEV, Città del Vaticano, 2003, 5.

48 R. GUARDINI, *Mondo e persona*, Morcelliana, Brescia 2000, 56.

nella dimensione corporea, senza per questo perdere il suo carattere teologale. Come osserva Bonaventura da Bagnoregio, la stigmatizzazione non è tanto effetto di una sofferenza fisica, quanto il compimento di una trasformazione d'amore⁴⁹. In questo senso, Francesco da una parte si colloca in continuità con la tradizione paolina e mistica, ma al tempo stesso ne rappresenta un vertice singolare in cui si manifesta in forma visibile l'unità tra interiorità e corporeità. Francesco appare come una figura profetica: nella sua carne si fa riconoscibile ciò che ogni credente è chiamato a vivere interiormente, non per riprodurre esternamente le piaghe, ma per vivere la logica della croce come dono di sé, in spirito di minorità e comunione col divino.

Le stimmate assumono così anche un valore ecclesiale: le piaghe testimoniano che l'amore di Cristo, accolto e donato, trasformano l'intera esistenza, fino a renderla trasparenza del mistero pasquale per tutti. Le stimmate sono un segno per la Chiesa, una chiamata a vivere la *sequela Christi* nella sua radicalità, per il mondo la testimonianza che il Vangelo può essere vissuto nell'interezza della propria esistenza per amare Cristo con tutto il cuore, con tutta la mente e con tutte le forze (*Mt 22,37*). Nel contesto contemporaneo, può essere difficile comprendere questo fenomeno; tuttavia, il significato profondo rimane attuale: le stimmate indicano che l'identificazione con Cristo passa attraverso un amore che coinvolge tutta la persona, la unifica e si irradia da essa diventando missione risanante di salvezza per tutti.

BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE

Fonti Francescane, III edizione rivista e aggiornata, Editrici Francescane, Padova 2011.

BALDINI M. – ZUCAL S. (a cura di), *Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabés*, Morcelliana, Brescia 1989.

BERTOLASI T., *Il pensare crocefisso. L'esperienza di Francesco a La Verna ne l'Itinerarium di Bonaventura*, Istituto Universitario Sophia - Città Nuova, Loppiano (FI) 2022.

⁴⁹ *Legm IV*: FF 1377.

- BULTMANN R., *Il cristianesimo primitivo nel quadro delle religioni antiche*, Garzanti, Milano 1964.
- CAROLI E. (a cura di), *Dizionario francescano*, EMP, Padova 2002.
- DALARUN J., *La vita ritrovata del beatissimo Francesco. La leggenda sconosciuta di Tommaso da Celano*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2025.
- FREYER J.B., *Homo viator. L'uomo alla luce della storia della salvezza. Un'antropologia teologica in prospettiva francescana*, EDB, Bologna 2008.
- FUSARELLI M., *Ferite di luce. Le stimmate di Francesco, le stimmate dei piccoli*, EBF, Milano 2025.
- LETHÉL FR.-M., «Conoscenza e amore nella teologia della croce, della luce e della carne del Verbo», in *Path* 7,1 (2008).
- LONGHITANO T., *Il Dio uni-trino e l'unità plurale del genere umano. Considerazioni di antropologia trinitaria*, UUP, Città del Vaticano 2020.
- LONGHITANO T., *Vita trinitaria e kenosi*, UUP, Città del Vaticano 2013.
- LUBICH C., *L'unità e Gesù abbandonato*, Città Nuova, Roma 1984.
- OCCHIALINI U. (e coll.), *L'estasi*, LEV, Città del Vaticano, 2003.
- O'COLLIN G., *Gesù nostro redentore. La via cristiana alla salvezza*, Queriniana, Brescia 2009.
- PENNA R. «“Il logos carne divenne”: la radicale novità del Nuovo Testamento», *PATH* 7, 1 (2008).
- PIANA G., *Persona, corpo, natura. Le radici di un'etica situata*, Queriniana, Brescia 2016.
- SCOLA A.- MARENGO G.- PRADEZ LÓPEZ J., *La persona umana. Antropologia teologica*, Jaca Book, Milano 2000.
- SHELDRAKE PH., *Mondo trasfigurato. Dal desiderio alla trascendenza: un viaggio nella mistica*, Queriniana, Brescia 2025.
- SPINSANTI S., *Il corpo nella cultura contemporanea*, Queriniana, Brescia 1983.

Tiziana LONGHITANO, SFP

SOMMARIO

Il saggio offre un'innovativa lettura teologica delle stimmate di San Francesco (1224), superando i tradizionali dualismi tra spirito e corporeità. Il punto di forza del testo risiede nell'originale transizione dall'imitazione all'identificazione radicale con Cristo: per la prima volta nella storia cristiana, la conformazione interiore si fa visibile nella carne. Il contributo traccia con precisione un percorso graduale, dall'incontro iniziale con il Crocifisso a San Damiano fino al culmine mistico dell'impressione delle stimmate a La Verna.

L'approccio creativo emerge nel declinare l'evento delle stimmate non come sterile sofferenza, ma come *scientia amoris et crucis*: un sigillo d'amore trasformante che si traduce in missione evangelizzatrice e relazionale. Le piaghe francescane diventano così un manifesto antropologico e cristologico attualissimo, capace di dialogare con la contemporaneità e di estendersi, oggi, fino a una visione ecologica integrale.

ABSTRACT

This essay offers an innovative theological reading of Saint Francis' stigmata (1224), overcoming traditional dualisms between spirit and corporeality. The core strength of the text lies in its original transition from mere imitation to a radical identification with Christ: for the first time in Christian history, interior conformation to the Crucified becomes visible in the flesh. The article traces a gradual journey, from the initial encounter with the Crucifix at San Damiano to the mystical culmination of the imprinting of the stigmata at La Verna.

The creative approach emerges by framing the event not as sterile suffering, but as *scientia amoris et crucis*: a transforming seal of love that translates into a relational and evangelising mission. The Franciscan wounds thus become a highly relevant anthropological and Christological manifesto, capable of engaging with contemporary thought and extending, today, into an integral ecological vision.

Compilatio Assisiensis 56

Un esempio della didattica formativa di san Francesco d'Assisi

Tra le fonti agiografiche su san Francesco d'Assisi la *Compilatio Assisiensis* occupa un posto particolare non solo nella questione francescana, ma anche per quanto riguarda l'insegnamento deciso e radicale, benché sempre ponderato, da parte del Serafico Padre. La genuinità dei racconti, la loro immediatezza comunicativa, la forza spirituale e l'importanza nella trasmissione della pedagogia dell'Assisi non cessano di sorprendere nella loro lettura contemporanea e nelle esplicitazioni adottate per la formazione odierna dei frati francescani¹.

Un esempio può costituire la pericope 56 della fonte, tratta dalla recentissima edizione critica approntata da E. Menestò². Nelle edizioni precedenti della fine del secolo XX³, incluse anche le *Fontes Franciscani* in latino e nelle lingue nazionali, il numero del brano è 103⁴. Il cambiamento dell'ordine nella pubblicazione di Menestò, che sconvolge anche la successione dei brani presenti nel testimone più antico e ampio, il

1 Cfr. E. KUMKA, *Compilatio Assisiensis*, in *Francesco d'Assisi. Enciclopedia francescana*, vol. I, Roma 2025, 266-268. Cfr. anche: E. KUMKA, *La Compilatio Assisiensis. Una prova dell'analisi concettuale*, in *Miscellanea Francescana* 103 (2003) 233-306; F. ACCROCCA, *Compilatio Assisiensis ovvero la voce dei compagni*, in ID., *Un santo di carta. Le fonti biografiche di san Francesco d'Assisi*, Milano 2013, 455-492; E. KUMKA, *Io non smetterò di ammaestrare i frati. La pedagogia di Francesco nella Compilatio Assisiensis*, Città del Vaticano 2014, 17-56; F. DELMAS-GOYON, *Le principe d'organisation de la Compilation de Assise*, in *Etudes Franciscaines* 11 (2018) 5-26.

2 Cfr. *Compilatio Assisiensis*, edizione critica a cura di E. MENESTÒ, con un contributo di M. DONNINI, Spoleto 2025. La CAss 56 si trova sulle pagine 197-200.

3 Cfr. «*Compilatio Assisiensis*» *dagli Scritti di fra Leone e Compagni su san Francesco d'Assisi. Dal Ms. 1046 di Perugia*, a cura di M. BIGARONI, Santa Maria degli Angeli – Assisi 1975¹, 1992².

4 Cfr. *Compilatio Assisiensis*, in *Fontes Franciscani*, a cura di S. BRUFANI – E. MENESTÒ, Santa Maria degli Angeli – Assisi 1995, 1447-1690; *Compilazione di Assisi*, in *Fonti Francescane*, terza edizione rivista e aggiornata, a cura di E. CAROLI, Padova 2011, 873-997.

Ms. 1046 di Perugia⁵, non viene illustrato nell'introduzione in modo sufficientemente chiaro e si basa su congetture e testimoni posteriori⁶, ma qui viene adottato per essere fedeli alla versione critica della fonte.

1. Il contesto del brano⁷

Il testo della CAss 56 inaugura una breve serie di brani che raccontano la storia di un novizio che chiedeva ripetutamente a Francesco la possibilità di avere un salterio⁸. Tutti e tre i brani – CAss 56-58 – hanno gli stessi protagonisti e lo stesso problema di fondo. La questione che il novizio sottopone con tanta insistenza e con la motivazione del vantaggio spirituale che avrebbe tratto dal possesso del salterio, provoca le risposte del Santo volte a insegnare ad un frate, ancora prima dei voti religiosi, l'autentico senso della vocazione del minore. Maranesi⁹, nelle sue rifles-

5 Cfr. KUMKA, *Compilatio*, 266.

6 Cfr. *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, *Introduzione*, 93-95. Menestò afferma che nel testimone del Ms. 1046 di Perugia gli episodi del *Memoriale* di Tommaso di Celano sono stati trascritti e aggiunti dopo la prima redazione della *Compilatio*, essendo sostanzialmente uguali. Questa è una delle possibilità, perché si possa supporre anche che lo stesso Celanese copia senza un massiccio intervento redazionale i materiali giuntigli dopo il 1244 per la stesura della sua opera biografica.

7 Le nozioni in questo punto e in alcune riflessioni seguenti provengono e sono riportati qui dal mio libro: KUMKA, *Io non smetterò di ammaestrare i frati*, 122-124.

8 La presenza del novizio permette di collocare l'episodio, poiché l'obbligo dell'anno di prova nell'Ordine minoritico era presente dopo la bolla *Cum secundum* di papa Onorio III del 22 settembre 1220. Il papa ordina in essa: "Perciò, con l'autorità della presente lettera vi proibiamo di ammettere qualcuno alla professione del vostro Ordine, se non avrà fatto prima l'anno di prova. E una volta fatta la professione, nessun frate osi lasciare il vostro Ordine e a nessuno sia lecito accettare colui che ha lasciato l'Ordine". ONORIO III, *Cum Secundum*, in: *Fonti Francescane*, 1711, (FF 2714). Inoltre, il collegamento temporale che apre il testo: "Similiter quodam tempore", rimanda al numero precedente, CAss 55, in cui la nozione del tempo è ben definita: "Unde quodam tempore, quando de ultramarinis partibus reversus fuit", che permette l'affermazione che i colloqui con il novizio ebbero luogo nel 1220 o poco dopo, quando san Francesco tornò in Italia dal Medio Oriente. Cfr. *Cronologia*, a cura di F. CARTA, M. LODONE, A. MARINI, in *Francesco d'Assisi. Enciclopedia francescana*, vol. I, xxvi.

9 Maranesi commentando i tre passi della *Compilatio* afferma: "È il racconto che si snoda nei tre lunghi numeri, costituisce una specie di lotta tra il novizio, che ritorna più volte alla carica per strappare il permesso da Francesco, ed il Santo, che resiste ai diversi assalti. La totale irremovibilità di Francesco non dipende da un

sioni su questi frammenti, osserva che sia il ministro sia il novizio vengono a chiedere il permesso di avere i libri spinti dalla loro coscienza e dalla conoscenza della posizione rigida del Fondatore sulla questione¹⁰.

Il brano analizzato ha come luogo un eremo senza un'indicazione topografica più precisa, come pure la pericope seguente – CAss 57. L'ultimo brano – CAss 58 – in cui il novizio ritorna alla sua richiesta si svolge a Santa Maria della Porziuncola, ed è collocato alcuni mesi più tardi¹¹.

La complessità dei testi, specialmente dell'ampia pericope 56, esige uno studio approfondito, poiché in essi si affronta sia il problema tanto discusso sulla «vera» opinione di Francesco sugli studi e sui frati sapienti, incluse le presunte o reali preferenze del Santo per i frati semplici contro i frati istruiti, sia l'importanza formativa della posizione legata alla corretta intesa dello studio e del servizio dei teologi nella fraternità minoritica.

2. La richiesta, i dubbi di coscienza e la vocazione minoritica

La pericope CAss 56 inizia con queste considerazioni:

Similiter quodam tempore fuit quidam frater novitius, qui sciebat legere psalterium, sed non bene; et quia libenter legebat, impetravit licentiam habendi psalterium a ministro generali et minister concessit sibi. Sed ille nolebat illud habere, nisi prius haberet inde licentiam a beato Francisco, maxim e quia audiverat, quod beatus Franciscus nolebat ut fratres sui es-

sua avversione alla scienza sacra, al contrario *eos qui erant sapientes in Religione et omnes sapientes nimio venerabantur affectu*, tanto da essere riportato anche il passo del Testamento che dice *omnes theologos debemus honorare*; la sua fermezza contro ogni concessione ai libri e alle scienze dipendeva dalla preveggenza, donatagli *per Spiritum Sanctum*, che *multi fratres sub occasione bedificandi alios dimittent vocationem suam, videlicet puram et sanctam simplicitatem, orationem sanctam et dominam nostram paupertatem*. Ecco i termini che si opponevano, secondo il racconto della *Compilatio*, allo studio: la semplicità, l'orazione e la povertà"; P. MARANESI, *La minorità e lo studio nelle tensioni ideali degli inizi dell'Ordine francescano*, in *Laurentianum* 44 (2003) 43.

¹⁰ Cfr. P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'Ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (sec. XIII-XIV)*, Roma 2000, 50; ID., *La minorità*, 42.

¹¹ "Postea, elapsis pluribus mensibus, cum esset beatus Franciscus apud ecclesiam Sancte Marie de Portiuncula"; *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 201.

sent cupidi de scientia et de libris, sed volebat et fratribus predicabat ut studerent habere et imitari puram et sanctam simplicitatem, orationem sanctam et dominam paupertatem, in quibus hedificaverunt sancti et primi fratres, et hanc credebat esse securiorem viam pro salute anime¹².

Il racconto è introdotto dall'informazione che il novizio leggeva volentieri il salterio nonostante non fosse molto pratico. Questo particolare forse di poco conto offre subito la prospettiva in cui va inquadrato il suo desiderio di avere questo libro e testimonia anche la diretta conoscenza della persona che ebbe il frate che lo riferisce. Il permesso concesso al novizio dal ministro generale¹³ non pare sufficiente, sia per il motivo della coscienza di cui sopra, sia per la consapevolezza della continua ammonizione di san Francesco riguardante la vera vocazione di essere frati minori. Ancora una volta questo conferma la comune percezione delle norme spirituali proposte dal Santo e come esse ebbero una notevole risonanza in quanto norma cui i frati erano chiamati a verificarsi nella coscienza, anche se giuridicamente Francesco non era più alla guida dell'Ordine e i permessi dati dai ministri avevano la loro piena validità¹⁴. Si crede sia un dettaglio che spesso non è neanche menzionato nella generale critica rivolta ai ministri e ai frati, e cioè che si fossero macchiati di lassismo e della mancata osservanza della *Regola* minoritica. Questo ovviamente non esclude i casi di chiara disobbedienza o di abuso. Le interpretazioni e i dubbi su questi versetti d'apertura potrebbero anche testimoniare che le

¹² *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 197-198.

¹³ Qui bisogna notare un anacronismo nell'uso del termine "ministro generale", perché il Serafico Padre vivente, secondo le notizie trasmesse nella *Chronica XXIV Generalium*, nessuno veniva chiamato ministro generale. Tuttavia, sia fra Pietro Cattani (1220-1221) che fra Elia (1221-1227), due vicari che governarono l'Ordine dopo la rinuncia dell'Assisiense alla carica di superiore nel 1220, ebbero tale reale servizio e la responsabilità giuridica. Cfr. *Chronica XXIV Generalium Ordinis Minorum, cum pluribus Appendicibus, inter quas excellit hucusque ineditus "Liber de Laudibus S. Francisci" fr. Bernardi de Bessa*, in: *Analecta Franciscana*, vol. III, Ad Claras Aquas 1897, 31.

¹⁴ Nel capitolo del 29 settembre 1220, dopo il ritorno dall'Oriente, san Francesco rinunciò al governo dell'Ordine in senso giuridico, dando motivazioni legate allo stato precario della sua salute, al desiderio di osservare meglio la virtù dell'umiltà e al bene maggiore dei frati. Cfr. CAss 90 e CAss 113, in *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 231; 245-246; KUMKA, *Io non smetterò di ammaestrare i frati*, 58-63.

domande dei frati sulle questioni difficili o polemiche fossero un tentativo di cambiare l'opinione del Fondatore o di creare un precedente, ma tale indirizzo sembra eccessivamente marcato da una teoria di complotto.

Nella parte introduttiva l'autore della fonte ribadisce la posizione dell'Assisiato riguardo ai libri e al sapere, ai quali preferiva la semplicità, l'orazione e la povertà, costituenti il manifesto della spiritualità francescana delle origini e la strada più immediata per raggiungere la santità personale. Per san Francesco, la semplicità non è ignoranza, ma la capacità di andare all'essenziale senza i filtri dell'orgoglio intellettuale. È la via sicura per la salvezza, contrapposta alla "brama di scienza". Nella *Salutatio Virtutum*, scrisse: "Ave, regina sapientia, Dominus te salvet cum tua sorore, sancta, pura simplicitate. [...] Pura sancta simplicitas confundit omnem sapientiam huius mundi et sapientiam corporis" (*SalVir* 1. 10)¹⁵. Per lui, la vera sapienza non può esistere senza la semplicità.

La raccomandazione della preghiera è una costante nell'insegnamento e nella condotta del Santo. Nell'introduzione alla sezione delle preghiere composte dal Serafico Padre, Paolazzi afferma:

Per valutare adeguatamente l'importanza dei testi di preghiera lasciatici da Francesco, è indispensabile tenere presente quello che di lui scrive il suo primo biografo, Tommaso da Celano, là dove definisce il santo di Assisi "non un orante, ma un uomo tutto fatto preghiera" (*totus non tam orans, quam oratio factus*). La preghiera e l'anima segreta della vita di Francesco già negli anni della conversione, quando dalla sofferta domanda di luce fatta davanti al Crocifisso di San Damiano matura il suo impegno di restauro delle chiese, e la stessa rinuncia pubblica ai beni paterni implica contemporaneamente la scelta di affidarsi alla provvidenza del Padre celeste e la volontà di pregare secondo il comando di Gesù: "D'ora in poi dirò liberamente: *Padre nostro, che sei nei cieli*"¹⁶.

¹⁵ FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Salutatio Virtutum*, in ID., *Scripta*, critiche edidit C. PAOLAZZI, Grottaferrata (Roma) 2009, 46, 48. In versione italiana: "Ave, regina sapienza, il Signore ti salvi con tua sorella, la santa, pura semplicità. [...] La pura santa semplicità confonde ogni sapienza di questo mondo e la sapienza della carne"; *ivi*, 47, 49.

¹⁶ C. PAOLAZZI, *Laudi e preghiere*, introduzione, in FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Scripta*, 25.

Lo stesso Fondatore si è espresso più volte, sia nella *Regula non bullata*, che nella *Regula bullata*, riguardo la preghiera alla quale i frati sono invitati di aderire: “Ideo servi Dei semper orationi vel alicui bone operationi insistere debent (*RegNB* 7,12); [...] sancte orationis et devotionis spiritum non exstinguant, cui debent cetera temporalia deservire (*RegB* 5,2); [...] quod super omnia desiderare debent habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem, orare semper ad eum puro corde et habere humilitatem (*RegB* 10, 8-9)”¹⁷.

San Francesco personifica la povertà come una nobile signora, una “Dama” nel linguaggio cavalleresco e nella cultura cortese che lui conobbe e apprezzò, come si vedrà nello stesso brano poche righe più sotto. Viene definita “signora” (*domina*), indicando che il frate le deve totale sottomissione e fedeltà, come un cavaliere alla sua dama. Nella *Regula bullata* leggiamo: “Hec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium. Cui, dilectissimi fratres, totaliter inherentes, nichil aliud pro nomine Domini nostri Jesu Christi in perpetuum sub celo habere velitis” (*RegB* 6, 4-6)¹⁸. Per lui la povertà è la via per la vera libertà.

3. Il servizio del teologo nella fraternità minoritica

Nel brano analizzato il Santo prosegue con le sue spiegazioni, en-

¹⁷ FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula non bullata*, in ID., *Scripta*, 252; *Regula bullata*, in *ivi*, 328, 336. La versione italiana dei testi nel rispettivo ordine: “Perciò i servi di Dio devono sempre insistere nella preghiera o in qualche opera buona; [...] non spengano lo spirito della santa orazione e devozione, al quale devono servire tutte le altre cose temporali; [...] facciano attenzione che sopra ogni cosa devono desiderare di avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione, di pregarlo sempre con cuore puro e di avere umiltà”; *ivi*, 253, 329, 337.

¹⁸ FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula bullata*, in ID., *Scripta*, 328, 330. In versione italiana: “Questa e la sublimità di quella altissima povertà che ha costituito voi, fratelli miei carissimi, eredi e re del regno dei cieli, vi ha fatti poveri di cose e vi ha innalzati con le virtù. Questa sia la vostra parte di eredità, che conduce nella terra dei viventi. E aderendo totalmente a questa povertà, fratelli amatissimi, non vogliate possedere niente altro in perpetuo sotto il cielo, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo”; *ivi*, 329, 331.

trando nel tema spigoloso, già evidentemente controverso ai suoi tempi, dello studio della teologia e dell'insegnamento da parte dei frati.

Non ut contempneret et despiceret sanctam scientiam, immo eos qui erant sapientes in religione et omnes sapientes nimio venerabatur affectu, quemadmodum ipse testatur in Testamento suo dicens: «Omnes theologos et qui ministrant verba divina debemus honorare et venerari tamquam qui ministrant nobis spiritum et vitam». Sed futura prospiciens cognoscebat per Spiritum Sanctum et etiam multotiens fratribus dixit quod «multi fratres, sub occasione hedificandi alias, dimittent vocationem suam, videlicet puram et sanctam simplicitatem, orationem sanctam et dominam nostram paupertatem; et accidet illis quod unde crediderunt postea magis imbui devotione et accendi ad amorem Dei propter intellectum Scripture, inde occasionaliter remanebunt intus frigidi et quasi vacui et sic ad pristinam vocationem reverti non poterunt, maxime quia amiserunt tempus vivendi secundum vocationem suam. Et timeo ne id quod videbantur habere auferatur ab eis, quoniam dimiserunt vocationem suam»¹⁹.

Nel testo si ripete spesso il concetto di “edificare gli altri”. L'Assisiato avverte che molti usano la scusa di voler istruire, insegnare agli altri per nascondere la propria ambizione, quando il vero insegnamento non avviene con i discorsi, ma con la vita. Infatti, nella sua *Ammonizione VII*, chiarisce il concetto:

Dicit Apostolus: *Littera occidit, spiritus autem vivificat* (2Cor 3,6). Illi sunt mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire, ut sapientiores inter alios teneantur et acquirere possint magnas divitias, dantes consanguineis et amicis. Et illi religiosi sunt mortui a littera, qui spiritum divine littere nolunt sequi, sed sola verba magis cupiunt scire et aliis interpretari. Et illi sunt vivificati a spiritu divine littere, qui omnem litteram quam sciunt et cupiunt scire non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt eam altissimo Domino Deo cuius est omne bonum (*Adm VII*)²⁰.

19 *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 198.

20 FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Admonitione VII*, in ID., *Scripta*, 360-362. La

Comunque la via dello studio e dello sforzo intellettuale non è stata esclusa dal Poverello, come testimonia il verso citato dal *Testamento*, in cui l'agiografo riporta l'atteggiamento di reverenza e di stima di san Francesco verso i teologi e verso la vera scienza che porta alla salvezza. Siamo di fronte a una chiara distinzione tra l'avversità contro chi usa il sapere per diventare *maior* e per gonfiarsi di vanagloria grazie al frutto dello studio, e la sana sapienza che conduce a Dio. Il dominio che poteva scaturire da questo rinnegava la principale caratteristica che il Fondatore voleva vedere intrinsecamente radicata nei suoi frati. Di qui la critica così esplicita della debolezza umana che cede alla tentazione del sapere e di considerare gli altri come sottoposti solo perché non istruiti, o come coloro ai quali "il sapiente" deve indicare le strade giuste, anche in materia di vita spirituale, con il rischio di eliminare la grazia divina, sostituita dalla sapienza acquisita dai libri. La tentazione dello studio che occupa tutto il tempo, inteso come unico lavoro del frate, spaventava l'Assisiato, poiché questo non era conforme con la sua proposta di vita evangelica nella quale il centro è costituito dal Figlio di Dio visto e incontrato in ogni persona. L'autosufficienza alla quale può portare la sapienza costituiva e continua a formare un rischio di escludere la presenza divina dall'azione di un frate, e chiudere, in fondo, alla realtà della grazia. Per di più, lui non voleva i suoi frati formati alla maniera dei monaci, separati dagli uomini a causa della conoscenza e dello studio, e per tale ragione reagiva e si esprimeva così vivamente nella questione.

4. L'elogio della semplicità, della preghiera e del lavoro con le proprie mani

Il discorso formativo trasmesso nella pericope 56 focalizza l'atten-

versione italiana: "Dice l'Apostolo: *La lettera uccide, lo Spirito invece dà vita* (2Cor 3,6). Sono uccisi dalla lettera coloro che desiderano sapere unicamente le sole parole, per essere ritenuti più sapienti in mezzo agli altri e poter acquistare grandi ricchezze e darle ai parenti e agli amici. E sono uccisi dalla lettera quei religiosi, che non vogliono seguire lo spirito della divina Scrittura, ma piuttosto bramano sapere le sole parole e spiegarle agli altri. E sono vivificati dallo spirito della divina Scrittura coloro che ogni scienza che sanno e desiderano sapere, non l'attribuiscono al proprio io carnale, ma la restituiscono con la parola e con l'esempio all'altissimo Signore Dio, al quale appartiene ogni bene"; *ivi*, 361-363.

zione degli ascoltatori del Serafico Padre sui temi che richiamano nuovamente i cardini della vocazione minoritica, vissuti e sperimentati dal Fondatore, perciò possibili da comunicare in maniera veritiera e con notevole forza carismatica. L'Assisiata pone gli accenti sulla testimonianza silenziosa e nascosta, che rafforza la virtù dell'umiltà nella basilare, secondo la sua proposta evangelica, prospettiva kenotica.

Et dicebat: «Multi sunt qui totum studium suum et sollicitudinem suam die noctue ponunt in scientia, dimittentes vocationem suam sanctam et devotam orationem. Et cum aliquibus vel populo predicaverint et viderint vel noverint aliquos inde hedificari vel penitentiam converti, inflantur vel se extollunt de operibus et lucro alieno, quoniam quos credunt suis verbis hedificari vel ad penitentiam converti, Dominus hedificat et convertit orationibus sanctorum fratrum, licet illud ipsi ignorent, quia sic est voluntas Dei, ut illud non advertant, ne inde superbiant. Isti sunt fratres mei milites tabule rotunde, qui latitant in desertis et in remotis locis, ut diligentius vacent orationi et meditationi, sua et aliorum peccata plorantes, quorum sanctitas a Deo cognoscitur et aliquando a fratribus et ab hominibus ignoratur. Et cum anime ipsorum ab angelis Domino representabuntur, tunc Dominus ostender illis fructum et mercedem laborum suorum, videlicet multas animas, que suis orationibus salvate sunt, dicens illis: «Fili, ecce tales anime salvate sunt vestris orationibus, et quia super pauca fuistis fideles, supra multa vos constituam». Unde propter hoc dicebat beatus Franciscus super illo verbo: “Donec sterilis peperit plurimos et que multos habebat filios infirmata est”, sterilem esse dicebat bonum religiosum, qui sanctis orationibus et virtutibus se et alias hedificat. Hec verba sepe dicebat coram fratribus in collatione verborum suorum et maxime ad capitulum fratrum apud ecclesiam Sancte Marie de Portiuncula coram ministris et aliis fratribus²¹.

Un altro pericolo percepito dal Santo riguardo allo studio esagerato, che esclude altri impegni e servizi nella vita di un frate, fu la vanagloria cui è connesso intrinsecamente il sentirsi migliore e maggiore nella comunità. Questo atteggiamento interiore e poi anche esteriore

21 *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 198-200.

infrangeva la veridicità della vocazione minoritica e indeboliva il valore testimoniale della radicalità evangelica. Il Fondatore nei suoi scritti più volte ritornò sull'argomento, con la perspicacia e saggezza esperienziale. Nella *Regula non bullata* scrisse:

Unde deprecor in caritate, que Deus est, omnes fratres meos predicatorum, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus, non gloriari nec in se gaudere nec interiorius se exaltare de bonis verbis et operibus, immo de nullo bono quod Deus facit vel dicit et operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: "*Verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus subiciuntur vobis*" (Lc 10,20). [...] Omnes ergo fratres caveamus ab omni superbia et vana gloria. Custodiamus nos a sapientia huius mundi et a *prudencia carnis* (Rom 8,6-7); spiritus enim carnis vult et studet multum ad verba habenda, sed parum ad operationem, et querit non religionem et sanctitatem interiorum spiritus, sed vult et desiderat religionem et sanctitatem foris apparentem hominibus. Et isti sunt, de quibus dicit Dominus: "*Amen dico vobis, receperunt mercedem suam*" (Mt 6,2). Et omnia bona Domino Deo altissimo et summo reddamus et omnia bona ipsius esse recognoscamus et de omnibus ei gratias referamus, a quo bona cuncta procedunt (*RegNB* 17, 5-7; 9-13; 17)²².

22 FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Regula non bullata*, in ID., *Scripta*, 268-270. La versione italiana: "Per cui scongiuro, nella carità che è Dio, tutti i miei frati occupati nella predicazione, nell'orazione, nel lavoro, sia chierici che laici, che cerchino di umiliarsi in tutte le cose, di non gloriarsi, né godere tra sé, né esaltarsi dentro di sé delle buone parole e delle opere, anzi di nessun bene che Dio fa o dice e opera talvolta in loro e per mezzo di loro, secondo quello che dice il Signore: "*Non rallegratevi però in questo, che i demoni si sottomettono a voi*" (Lc 10,20). [...] Quindi tutti noi frati guardiamoci da ogni superbia e vana gloria, e difendiamoci dalla *sapienza* di questo mondo e dalla *prudenza della carne* (Rm 8,6-7). Lo spirito della carne, infatti, vuole e si preoccupa molto di possedere parole, ma poco di attuarle, e cerca non la religiosità e la santità interiore dello spirito, ma vuole e desidera una religiosità e una santità che appaia al di fuori agli uomini. E di questi che il Signore dice: "*In verità vi dico, hanno ricevuto la loro ricompensa*" (Mt 6,2). [...] E restituiamo al Signore Dio altissimo e sommo tutti i beni e riconosciamo che tutti i beni sono suoi e di tutti rendiamo grazie a lui, dal quale procede ogni bene"; *ivi*, 269-271.

Nella sua pedagogia formativa il Santo lega a tale sensibilità anche i concetti della restituzione e della ingiustificata appropriazione dell'azione divina e della sua grazia operante. Per citarne solo un esempio, si riportano qui due versetti dell'*Ammonizione II*: “Ille enim comedit de ligno scientie boni, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exaltat de bonis que Dominus dicit et operatur in ipso, et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati factum est ei pomum scientie mali (*Adm II,3-4*)²³.”

Inoltre, san Francesco chiama tali frati i veri cavalieri della Tavola Rotonda e veramente fecondi spiritualmente, anche se potevano essere totalmente ignorati dagli altri frati più attivi nella predicazione o occupati negli incarichi governativi della fraternità. Il vero “edificare” è quello dei frati che pregano in silenzio, i cavalieri che portano frutti invisibili la cui santità è nota a Dio ma ignorata dagli uomini. È interessante il richiamo della cultura cavalleresca, qui legata al ciclo bretone. Francesco stesso, in gioventù conosceva ed era appassionato dei racconti cavallereschi, sognando di diventare un cavaliere²⁴. Dopo la conversione, mantenne questo linguaggio epico, chiamando i suoi compagni cavalieri della Tavola Rotonda, che fu un simbolo di uguaglianza e fratellanza – un concetto che san Francesco trasporrà nel suo Ordine, indicando che tra loro non dovevano esserci gerarchie di orgoglio, ma solo servizio e umiltà²⁵.

23 FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Admonitione II*, in ID., *Scripta*, 354. La versione italiana: “Mangia, infatti, dell'albero della scienza del bene colui che si appropria la sua volontà e si esalta per i beni che il Signore dice e opera in lui; e così, per suggestione del diavolo e per la trasgressione del comando, divenne per lui il pomo della scienza del male”; *ivi*, 355. Cfr. anche ID., *Laudes ad omnes horas*, *ivi*, 62-65.

24 Cfr. TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco* 5; ID., *Memoriale* 6; FRA GIOVANNI, *Primordi o fondazione dell'Ordine* 5; ANONIMO, *Leggenda dei tre Compagni* 5, BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore* 1,3, in *Fonti Francescane*.

25 Il ciclo bretone ha il suo focus sull'amore cortese e la ricerca individuale, come quella del Sacro Graal. Dopo la conversione, Francesco non rinnegò questi valori cavallereschi, ma li trasformò. I suoi frati dovevano testimoniarli con la preghiera e l'amore sponsale verso Madonna Povertà. Per lo studio generale del ciclo, cfr. G. MURGIA, *La Tavola Rotonda tra intrattenimento ed enciclopedismo*, Roma 2015. Nella pubblicazione specialmente le pagine 185-268 sono utili per collegamento alla percezione del ciclo che poté avere san Francesco nel suo

L'autore include qui l'informazione molto rilevante che questi ammaestramenti e indicazioni formative furono dati da san Francesco nei colloqui con i ministri, ovvero superiori, predicatori e altri frati durante i capitoli generali. Il capitolo fu istituito, fin dall'inizio della nascita della fraternità minoritica, come luogo privilegiato per l'incontro dei fratelli, per le decisioni vincolanti nel seno dell'Ordine, per la formazione e per la trasmissione del carisma fondante e del fondatore ai discepoli che lo seguirono. Il Santo sfruttò queste occasioni a pieno, ma, come testimonia il brano analizzato, non mancò l'istruzione formativa anche nelle relazioni individuali.

Le ammonizioni che il Santo rivolse a suoi frati durante i capitoli sono riassunte bene nelle parole conclusive di questo ampio discorso esortativo:

Unde omnes fratres, tam ministros quam predicatores, informabat ad opera, dicens eis quod propter prelationem et officium et sollicitudinem predicandi omnino non deberent dimittere sanctam et devotam orationem, ire pro helemosina et operari manibus suis, sicut alii fratres, propter bonum exemplum et lucrum animarum suarum et aliorum. Et dicebat: «Multum hedificantur fratres subditi, cum eorum ministri et predicatores vacant libenter orationi et inclinant se et humiliantur» Unde ipse tamquam fidelis zelator Christi, dum corpore fuit sanus, operabatur in se quod docebat fratres suos²⁶.

Nel brano si dice che i frati non devono tralasciare di operare con le proprie mani e di andare per l'elemosina, per dare il buon esempio. Qui si potrà notare l'esplicito nesso con il *Testamento* del Santo, nel quale detto: "Et ego manibus meis laborabam et volo laborare, et omnes alii fratres firmiter volo quod laborent de laboritio quod pertinet ad honestatem: qui nesciunt, discant, non propter cupiditatem recipiendi pretium laboris, sed propter exemplum et ad repellendam otiositatem. Et quando non daretur nobis pretium laboris, recurramus ad mensam

tempo. Il libro è disponibile anche online: https://www.editricesapienza.it/sites/default/files/5225_Murgia_Tavola_Ritonda.pdf, [accesso 5 marzo 2026].

26 *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 199-200.

Domini, petendo elemosynam ostiatim (T 20-22)²⁷. La fatica di cui parla nel brano è trasposta nel lavoro quotidiano e nell'umiltà del mendicante. Chi studia e basta, evita questa fatica e rischia di dimenticare l'autentica connotazione minoritica, che invita alla disponibilità umile e al servizio in ogni circostanza e necessità.

5. La libertà nel discernere

L'ultimo passaggio della pericope ritorna alla situazione iniziale – la domanda del permesso da parte del novizio. Dal punto di vista redazionale il lungo discorso formativo di san Francesco, che è stato inserito in occasione di questa richiesta di avere il salterio, costituisce una zeppa. L'anonimo compilatore diede uno spazio abbastanza ampio per ricordare ai frati i punti cardinali dell'essere minore insegnati dal Fondatore. La ripresa del tema offre la possibilità di focalizzare la necessità della scelta personale nella libertà. Alla domanda del novizio san Francesco non risponde con un "sì" o "no" categorico, ma chiede un lavoro individuale di discernimento. Il brano, infatti, si conclude con una parabola.

Cumque ille frater novitius, de quo supra dictum est, in quodam heremitorio moraretur, accidit ut quadam die veniret illuc beatus Franciscus. Cui frater ille sic locutus est, ei dicens: «Pater, michi magna consolatio esset habere psalterium, sed licet generalis minister illud concedere michi vel it, volo tamen illud habere de conscientia tua». Cui beatus Franciscus tale responsum dedit dicens: «Carolus imperator, Rolandus et Oliverius et omnes paladini et robusti viri, qui potentes fuerunt in prelio, persequentes infideles cum multo sudore et labore usque ad mortem, habuerunt de illis gloriosam et memorialem victoriam et ad ultimum ipsi sancti martyres mortui sunt pro fide Christi in certamine.

27 FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Testamentum*, in ID., *Scripta*, 398. La versione italiana: "E io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare, e voglio fermamente che tutti gli altri frati lavorino di un lavoro quale si conviene all'onestà: quelli che non sanno, imparino, non per la cupidigia di ricevere la ricompensa del lavoro, ma per dare l'esempio e tener lontano l'ozio. Quando poi non ci fosse data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore, chiedendo l'elemosina di porta in porta"; *ivi*, 399.

Et multi sunt qui sola narratione eorum que illi fecerunt volunt recipere honorem et humanam laudem». Et propter hoc scripsit significationes horum verborum in suis Admonitionibus dicens: «Sancti fecerunt opera et nos, recitando et predicando ea, volumus inde recipere honorem et gloriam», ac si diceret: «scientia inflat, caritas autem hedificat»²⁸.

La sorprendente risposta alla domanda richiama un altro ciclo dei racconti cavallereschi, questa volta il ciclo carolingio e la sua opera più celebre *Chanson de Roland*, che ai suoi tempi rappresentavano l'ideale massimo dell'eroismo e della dedizione²⁹. Perché san Francesco li cita? La menzione è pungente, serve a dare un esempio di umiltà e coerenza e a sottolineare il fatto che Carlo e i suoi cavalieri hanno faticato e sono morti (*sancti martyres*) per ciò in cui credevano. Hanno testimoniato i valori per loro più importanti e ricevettero la gloria e la memoria perpetua. L'Assisiense, invece, critica chi, semplicemente leggendo o raccontando le gesta di questi eroi o dei santi, pretende di riceverne onore. San Francesco usa il contesto storico di Carlo Magno per denunciare l'ipocrisia del suo tempo: come sarebbe ridicolo vantarsi delle vittorie di

²⁸ *Compilatio Assisiensis*, ed. critica, 200.

²⁹ L'imperatore Carlo Magno fu lo storico re dei Franchi e il primo Imperatore del Sacro Romano Impero. Nella letteratura medievale del tempo di san Francesco, Carlo Magno non era visto solo come un sovrano, ma come il difensore della cristianità per eccellenza, colui che aveva combattuto contro i Mori in Spagna. Orlando (Rolando) fu il più famoso dei paladini e protagonista della *Chanson de Roland*. È l'eroe che muore a Roncisvalle combattendo per proteggere la ritirata dell'esercito imperiale. Per il Medioevo, Orlando era l'incarnazione della fedeltà assoluta al suo signore e a Dio. Oliviero è il compagno d'armi inseparabile di Orlando, suo pari per valore ma caratterizzato da una maggiore saggezza e moderazione, spesso descritto come "il saggio" contrapposto a Orlando "l'ardito". Anche lui muore eroicamente nella battaglia di Roncisvalle. I paladini erano i dodici pari di Francia, i cavalieri scelti della guardia personale di Carlo Magno. Nel linguaggio comune del XIII secolo, i paladini erano sinonimo di coraggio estremo e sacrificio personale. Cfr. *La chanson de Roland*, edizione critica a cura di C. SEGRE, Milano-Napoli 1971; G. PALUMBO, *La «Chanson de Roland» nella letteratura italiana del Medioevo*, prefazione di C. Segre, Salerno 2013; A. D'AGOSTINO, *Come muoiono Orlando e Oliviero? Su alcuni luoghi della Chanson de Roland*, in *Carte Romanze* 3/2 (2015) 155-188; R. PIRODDI, *Dio, il re e il cavaliere. L'epica medievale e le chansons de geste*, in <https://www.riccardopiroddi.it/dio-il-re-e-il-cavaliere-lepica-e-le-chansons-de-geste/> [accesso 6 marzo 2026].

Orlando senza aver mai impugnato una spada, così è inutile possedere libri di teologia se non si vive con la fatica e il sacrificio dei santi³⁰.

Il messaggio implicitamente offerto al novizio rivela che al frate non basta possedere un libro, in questo caso il salterio, o leggere le lodi di Dio per essere un buon cristiano. La vera vita spirituale consiste nel vivere e nel faticare, ma questo esige una scelta libera, matura e consapevole; quindi, un discernimento del discepolo dopo aver visto e recepito gli ammaestramenti formativi del Fondatore. Qui si può notare anche la grande delicatezza e saggezza pedagogica del Santo che lascia, a chi lo vuole seguire nel cammino minoritico, una piena autonomia nell'arbitrio identitario. Il brano della *Compilatio Assisiensis* si crede che possa essere definito come una messa in scena narrativa di ciò che san Francesco scrive in modo legislativo e ancorato nelle *Regole* e nel *Testamento* e che, inoltre, serva a lui per dire chiaramente alle generazioni future – non leggete la mia vita, vivetela.

* * *

La problematica dei libri e dello studio che abbiamo visto in questo frammento della *Compilatio*, come è anche presente nei successivi, nonché nei brani paralleli del *Memoriale* e dello *Speculum perfectionis* con diversa intensità e prospettiva, confermano la posizione e la prospettiva uniforme lungo tutta la vita dell'Assisiato. San Francesco non era contrario allo studio e alla conoscenza, lo era quando essi deviavano dall'originale caratteristica e vocazione dei frati minori. La scienza porta con sé l'insidia dell'essere *maiores* in forza dello studio e della necessità di possedere i libri. Il valore economico di questi ultimi non era indifferente al tempo del Santo e, nonostante il loro uso fosse in comune, potevano indurre all'abuso del voto e della corretta comprensione della povertà evangelica, sempre intesa nella prospettiva kenotica. Il Fondatore voleva preservare, almeno parzialmente, i suoi frati da una tale tentazione e insegnare loro

30 “Unde magna verecundia est nobis servis Dei, quod sancti fecerunt opera, et nos recitando et predicando ea volumus inde recipere honorem et gloriam” (*Adm* VI,3); FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Admonitione* VI, in *Id.*, *Scripta*, 360. La versione italiana: “Perciò e grande vergogna per noi servi di Dio, che i santi hanno compiuto le opere, e noi vogliamo riceverne gloria e onore con il raccontarle e predicarle”; *ivi*, 361.

la giusta scala di valori nello studio e nel cercare la scienza umana, per non distogliersi dalla nozione fondamentale proveniente dalla sapienza della Parola di Dio e dell'osservanza del Vangelo promessa e confermata nella *Regola*. Lo scontro comunque era inevitabile sia a livello spirituale che materiale, anche a causa della natura debole dell'uomo, attratto maggiormente dalla scienza terrena e dalla gloria che essa promette e suscita. San Francesco non ha mai smesso di dare l'esempio e di trasmettere la sua particolare pedagogia nella quale la carità governava ogni tipo di ammonizione e di critica che a volte era tagliente ed esigente. La consapevolezza dell'inutilità della costrizione nel formare i suoi frati lo rendeva ancora più protagonista nella novità della sua proposta evangelica e lo ha reso tale nel tempo, poiché nel discernimento ragionato, riflettuto e soprattutto svolto con la docilità sotto la guida dello Spirito Santo ci sono i valori di una formazione attuale in ogni epoca.

Emil KUMKA, OFMConv

SOMMARIO

L'articolo analizza la pericope 56 della *Compilatio Assisiensis* quale esempio emblematico della pedagogia formativa di san Francesco. La vicenda del novizio che chiede un salterio funge da spunto per chiarire la relazione tra possesso dei libri, studio e vocazione minoritica. Francesco non rigetta la «santa scienza», né disprezza i teologi; teme tuttavia che, con il pretesto di «edificare gli altri», i frati abbandonino semplicità, preghiera e povertà. Centrale risulta l'elogio del frate «nascosto» che prega e lavora manualmente nel silenzio, in contrasto con la vanagloria intellettuale. Attraverso il richiamo a immagini cavalleresche, Francesco denuncia chi ricerca l'onore delle opere senza dividerne la fatica. L'autore mostra come tale pericope traduca in forma narrativa le prescrizioni delle *Regole* e del *Testamento*: non basta leggere la vita del Santo, occorre incarnarla. Ne emerge una visione dello studio subordinato alla carità, al servizio fraterno e alla kenosi evangelica, nel pieno rispetto della libertà e del discernimento personale.

ABSTRACT

This article examines pericope 56 of the *Compilatio Assisiensis* as an emblematic example of St. Francis's formative pedagogy. The episode of the novice requesting a psalter serves as a catalyst for clarifying the relationship between books, study, and the Minorite vocation. Francis neither rejects "holy science" nor despises theologians; rather, he fears that, under the guise of "edifying others," friars might abandon simplicity, prayer, and poverty. Of central importance is the praise of the "hidden" friar who prays and performs manual labor in silence, contrasting with the vainglory of intellectual pursuit. By invoking chivalric imagery, Francis denounces those who seek the honor of great deeds without sharing in their toil. The author demonstrates how this narrative embodies the prescriptions of the *Rules* and the *Testament*: it is not enough to read the Saint's life; one must embody it. Ultimately, the text reveals a vision of study subordinated to charity, fraternal service, and evangelical *kenosis*, while maintaining a profound respect for the friar's individual discernment.

Francesco d'Assisi

il suo innovativo spirito missionario

Gli 800 anni della beata Pasqua di san Francesco ci offrono una speciale opportunità di ravvivare in tutti noi la sua eredità spirituale, e lo si può fare da differenti approcci perché nella sua radicalità offre tante possibilità. Qui vogliamo focalizzare lo sguardo sulla sua vita missionaria: la sua scoperta della missione, il suo sentirsi inviato, la fondazione del suo Ordine come un Ordine missionario e le sue intuizioni sul modo di essere missionario.

1. Gli inizi

Le fonti narrano che Francesco dopo la sua conversione, cioè, il suo spogliarsi davanti al proprio padre, cominciò a essere un eremita: nel modo di vivere, vestire e lavorare. Così visse per tre anni dedicandosi a ricostruire tre chiese nei dintorni di Assisi¹. Poi, partecipando ad una Messa nella Porziuncola, ascoltò il Vangelo del primo invio degli apostoli², e quando riuscì a comprendere le precise indicazioni di Gesù, esclamò esultante: “Questo voglio, questo chiedo, questo bramo di fare con tutto il cuore”³ e cambiò profondamente: indossò un nuovo abito in forma di croce, non più la cinghia di pelle ma una cordicella e non più bastone né scarpe. Non fu più l'eremita ma nacque del “francescano”, con la scelta di vivere senza nessuna sicurezza economica, ed essere un predicatore itinerante⁴. Fra Giordano da Giano, nelle sue Cronache, fa una bella sintesi di questo passaggio: “Nell'anno del Signore 1209, terzo della sua conversione, avendo ascoltato il Vangelo ciò che Cristo disse ai suoi discepoli quando mandò a predicare, depose immediatamente il

1 Cfr. Vita Prima di Tommaso da Celano [1Cel] 21: *Fonti Francescane* [FF] 354-355 (Editrice Francescane, Padova, 2011³).

2 Non sappiamo esattamente se Mt 10,7-10; Mc 6,8ss o Lc 9,2ss. Nella narrativa di Celano lui cita frasi riferibili ai tre sinottici (cfr. FF 346).

3 1Cel 22: FF 356.

4 Cfr. 1Cel 23: FF 358; *Legenda trium sociorum* [3Cp] 25: FF 1427.

bastone, la bisaccia e le calzature, cambiò il modo di vestire, adottando quello che ora portano i frati, facendosi imitatore dell'evangelica povertà e solerte predicatore del Vangelo"⁵.

Francesco voleva vivere la vita evangelica che Gesù e i suoi apostoli avevano vissuto. Lui capì che, per vivere il Vangelo in tutta la sua radicalità, c'era anche l'invio a predicare, cioè, una delle esigenze della vita evangelica è anche annunciare il Vangelo⁶. Dovevano stare insieme l'esempio e la parola, la testimonianza e l'annuncio. La sua predica semplice e appassionata era un annuncio di pace e un invito ardente alla conversione, a ritornare alla vita di fede e riprendere la vita cristiana. Infatti, la biografia detta dei Tre Compagni ricorda che "per i suoi salutari ammonimenti moltissimi, che prima erano vissuti in disaccordo con Cristo e lontani dalla salvezza, stringevano patti di alleanza con la vera pace"⁷.

Francesco si sentì inviato a proclamare la vicinanza del Regno di Dio e la penitenza⁸, che è la parola che S. Girolamo usa per tradurre «metanoia». Dunque, quello che Francesco voleva era generare nelle persone un processo di conversione. Si sente inviato a predicare non esattamente a coloro che già vivono una vita di fede, ma particolarmente a coloro che per qualche motivo si sono allontanati dalla Chiesa. "Francesco passava per città e villaggi annunciando il regno dei cieli, predicando la pace, insegnando la via della salvezza e la penitenza in remissione dei peccati"⁹.

2. Fonda un Ordine Missionario

Francesco non pensava di fondare un nuovo Ordine religioso. Lui aveva soltanto deciso di vivere personalmente la vita evangelica. Tuttavia, come lui stesso dice nel suo Testamento: "Il Signore mi dette dei

⁵ *Cronaca di Giordano* 2: FF 2324.

⁶ "De una intrasigente vida según el Evangelio se dedujo para Francisco la vocación y el envío a misión." K. Esser, *La preocupación misionera de S. Francisco*, *Selecciones de Franciscanismo* 22 (1979), p. 102.

⁷ 3Cp 26: FF 1428.

⁸ Cfr. Mt 4,17; Mc 1,15; 1Cel 22: FF 356.

⁹ 1Cel 36: FF 382.

fratelli”¹⁰. Interessante notare che Francesco visse da solo come eremita i tre anni in cui si è dedicato a ricostruire le chiese. Non aveva dei compagni. Questi soltanto sono arrivati dopo che lui assunse con radicalità la vita evangelica che comprendeva anche la predicazione.

Quando questi primi “seguaci” hanno cominciato ad andare con lui, la prima cosa che esigeva da loro era che dessero i propri beni ai poveri, che assumessero radicalmente la vita evangelica per poi essere, con lui e come lui, predicatori itineranti della penitenza. Quando il gruppo raggiunse il numero di soli otto frati, Francesco poté mettere in pratica alla lettera un altro dettaglio del Vangelo: li divise in quattro gruppi e li inviò per le diverse parti del mondo. Loro non erano andati molto lontano da Assisi. Però la divisione in quattro gruppi e l’andare in tutte le direzioni indicarono quale spirito missionario li muoveva, ciò rivelò che fin dalle origini esisteva il sogno che la sua fraternità giunga fino ai confini della terra. Un altro dettaglio importante è che Francesco, quando comincia ad avere fratelli, non parte per la missione individualmente. Certamente lo fece quando era da solo, ma dopo che il Signore gli aveva dato fratelli, capì che l’annuncio evangelico doveva essere fatto in fraternità. Non serviva la logica che individualmente potevano arrivare in più luoghi. Era necessario accogliere la saggezza del Vangelo: a due a due. Infatti, aspettò di raggiungere il numero di otto per poter simbolicamente partire verso le quattro direzioni del mondo.

Questa vocazione alla missione universale si percepì anche nella sua decisione di chiedere al Papa la sua approvazione, anche se erano ancora un gruppo molto piccolo, per il quale basterebbe l’approvazione del Vescovo di Assisi. “Questo dato di fatto è indicativo della consapevolezza missionaria di Francesco, il quale volle un riconoscimento globale che gli permettesse di diffondersi dappertutto, e non solo nella piccola diocesi di Assisi. Egli, con la sua crescente comunità, si sentiva inviato a tutta la Chiesa”¹¹. Inoltre, la benedizione del Papa al nascente gruppo religioso suonò come un vero invio alla missione: “Andate con il Signo-

¹⁰ *Testamentum* [Test] 14: FF 116.

¹¹ L. Lehmann, *I principi della missione francescana secondo le fonti primitive*, Italia Francescana 65 (1990), pp. 241-242.

re, e come egli si degnerà ispirarvi, predicate a tutti la penitenza”¹².

In verità, Francesco accolse per sé stesso e anche per tutto il suo Ordine i due invii missionari di Gesù. Il primo fatto negli inizi della sua vita pubblica: a due a due, senza nessuna sicurezza economica, di villaggio in villaggio (itinerante senza una dimora fissa), nei posti dove lo stesso Gesù doveva andare, senza passare agli stranieri, ma soltanto alle “pecore perdute della casa di Israele”¹³ e il secondo, a tutto il mondo: fino ai confini della terra¹⁴.

Francesco d’Assisi e i suoi compagni cercavano le “pecore perdute” di Assisi e delle città per le quali passavano. Predicavano in modo semplice, nei mercati, nelle piazze, per le strade. Volevano, soprattutto, risvegliare la conversione di coloro che erano lontani da Dio, dai sacramenti e dalla vita ecclesiale. Francesco era “ben consapevole di essere stato inviato per guadagnare a Dio le anime, che il diavolo tentava di rapire”¹⁵.

Con creatività, cercavano il modo di attirare l’attenzione delle persone e di toccarle profondamente, come fu il caso di Greccio che, celebrando la Notte di Natale in una grotta e con il presepio, fece sì che “il fanciullo Gesù fu resuscitato nei cuori di molti, che l’avevano dimenticato”¹⁶. Questo dimostrò che l’Ordine non si concepiva come impegnato in una pastorale ordinaria, volta ad alimentare e curare la fede di coloro che sono già inseriti nella Chiesa, ma in una pastorale di frontiere, innovativa, straordinaria, nelle periferie, andando incontro specialmente agli “smarriti”.

In verità, quello che oggi viene chiamata «Nuova Evangelizzazione», “nuova nell’ardore, nei metodi, nelle espressioni”, in un certo senso la troviamo “già” in Francesco e nel suo Ordine. “Le sue parole non erano vuote, né ridicole, ma piene della forza dello Spirito Santo, capaci di penetrare nell’intimo dei cuori così da stupire e toccare con forza gli ascoltatori”¹⁷.

¹² 1Cel 33: FF 375.

¹³ Cfr. Mt 10, 6-10; Mc 6, 7-9; Lc 9, 2-6.

¹⁴ Mt 28, 19; Mc 16, 15; Lc 24, 47; At 1,8.

¹⁵ 1Cel 35: FF 381.

¹⁶ 1Cel 86: FF 470.

¹⁷ 3Cp 25: FF 1427.

Un testimone importante dei primi tempi dell'Ordine è Giacomo da Vitry che già nel 1216 scrisse una lettera nella quale diceva: "Questi [*frati minori e sorelle minori*] non si impicciano delle cose temporali, ma invece, con fervoroso desiderio e con veemente impegno, si affaticano ogni giorno per strappare dalle vanità del mondo le anime che vanno alla perdizione e prenderle con sé."¹⁸ Questo vescovo francese descrisse il nuovo Ordine con tanti dettagli: vivono come nella Chiesa primitiva, rinunciano a tutti i beni, lavorano per mantenersi, e predicano costantemente a due a due.¹⁹ Egli scrisse anche: "Durante il giorno entrano nelle città e nei paesi, dandosi da fare con l'azione per guadagnare altri al Signore."²⁰ Inoltre, nel suo libro "*Historia Occidentalis*" scritto prima dell'ottobre del 1221, ancora descrive l'Ordine con tanti dettagli. Anche lì, lui afferma: "Questa è la Religione dei veri poveri del Crocifisso, è l'Ordine di predicatori che chiamiamo frati minori. (...) Vengono mandati a due a due a predicare come davanti alla faccia del Signore, quasi per preparare il secondo avvento di lui."²¹

Questo impeto missionario, volto a risvegliare la fede di coloro che vivono al margine della Chiesa, fece sì che, alcuni anni dopo la fondazione, i frati decidessero di uscire dall'Italia e andare oltre le Alpi. "Trascorsi undici anni dall'inizio della loro Religione, essendo i frati cresciuti in numero e in meriti, furono eletti dei ministri e inviati assieme a gruppi di frati in quasi tutte le parti del mondo, dove si coltiva e si osserva la fede cattolica"²². Secondo gli studiosi di francescanesimo, questo è avvenuto dopo il Capitolo del 1217²³. Le fonti descrivono le numerose difficoltà affrontate da questi frati che, seppur pieni di buona volontà, erano impreparati a una simile sfida missionaria. Questo "nuovo" meto-

18 Testimonianze Contemporanee a frate Francesco. Giacomo da Vitry. Lettera da Genova (ottobre 1216), 8. FF 2205.

19 Cfr. FF 2206; 2208; 2215; 2218; 2220; 2221; 2222; 2224.

20 Giacomo da Vitry, Lettera da Genova, 9.

21 Giacomo da Vitry, *Historia Occidentalis*, capitolo 32 «De ordine et predicatione fratrum minorum», 3.6: FF 2216.2219.

22 3Cp 62: FF 1475.

23 "Dopo che già nel 1217 dal Capitolo, che venne tenuto a Santa Maria della Porziuncola, erano stati inviati frati in Francia, in Germania, in Ungheria, in Spagna e nelle restanti province italiane dove i frati non erano ancora andati." Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 243.

do di evangelizzazione, itinerante e in assoluta povertà, dovette superare molti ostacoli: i frati non parlavano le lingue locali, non conoscevano i movimenti ereticali dell'epoca ed erano ridotti all'estrema indigenza. Inoltre, a causa del loro abito logoro e della mancanza di lettere pontificie che li accreditassero, venivano spesso disprezzati, scambiati per eretici, bastonati e persino incarcerati²⁴.

Questo invio missionario anche se molto esigente, comunque, restava ancora dentro ai limiti della Chiesa, ancora non era la missione oltre i confini della fede cattolica. Lavorare per gli "smarriti" all'interno del popolo cattolico era senz'altro una grande opera missionaria e rispondeva al primo invio missionario di Gesù, ma ancora mancava l'ascolto del suo secondo invio, cioè, a tutte le nazioni, ai "pagani".

Lo stesso Francesco voleva andare in Francia, ma nell'incontro con il Cardinale Ugolino a Firenze, questi gli impedì di partire. Tuttavia, nel dialogo riportato nella *Compilazione di Assisi* tra Francesco e il Cardinale troviamo una pagina bellissima che rivela l'imperiosità dello spirito missionario di Francesco e che vuole impegnare i suoi fratelli:

Gli rispose il beato Francesco: «Signore, è per me grande vergogna che, avendo mandato i miei fratelli in terre remote e lontane, io rimanga in queste province». Il signor vescovo gli replicò, quasi rimproverandolo: «E perché hai inviato i tuoi frati così lontano a morire di fame e a sopportare tante tribolazioni?». Con grande fervore e ispirazione profetica il beato Francesco gli rispose: «Signore, pensate voi o credete voi che Dio abbia inviato i frati soltanto per queste regioni? Ma io vi dico, in verità, che Dio ha scelto e mandato i frati per il bene e la salvezza delle anime di tutti gli uomini del mondo intero; ed essi saranno accolti non solo nei paesi dei fedeli, ma anche in quelli degli infedeli. E purché osservino le cose che hanno promesso al Signore, egli darà loro il necessario nella terra degli infedeli come in quella dei fedeli»²⁵.

Questa risposta di Francesco rivela che l'invio negli altri Paesi d'ol-

24 Cfr. 3Cp 62: FF 1475; *Cronaca* di Giordano da Giano 4-6: FF 2326-2328.

25 *Compilatio Assisiensis* [Cass]108: FF 1661.

tralpe era un passaggio necessario, cioè, andare in tutti i luoghi dove la Chiesa è già presente per rinnovare in questi luoghi la fede delle persone, ma la missione dei frati non si sarebbe fermata lì, poiché volevano arrivare in tutto il mondo. La stessa fede che li spingeva a superare il limite di “queste province” li voleva catapultare tra gli infedeli, ovunque questi si trovassero. Francesco non si sentì di lasciare inascoltato il secondo invio missionario di Gesù.

Infatti, egli, fin dagli inizi della sua vocazione, fu sensibile a volere superare le frontiere della fede cattolica. Probabilmente già nel 1212 cercò di andare in Siria, come ci racconta il Celano: “Nel sesto anno della sua conversione, ardendo del desiderio del sacro martirio, decise di recarsi in Siria a predicare la fede e la penitenza ai saraceni e agli infedeli. Salì su una nave per quella regione, ma, per il soffiare dei venti contrari, si trovò con gli altri naviganti nelle parti della Schiavonia”²⁶. Poco tempo dopo fece un nuovo tentativo per raggiungere i saraceni che erano presenti in Spagna, ma quando era già nella penisola iberica si ammalò e dovette rientrare in Italia²⁷. Questi intenti falliti non lo hanno fatto desistere dall’idea. Perciò, “nel capitolo di Pentecoste del 1219 portò il problema davanti a tremila frati”²⁸. Tuttavia, egli non volle inviare i suoi frati senza aver prima adempiuto di persona al mandato del Signore.

Nel periodo in cui introduceva nella Regola l’annuncio della missione fino ai confini della terra come parte integrante della vocazione dell’Ordine, Francesco volle partire egli stesso. Lo fece con la chiara consapevolezza di mettere a rischio la propria vita, spinto dall’ardente desiderio del martirio. Lui sempre volle dare l’esempio delle cose che venivano scritte nella Regola²⁹. E così fece: nel 1219 partì con un compagno insieme ai Crociati e, probabilmente nella tregua avvenuta tra la fine di agosto e la fine di settembre, a Damietta andò incontro al sultano Melek-el-Kamel. Lui e il suo compagno, senza le armi, ma soltanto

²⁶ 1Cel 55: FF 418.

²⁷ Cfr. 1Cel 56: FF 420.

²⁸ Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 243.

²⁹ “Come nota Giordano da Giano, Francesco stesso, per essere di buon esempio agli altri, si portò verso l’Egitto.” Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 243. Cfr. *Cronaca di Giordano* 10: FF 2332; 1Cel 57: FF 422.

con una povertà e una fede disarmante, a sorpresa di tutti, riuscirono a predicare al sultano. E sebbene non riuscissero a convertirlo, conquistarono la sua ammirazione³⁰.

È così che la fraternità francescana con la forte guida di Francesco in questi anni plasmò quello che troviamo nel capitolo XVI della Regola non Bollata, che nella versione a noi arrivata è del 1221³¹; però le sue indicazioni possono essere degli anni precedenti, e raccolgono principi e norme maturate nelle esperienze concrete sull'invio dei frati minori nei territori degli infedeli³². Questo testo venne chiamato dagli studiosi come "Lo Statuto Missionario Franciscano"³³. Riportiamo qui il testo completo di questo capitoletto della Prima Regola che è senz'altro una pietra miliare nella storia della missionologia cattolica:

Dice il Signore: «*Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi. Siate dunque prudenti come serpenti e semplici come colombe*».

Perciò tutti quei frati che per divina ispirazione vorranno andare tra i saraceni e altri infedeli, vadano con il permesso del loro ministro e servo. Il ministro poi dia loro il permesso e non li ostacoli, se vedrà che sono idonei ad essere mandati; infatti sarà tenuto a rendere ragione al Signore, se in questo o in altre cose avrà proceduto senza discrezione. I frati poi che vanno tra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti né dispute, ma siano *soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio* e confessino di essere cristiani.

³⁰ Cfr. 1Cel 57: FF 422; Buonaventura, *Leggenda Maggiore*, 8-9: FF 1173-1175; Giacomo da Vitry, *Historia Occidentalis*, 14: FF 2227; *Cronaca di Giordano* 10: FF 2332; *Cronaca di Ernoul* 2: FF 2232.

³¹ "Nel corso degli anni in quella prima regola venivano inserite delle nuove disposizioni, degli avvertimenti, delle proibizioni e ammonizioni e dei testi spirituali, finché nel capitolo di Pentecoste del 1221 venne approvata così come oggi la conosciamo." Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 250.

³² "Il capitolo della Regola con le sue chiare distinzioni sul procedere missionario sembra dunque presupporre una esperienza pratica, che Francesco e i suoi confratelli hanno fatto tra i Musulmani." Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 250.

³³ Cfr. L. Lehmann, *Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión según 1R 16*, *Selecciones de Franciscanismo* 15 (1986), 428; Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 251.

L'altro modo è che, quando vedranno che piace a Dio, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio redentore e salvatore, e siano battezzati, e si facciano cristiani, poiché, se uno non *sarà rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio*. Queste e altre cose, che piaceranno al Signore, possono dire ad essi e ad altri; poiché dice il Signore nel Vangelo: *«Chi mi confesserà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli»; e «Chiunque si vergognerà di me e delle mie parole, anche il Figlio dell'uomo si vergognerà di lui, quando verrà nella gloria sua e del Padre e degli angeli santi»*.

E tutti i frati, dovunque sono, si ricordino che hanno donato se stessi e hanno abbandonato i loro corpi al Signore nostro Gesù Cristo. E per il suo amore devono esporsi ai nemici sia visibili che invisibili, poiché dice il Signore: *«Colui che perderà l'anima sua per me, la salverà per la vita eterna»*.

«Beati quelli che soffrono persecuzione a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi». «Se poi vi perseguiteranno in una città fuggite in un'altra. Beati voi, quando gli uomini vi odieranno e vi malediranno e vi perseguiteranno e vi bandiranno e vi insulteranno e il vostro nome sarà proscritto come infame e quando falsamente diranno di voi ogni male per causa mia; rallegratevi in quel giorno ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. E io dico a voi, miei amici: non lasciatevi spaventare da loro e non temete coloro che uccidono il corpo e dopo di ciò non possono far niente di più.

Guardate di non turbarvi. Con la vostra pazienza salverete le vostre anime; e chi persevererà sino alla fine, questi sarà salvo»³⁴.

Sebbene, tutta la vita francescana è missionaria e tutti i frati sono chiamati a vivere da missionari dove abitano³⁵, la sensibilità francescana verso le missioni fino ai confini della terra plasmata in questo capitolo

³⁴ *Regula non Bullata* [RnB] 16, 1-21: FF 42-45.

³⁵ “Cada uno de ellos está obligado a trabajar como misionero en su respectivo ambiente.” Esser, *La preocupación misionera de S. Francisco*, p. 97.

della Prima Regola, manifesta un'attenzione particolare al mandato di Gesù. Infatti, Francesco d'Assisi è il primo fondatore a mettere nel suo programma di vita anche delle indicazioni per coloro che si sentono chiamati ad andare a testimoniare il Vangelo tra i non credenti³⁶. E le sue indicazioni rivelano una chiarezza molto grande sulla missione dei discepoli di Cristo, che oggi trovano una grande corrispondenza nell'attuale missionologia. Nella terza parte di questo articolo, cercheremo di esplicitare un po' meglio tali indicazioni.

La Regola Bollata conserva ancora l'indicazione sui frati che vogliono partire per la missione nei Paesi non cristiani. Però con un testo molto più breve. Presentiamo anche qui il suo testo, per poi approfondire le indicazioni presenti in questi due scritti francescani.

Tutti quei frati che, per divina ispirazione, vorranno andare tra i saraceni e tra gli altri infedeli, ne chiedano il permesso ai loro ministri provinciali. I ministri poi non concedano a nessuno il permesso di andarvi, se non a quelli che vedranno idonei ad essere mandati³⁷.

Certamente la Regola Bollata è un documento molto più sintetico e formale che indica ciò che i francescani sono legalmente legati; tuttavia, per comprendere più profondamente le intuizioni carismatiche del francescanesimo, in tutti questi otto secoli, si ricorre a tutti gli altri scritti di Francesco di cui la Prima Regola è un documento privilegiato per gli aspetti della vita dei frati minori, compresa la missione in chiave francescana³⁸.

3. Principali intuizioni francescane sulla missione

Senza voler fare un'esposizione esaustiva che esigerebbe molto più

³⁶ “Francisco fue el primer fundador de una Orden religiosa que incorporó explícitamente a su programa de vida el tema de la misión entre los no cristianos.” Lehmann, *Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión*, p. 428.

³⁷ *Regula Bullata* [RB] 12: FF 107.

³⁸ “En la Regla definitiva, llamada Regla bulada por su confirmación mediante bula papal en 1223, quedan sólo dos frases de este estatuto misionero. De ahí la especial importancia de la Regla no Bulada para comprender las primitivas ideas franciscanas sobre la misión.” Lehmann, *Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión*, p. 429.

impegno e tecnica, vogliamo qui soltanto presentare brevemente alcuni di questi aspetti innovativi che Francesco propone sulla presenza dei frati minori nei luoghi di prima evangelizzazione.

3.1. Per divina ispirazione

Innanzitutto, ci colpisce l'espressione "per divina ispirazione" in ambedue le Regole. Per Francesco, è Dio che sceglie alcuni frati e ispira loro la richiesta di partire in missione. Pertanto, non tutti devono partire: si tratta di una chiamata speciale. Avere questa "divina ispirazione" significa voler partire, essere disponibili a spendersi, desiderare di lasciare le proprie sicurezze per aprirsi alla novità. La missione, con le sue naturali complessità, esige passione per affrontare le sfide: imparare una nuova lingua, conoscere una nuova cultura, incarnarsi e rinascere. Per Francesco, non è il superiore a scegliere chi debba partire, ma Dio stesso³⁹. Di conseguenza, nel modo francescano di comprendere la missione, non si parte per semplice obbedienza, e ancor meno per castigo!

Inoltre, questa "divina ispirazione" ci avvicina a un concetto teologico emerso negli ultimi decenni: la *Missio Dei*. Questo significa che Dio è il vero protagonista della missione. È Lui ad avere il progetto missionario; è Lui che, fin dall'origine del mondo, opera nella creazione, nelle culture e nelle persone per condurci alla salvezza. La Chiesa, l'Ordine e i frati sono collaboratori in questa missione. Sembra proprio che per Francesco tutto ciò fosse già chiarissimo, ed è per questo che insiste sulla necessità della "divina ispirazione"⁴⁰.

3.2. *Inter gentes*

Un altro aspetto fondamentale è che Francesco vuole che i frati

39 "Francisco no quiere que esta clase de misión se imponga a nadie, ni siquiera en virtud del voto de obediencia. Solo la llamada de Dios tiene que contar en este asunto." K. Esser, *La preocupación misionera de S. Francisco*, p. 97.

40 "Francisco y sus compañeros se saben enviados. No actúan por propia iniciativa, sino por mandato del Señor. «divina inspiración». El Señor es el origen y también el contenido de su misión." Lehmann, *Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión*, p. 431.

vadano “tra i saraceni” o “tra gli infedeli”. Ai tempi del Poverello di Assisi, la missione era piuttosto «*contro gentes*». La Chiesa mirava a riconquistare i territori perduti organizzando le crociate, e proiettava sull’oppositore ogni malvagità per giustificare l’uso della forza. Francesco non condivideva questo approccio. Egli voleva inviare i suoi frati per essere “tra” loro: per mettersi in mezzo a loro, vivere la vita evangelica e dare testimonianza cristiana.

È interessante notare come Francesco non proponga l’«*ad gentes*», inteso come un andare carichi di doni, di progetti e di innumerevoli attività, creando strutture o offrendo molteplici soluzioni⁴¹. Al contrario, egli propone che i suoi frati siano semplicemente presenza: fraterna, minoritica, dialogante e testimone del Vangelo⁴².

È notevole che, negli ultimi anni, anche la Chiesa, i teologi e i Papi abbiano iniziato a insistere che l’ideale della missione è l’«*inter gentes*», superando l’«*ad gentes*», esattamente come Francesco, senza troppa teoria, aveva già proposto ottocento anni fa. La missione non deve essere centrata sul fare, ma sull’essere.

3.3. Non li ostacoli

È molto interessante riflettere sul compito del ministro davanti alla richiesta di qualcuno per andare in missione. Il ministro deve accogliere la richiesta e verificare l’idoneità del frate. Deve, cioè, discernere se esista davvero la “divina ispirazione” o se si tratti di un’ispirazione mondana: la ricerca di un qualche vantaggio, un desiderio egoistico, o persino una fuga da situazioni complicate. Quando l’idoneità è confermata e l’ispirazione è autentica, il ministro deve inviarlo. “Il ministro poi dia loro il permesso e non li ostacoli, se vedrà che sono idonei ad essere mandati”⁴³. Per Francesco, il superiore non ha l’autorità di opporsi a

41 Sulla scelta di Francesco di mettere la preposizione “inter” invece di quella “ad”, Lehmann riporta alcune interessanti riflessioni di K. Esser e di W. Bühlmann. Cfr. Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 255.

42 “Lo más importante radica no en la *actio* sino en la *passio*. Estar sometidos a todos incluso entregarse a los enemigos: he aquí el signo distintivo del hermano menor.” Lehmann, *Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión*, p. 441.

43 RnB 16, 4: FF 42.

Dio. Infatti, subito dopo, la Regola afferma che “sarà tenuto a renderne conto al Signore”. Tuttavia, lo stesso vale se il ministro invia qualcuno di non idoneo, o qualcuno animato da altre motivazioni: anche in tal caso dovrà renderne conto al Signore. Infatti, nella *Regola Bollata* Francesco accentua di più sul fatto di verificare l'idoneità del candidato. “I ministri poi non concedano a nessuno il permesso di andarvi, se non a quelli che vedranno idonei ad essere mandati”⁴⁴.

3.4. Non facciano liti né dispute

Uno aspetto che caratterizza questo “essere tra loro” nel modo francescano è la sottomissione a tutti: “Non facciano liti né dispute, ma siano soggetti a ogni creatura umana per amore di Dio”⁴⁵. I frati devono essere minori anche nella missione. Devono arrivare disarmati e rinunciare a qualunque pretesa di vittoria. Non vanno per fare apologia, non desiderano umiliare l'altro o prevalere su di lui⁴⁶. Al contrario, sono invitati a non opporre resistenza, a consegnarsi. Infatti, nelle prime parole di questo capitolo, Francesco riprende un'immagine evangelica forte che non lascia spazio a dubbi: “Dice il Signore: «Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi»”⁴⁷. Il missionario francescano sa che il martirio, nelle sue diverse forme, fa parte dell'orizzonte della missione. “La disponibilità al martirio è una tra le cose richieste. (...) La missione sta sotto il segno della croce e implica comunione di via e in certe circostanze anche comunione di destino con Gesù Cristo”⁴⁸.

3.5. Confessino di essere cristiani

Altro aspetto, strettamente legato a questo “essere tra loro”, è la testimonianza della vita evangelica: una vita fraterna intensa; una mino-

⁴⁴ RB 12, FF 107.

⁴⁵ RnB 16,6: FF 43.

⁴⁶ “Estar sometido a los hombres de distintas costumbres y religión, sin renegar de la propia fe, es el principio, el comienzo de la misión franciscana.” Lehmann, *Rasgos esenciales del concepto franciscano de misión*, p. 432.

⁴⁷ RnB 16,1: FF 42.

⁴⁸ Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 269.

rità assunta in tutte le sue conseguenze, come la rinuncia ai beni e a ogni pretesa di potere; una vita di preghiera radicale; una totale disponibilità al servizio, specialmente verso quelli più rifiutati, e la confessione di essere cristiani. “Il vivere la fraternità, l’essere sottomesso a uomini di altri costumi e religioni, senza rinnegare la propria fede, questo è in sintesi il principio fondante della missione francescana”⁴⁹.

3.6. L’ora dell’annuncio

Per Francesco, nella missione, la predicazione non viene al primo posto. Il missionario non arriva con l’annuncio già pronto. È Dio a decidere quando debba iniziare l’annuncio esplicito: “Quando vedranno che piace a Dio, annunzino la parola di Dio”. Ci vogliono preghiera, discernimento e pazienza per riconoscere e rispettare il “quando” di Dio.

“L’annuncio viene solo al secondo posto e presuppone un’ulteriore chiamata di Dio e insieme il dono di poter cogliere la situazione. Il missionario non dovrebbe essere troppo irruente, ma aspettare il momento opportuno per la predicazione. La parola di Dio necessita un terreno ben preparato. Il predicatore non è signore della parola”⁵⁰.

3.7. Il bene che già esiste

Un ultimo aspetto a cui vogliamo accennare è la bontà francescana nella missione, anch’essa profondamente connessa a quanto detto finora, ma che non si trova in modo esplicito nelle Regole. L’antropologia francescana è profondamente positiva. Per Francesco d’Assisi ogni creatura e, di conseguenza, ogni persona e ogni cultura, porta già in sé i segni della presenza di Dio. Sembra di leggere tra le righe l’idea patristica dei «semina Verbi» presenti ovunque, come oggi ci insegnano i documenti del Vaticano II⁵¹.

Pertanto, l’atteggiamento del missionario francescano è quello di cercare, innanzitutto, il bene che già c’è nel luogo in cui arriva, poiché

49 Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 260.

50 Lehmann, *I principi della missione francescana*, p. 260.

51 Cfr. AG 11.

Dio, il Signore della missione, lo ha già preceduto. Afferma Francesco: “Ogni bene che vi si trova, non va riferito ai pagani o ad altri uomini, ma soltanto a Dio, fonte di qualsiasi bene”⁵². I missionari francescani non iniziano puntando il dito contro gli errori, i peccati o le mancanze, ma cercano prima di tutto il bene preesistente, per poi collaborare a farlo crescere.

Con questi sette brevi punti, crediamo di aver colto in sintesi le novità con cui Francesco d'Assisi contribuì a far crescere nei suoi figli spirituali e in tutta la Chiesa l'amore per le missioni. Tuttavia, oggi è fondamentale insistere sul fatto che tutti i francescani devono essere missionari nei propri paesi, cercando gli smarriti, come la “pecora perduta della porta accanto”, e alcuni di loro anche nelle terre lontane, accogliendo la divina ispirazione e lasciandosi condurre dove Dio vuole.

Fra Mariosvaldo FLORENTINO, OFMCap
Segretario Generale per le Missioni

SOMMARIO

Il contributo approfondisce l'innovativo spirito missionario di san Francesco d'Assisi in occasione dell'ottocentenario della sua beata Pasqua, analizzandone l'evoluzione spirituale e l'eredità carismatica. Il testo ripercorre il passaggio del Santo dalla vita eremitica alla predica itinerante e radicale, scaturito dall'ascolto del Vangelo alla Porziuncola nel 1209. Viene evidenziato come l'Ordine dei Frati Minori sia nato intrinsecamente missionario, caratterizzato dall'annuncio in fraternità e da una vocazione universale che ha superato i confini della cristianità cattolica, culminando nello storico incontro di Francesco con il Sultano a Damietta nel 1219. Al centro dello studio vi è l'analisi del capitolo XVI della *Regula non Bullata* (1221), considerato una pietra miliare della missiologia cattolica. Attraverso sette punti chiave – tra cui la divina ispirazione (*Missio Dei*), la presenza dialogica *inter gentes* anziché *contra gentes*, la sottomissione pacifica e la testimonianza

vissuta che precede la proclamazione della parola – l'autore dimostra la sorprendente attualità delle intuizioni francescane, anticipatrici della moderna “Nuova Evangelizzazione” e di una pastorale di frontiera incentrata sull'essere anziché sul fare.

ABSTRACT

This article explores the innovative missionary spirit of Saint Francis of Assisi on the occasion of the 800th anniversary of his passing, examining his spiritual evolution and charismatic legacy. The text traces the Saint's transition from an eremitic life to radical, itinerant preaching, prompted by hearing the Gospel at the Porziuncola in 1209. It highlights how the Order of Friars Minor was intrinsically missionary from its inception, characterised by proclamation in fraternity and a universal vocation that extended beyond the borders of Catholic Christendom, culminating in Francis' historic meeting with the Sultan in Damietta in 1219. At the core of this study is the analysis of Chapter XVI of the *Regula non Bullata* (1221), widely considered a milestone in Catholic missiology. Through seven key insights – including divine inspiration (*Missio Dei*), a dialogical presence *inter gentes* rather than *contra gentes*, peaceful submission, and a witness of life preceding the spoken word – the author demonstrates the striking relevance of Franciscan intuition, which anticipated modern “New Evangelization” and a frontier ministry centred on being rather than doing.

Francesco pioniere della lingua italiana

il Cantico di frate Sole e il suo impatto sulla poesia e la letteratura successive

1. Il luogo di nascita della poesia

Si può gioire mentre si soffre? Si può cantare alla vita mentre il dolore ne deforma il profilo? Può nascere poesia dalla mancanza?

Queste domande le conosce bene il salmista in terra d'esilio, che si fa voce di tutto il popolo:

Sui fiumi di Babilonia,
là sedevamo piangendo
al ricordo di Sion.
Ai salici di quella terra
appendemmo le nostre cetre.
Là ci chiedevano parole di canto
coloro che ci avevano deportato,
canzoni di gioia, i nostri oppressori:
«Cantateci i canti di Sion!».
Come cantare i canti del Signore
in terra straniera? (*Sal* 137,1-4).

Sembra che la poesia fiorisca proprio dal solco della sofferenza e venga irrigata dalle lacrime del dolore. Del resto, se la sua vocazione è quella di evocare, ossia di chiamare in presenza l'assente, essa non può che nascere da una mancanza, in condizione di bisogno e di fragilità.

Gli esempi lungo la storia della letteratura sono innumerevoli, tanto da autorizzarci a definire questo luogo di nascita della poesia come paradigmatico: dalla «selva oscura» di Dante all'«atomo opaco del Male» di Pascoli; dal «di presente più noioso e tetro» di Leopardi al «terribile» Natale manzoniano del 1833; dal «pianto antico» di Carducci al «continuo schianto» di Ungaretti, solo per citare alcuni dei riferimenti più celebri della letteratura italiana. Che fin dal suo sorgere è fedele a questo suo tipico «loco natio».

2. La nascita del *Cantico*

Quando Francesco compone le *Laudes creaturarum* (o *Cantico di frate Sole*), primo testo della letteratura italiana in volgare umbro, si trova in una situazione di estremo disagio e sofferenza. La *Compilazione di Assisi* (o *Leggenda perugina*) ci informa che «due anni prima di morire, quand'era ormai gravemente infermo e soprattutto sofferente d'occhi, ebbe dimora presso San Damiano in una celletta fatta di stuoie»¹.

Nella primavera del 1225 Francesco è ancora a San Damiano, fra atroci dolori e gravi prove:

Non essendo in grado di sopportare di giorno la luce naturale, né durante la notte il chiarore del fuoco, stava sempre nell'oscurità in casa e nella cella. Non solo, ma soffriva notte e giorno così atroce dolore agli occhi, che quasi non poteva riposare e dormire, e ciò accresceva e peggiorava queste e le altre sue infermità. Come non bastasse, se talora voleva riposare e dormire, la casa e la celletta dove giaceva [era fatta di stuoie, in un angolo della casa] erano talmente infestate dai topi, che saltellavano e correvano intorno e sopra di lui, che gli riusciva impossibile prender sonno; e tanto più lo disturbavano durante l'orazione. E non solo di notte, ma lo tormentavano anche di giorno; perfino quando mangiava gli salivano sulla tavola².

Il testo della *Leggenda perugina* narrando questi episodi è talmente pieno di riferimenti al campo semantico della “notte” e della “luce”, del “buio” e del “giorno” da far presupporre al lettore che quella vissuta da Francesco sia stata anche una notte oscura dello spirito. E proprio nel corso di una notte arriva, inattesa, la consolazione: «Allora, fratello, rallegriati e giubila pienamente nelle tue infermità e tribolazioni – gli ingiunge la visione –; d'ora in poi vivi nella serenità, come se tu fossi già nel mio regno»³.

¹ *Compilazione di Assisi*, 83 in: *Fonti Francescane*, 1613. I numeri si riferiscono alla divisione in paragrafi adottata dalla *Fonti Francescane*. In queste pagine facciamo riferimento alla terza edizione rivista e aggiornata delle *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2011.

² *Compilazione di Assisi*, 83 in: *Fonti Francescane*, 1614.

³ *Ivi*.

È la cosiddetta *certificatio*⁴: l'attestazione certa del possesso del regno, come lo stesso Francesco dichiara ai suoi frati: «Sì, io devo molto godere adesso in mezzo ai miei mali e dolori, e trovare conforto nel Signore, e render grazie sempre a Dio Padre, all'unico suo Figlio, il Signore nostro Gesù Cristo, e allo Spirito Santo, per la grazia e la benedizione così grande che mi è stata elargita: egli infatti si è degnato nella sua misericordia di donare a me, suo piccolo servo indegno ancora vivente quaggiù, la certezza di possedere il suo regno»⁵.

Nasce così il *Cantico delle creature*: un'esplosione di gioia dal dolore, di luce dalle tenebre. Lasciamo che sia ancora una volta Francesco a raccontarci di questa nascita: «“Voglio quindi, a lode di lui e a mia consolazione e per edificazione del prossimo, comporre una nuova lauda del Signore riguardo alle sue creature”. [...] E postosi a sedere, si concentrò a riflettere e poi disse: *Altissimo, onnipotente, bon Signore...*»⁶.

Il biografo annota: «Egli fu sempre felice di comportarsi così, fosse sano o malato, e volentieri esortava gli altri a lodare insieme il Signore. Nei momenti in cui più era torturato dal male, intonava lui stesso le *Laudi* del Signore, e poi le faceva cantare dai suoi compagni per riuscire a dimenticare, nella considerazione della lode di Dio, l'acerbità delle sue malattie e delle sue sofferenze. E fece così fino al giorno della sua morte»⁷.

Dunque, il primo componimento della letteratura italiana sembra

4 «Questa è la lode che compose riguardo alle creature quando il Signore gli garantì il suo regno»: *Specchio di perfezione*, 120 in: *Fonti Francescane*, 1820.

5 *Ivi*.

6 *Ibid.*, 1615.

7 *Ivi*. Tommaso da Celano ci attesta che prima di morire Francesco si fa cantare ancora una volta il *Cantico*: «sentendo che l'ora della morte era ormai imminente, chiamò a sé due suoi frati e figli prediletti [frate Leone e frate Angelo], e ordinò loro che, a piena voce, cantassero le lodi al Signore con animo gioioso per l'approssimarsi della morte, anzi della vita così vicina» *Vita Prima*, 109, in *Fonti Francescane*, 209. Cf. anche il capitolo 123 dello *Specchio di perfezione*, intitolato: «Come, appena ebbe sentito che la morte era imminente, si fece cantare le laudi da lui composte»: «“Se dunque piace al Signore che io debba presto morire, chiamatemi frate Angelo e frate Leone perché mi cantino di sorella morte!”. Quando i due gli furono dinanzi, pieni di tristezza e di dolore cantarono tra molte lacrime il *Cantico di frate Sole* e delle altre creature del Signore, che il santo stesso aveva composto. Egli aggiunse allora alcuni versi sopra la sorella morte, prima dell'ultima strofa»: in *Fonti Francescane*, 1823.

segnare, in certo qual modo, uno stile e un metodo che riceve a sua volta dal passato e apre al futuro, influenzandolo: un canto che nasce dal pianto, un inno che sgorga dalla sofferenza.

3. Le “cose antiche e sempre nuove” del *Cantico*

Di questa dinamica Francesco è certamente debitore – come si è visto – del retroterra biblico⁸. Chi legge il *Cantico* non può non pensare a quella “liturgia cosmica”⁹ che sale a Dio dai salmi, in particolare dal salmo 148¹⁰, come pure dal cantico di Daniele nel noto episodio dei tre giovani fatti gettare da Nabucodonosor nella fornace ardente (cf. *Dn* 3,51-89): anche in questo caso, un inno che nasce da una situazione drammatica: «Come un tempo i tre fanciulli gettati nella fornace ardente invitavano tutti gli elementi a lodare e glorificare il Creatore dell’universo, così quest’uomo, ripieno dello spirito di Dio, non si stancava mai di glorificare, lodare e benedire, in tutti gli elementi e in tutte le creature, il Creatore e Reggitore di tutte le cose»¹¹.

Dunque, quella di Francesco può essere a buon diritto ritenuta una «ri-scrittura»¹² biblica, della cui cultura risente fortemente fin dal suo

8 «Senza mai diventare un chierico colto, Francesco approfondisce la sua cultura religiosa durante gli ultimi quindici anni della sua esistenza [...]. La familiarità acquisita con la Bibbia gli permette di superare le separazioni del mondo chiericale da quello laicale, giocando un ruolo di mediatore o, meglio, di traghettatore tra quei due universi culturali molto lontani l’uno dall’altro»: A. Vauchez, *Francesco d’Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010, p. 339.

9 Ricorrendo a una immagine cara a Pierre Theilard de Chardin, André Vauchez ha commentato: «Si può dire che il *Cantico di frate Sole* costituisse una sorta di “messa sul mondo” detta da Francesco, unendosi all’ufficio cosmico cantato dalla natura in onore di Dio»: A. Vauchez, *Francesco d’Assisi, cit.*, p. 302.

10 Non a caso i salmi 148, 149 e 150 che concludono il *Salterio*, vengono definitivi “salmi laudativi”.

11 Tommaso da Celano, *Vita Prima*, cap. XXIX in: *Fonti Francescane*, 459.

12 L’espressione «ri-scrittura», intesa come riscrittura letteraria della Sacra Scrittura, è diventata ormai tecnica tra gli addetti ai lavori e deve la sua diffusione nella critica letteraria comparatistica a Piero Boitani: «La Bibbia non è solo “il” libro della religione ebraica e cristiana, è anche uno sterminato magazzino di storie e immagini che hanno influenzato nel profondo l’arte occidentale. Poeti, romanzieri, pittori vi hanno regolarmente attinto rendendo spesso il loro lavoro, consapevoli o meno, un’eco, un riflesso di quelle storie, in breve una sorta di

incipit: l'«Altissimu, onnipotente, bon Signore»¹³ non può essere nominato da nessuno («e nullu homo ène dignu Te mentovare») secondo il precetto biblico (cf. *Es* 20,7 e *Dt* 5,11)¹⁴ e solo a lui si confanno le lodi («Ad Te solo, Altissimo, se konfane»), contro ogni tendenza idolatrica che metta a repentaglio il monoteismo.

Per questo motivo vengono chiamate in causa le creature tutte, a cominciare dal sole¹⁵ – immagine per antonomasia di Dio stesso¹⁶ – la luna e le stelle, e via via i quattro elementi della natura: aria, acqua, fuoco e terra, «i componenti essenziali di ogni forma di vita, secondo le credenze medievali»¹⁷.

È attraverso («per») le sue stesse creature e insieme («cum») ad esse

riscrittura delle Scritture»: cf. P. Boitani, *Ri-Scritture*, Il Mulino, Bologna 1997 e Id., *Rifare la Bibbia. Ri-Scritture letterarie*, Il Mulino, Bologna 2021.

13 Per il testo del *Cantico* seguiamo la versione pubblicata in *Fonti Francescane*, 263, corrispondente all'edizione critica curata da V. Branca, *Il Cantico di frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, Olschki, Firenze 1950. Caratteristiche di questa versione sono la divisione in trentatré versetti ritmati e assonanzati, il ripristino dei latinismi (ad esclusione di quelli puramente grafici) e delle coloriture linguistiche ombre.

14 Francesco va addirittura oltre il comando biblico e, confortato da una concezione già patristica, ritiene che «l'unica lode possibile a Dio è quella pronunciata da Dio stesso»: L. Leonardi, *Francesco d'Assisi*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. Malato, Salerno, Roma 1995, vol. I, p. 357. Infatti, nella preghiera conclusiva della *Regula non bullata* (1221) Francesco chiede al Figlio che sia lui, insieme allo Spirito Santo, a lodare il Padre: cf. *Fonti Francescane*, 66.

15 «Al di sopra di tutte le creature non dotate di ragione, Francesco amava con maggior affetto il sole e il fuoco. Diceva: “Al mattino, quando sorge il sole, ogni uomo dovrebbe lodare Dio che lo ha creato per nostra utilità, poiché è per suo mezzo che i nostri occhi sono illuminati durante il giorno; la sera, quando scende la notte, ogni uomo dovrebbe lodare Dio per fratello fuoco, a mezzo del quale i nostri occhi sono illuminati nella notte. Tutti infatti siamo come dei ciechi, ed è mediante questi due nostri fratelli che il Signore dà luce ai nostri occhi”»: *Specchio di perfezione*, 119 in: *Fonti Francescane*, 1819.

16 «Riteneva e diceva che il sole è il più bello delle creature e può essere maggiormente rassomigliato al Signore, tanto che nella Scrittura il Signore stesso è chiamato *Sole di giustizia* (cf. *Ml* 3,20). Perciò, nel dare un titolo alle Lodi da lui composte sulle creature di Dio, quando il Signore gli ebbe dato la certezza di possedere il suo regno, le chiamò *Cantico di frate Sole*»: *Specchio di perfezione*, 119 in: *Fonti Francescane*, 1819.

17 C. Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino 2011, p. 150.

che Dio viene lodato: «compose alcune Lodi delle creature, in cui le invita a lodare, come è loro possibile, il Creatore» – annota il Celano¹⁸. Dalle e nelle creature è lodato il Creatore. Ma se questo concetto teologico è anch'esso figlio della rivelazione biblica (cf. *Rom* 1,19-20: «ciò che di Dio si può conoscere è loro [agli uomini] manifesto; Dio stesso lo ha manifestato a loro. Infatti le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute»), nuovo appare il suo impatto in un tempo in cui si assiste all'imperversare dell'eresia càtara che concepisce il mondo come luogo in cui lo spirito è soffocato dalla materia.

Dal *Cantico* di Francesco, invece, emerge l'esatta concezione biblica della creazione, pacifica e bella, dono di Dio all'uomo per servirsene: «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gen* 1,31). È di fatto annientato il rischio di ogni dualismo gnostico.

Non a caso di Francesco il biografo annota: «Chi potrebbe descrivere il suo ineffabile amore per le creature di Dio e con quanta dolcezza contemplava in esse la sapienza, la potenza e la bontà del Creatore? Proprio per questo motivo, quando mirava il sole, la luna e le stelle del firmamento, il suo animo si inondava di indicibile gaudio. O pietà semplice e semplicità pia!»¹⁹.

Fino a ristabilire un rapporto armonioso tra l'uomo e la creazione; di più, una relazione declinata addirittura in termini di fraternità e sororità: «le messi e le vigne, le pietre e le selve e le belle campagne, le acque correnti e i giardini verdeggianti, la terra e il fuoco, l'aria e il vento, con semplicità e purità di cuore invitava ad amare e a lodare spontaneamente il Signore. E finalmente chiamava tutte le creature con il nome di fratello e sorella, intuendone i segreti in modo mirabile e noto a nessun altro, perché aveva conquistato la libertà della gloria riservata ai figli di Dio»²⁰.

Viene così ricomposta anche letterariamente «l'alleanza distrutta dalla disobbedienza del peccato»²¹: il rapporto fra cielo e terra, fra di-

18 Tommaso da Celano, *Vita Prima*, CLXI, in: *Fonti Francescane*, 803.

19 *Ibid.*, 458.

20 *Ibid.*, 460-461.

21 *Prefazio VII delle Domeniche del Tempo Ordinario*.

vino e umano, tra spirito e corpo viene riportato alla sua primigenia intuizione: quella della fraternità universale. E viene messo per iscritto²², in letteratura. Anzi, come prima pagina della letteratura italiana, quasi a sancirne il carattere di paradigma. E anche se Cristo e l'uomo non vengono mai esplicitamente citati nei trentatré versetti del *Cantico*²³, quella che si attua in questo primo poema della nostra storia letteraria è una vera e propria operazione teandrica: l'uomo raggiunge la piena maturità di Cristo (cf. *Ef* 4,13) nella misura in cui diviene come lui capace di perdono, altro Cristo "uomo delle beatitudini" (cf. *Mt* 5,3-12): «Laudato si', mi' Signore, per quelli ke perdonano per lo Tuo amore et sostengo infirmitate e tribulazione. Beati quelli ke 'l sosterrano in pace, ka da Te, Altissimo, sirano incoronati».

Che tutto ciò venga espresso in lingua volgare e dunque comprensibile non solo da una élite ma da tutti, costituisce, sicuramente, la novità più grande di cui questo componimento si fa portatore. Se tralasciamo il francese – lingua che usava, a quanto pare, esclusivamente per cantare e per chiedere l'elemosina, sebbene siano presenti francesismi nel *Cantico* stesso – possiamo affermare che Francesco nei suoi scritti usa di fatto un bilinguismo: alcuni, infatti, sono in latino e altri in lingua volgare²⁴. Ma occorre ricordare che questi due sistemi linguistici non si trovavano allora sullo stesso piano: il latino era una lingua ufficiale, prestigiosa,

22 «Quando diciamo che Francesco scriveva – e questo vale anche per molti autori medievali – bisogna naturalmente intendere che egli dettava a un amanuense. Sappiamo che tale ufficio era svolto spesso da frate Leone: un uomo autorevole, sacerdote e suo amico fra i più vecchi, cari e fidati»: F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Mondadori, Milano 1989, p. 222.

23 In realtà l'uomo compare menzionato una sola volta, in "negativo", all'interno della prima strofa, per esplicitare che nessun uomo è degno di nominare Dio: «e nullu homo ène dignu Te mentovare». Siamo, pertanto, ben lontani dalla menzione "positiva" che invece si fa di tutte le altre creature. Dunque, va ritenuto che questa menzione dell'uomo non ha la stessa intenzione della dettagliata e lunga menzione del resto delle creature.

24 Per un approfondimento sui testi-preghiere di Francesco in latino e in volgare, cf. E. Ardissino, *Poesia in forma di preghiera. Svelamenti dell'essere da Francesco d'Assisi ad Alda Merini*, Carocci, Roma 2023, pp. 49-76 e l'ampia bibliografia a corredo. Su Francesco e la preghiera in volgare cf. anche M. Bürgel, «San Francesco e la preghiera in volgare», in *La preghiera nella letteratura italiana*, a cura di M. Ballarini, S. Brambilla, P. Frare, G. Langella, IPL, Milano 2024, pp. 23-34.

elitaria, “sacra” e le sue regole grammaticali e ortografiche erano stabili. L’italiano, d’altra parte, come lingua unica e coerente ancora non esisteva e vi erano solo i dialetti volgari – informi e mutevoli – come il volgare umbro parlato da Francesco e impiegato per la composizione del *Cantico*²⁵.

Oltre a queste palesi differenze, anche l’uso che Francesco fa dei due sistemi linguistici è alquanto originale:

Nella maggior parte dei suoi scritti, Francesco ricorre al latino che usa come un linguaggio vivo, libero di maltrattarne la grammatica qua e là. Ciò facendo, rende malleabile quanto la lingua sacra aveva di rigido e di solenne per farne uno strumento di comunicazione. Parallelamente egli nobilita il volgare utilizzandolo in ambiti che fino ad allora gli erano stati estranei, come la poesia e il canto religioso. Il *Cantico di frate Sole* costituisce in proposito un’innovazione radicale. In effetti, al Poverello occorre una grande audacia per osare indirizzarsi a Dio, oralmente e soprattutto per scritto, in un *patois* rozzo: senza dubbio egli è uno dei primi, se non il primo, ad avere questo coraggio nell’Italia del suo tempo²⁶.

Anche a livello linguistico, dunque, assistiamo ad un incontro tra “alto” e “basso”, a un riavvicinamento degli estremi²⁷: alla nascita di «quell’italiano sorgivo che fa godere e diventar matti i filologi, e che parla al cuore tormentato delle lingue attuali»²⁸.

Con questa indiscutibile portata di tradizione e di novità, «il *Cantico di frate Sole* è un semplice canto religioso o, più esattamente, una lau-

25 Per approfondire ulteriormente questo aspetto linguistico fluttuante tra latino e volgare nell’ambito del francescanesimo delle origini, cf. R. Librandi, *La letteratura religiosa*, il Mulino, Bologna 2012, pp. 15-22.

26 A. Vauchez, *Francesco d’Assisi, cit.*, p. 339.

27 «Con Francesco il cielo discende sulla terra, contemporaneamente nel creato in cui si incontra Dio e attraverso la figura del serafino che gli manifesta l’unione del divino e dell’umano nella persona del Cristo crocifisso, di cui egli diventava a propria volta l’immagine vivente attraverso la sua stigmatizzazione»: *ibid.*, p. 304.

28 D. Rondoni, *La ferita, la letizia. Faccia a faccia con San Francesco, poeta di Dio e del mondo*, Fazi, Roma 2025, p. 107.

da di carattere paraliturgico, ma la sua formulazione scritta rappresenta il punto di partenza della letteratura religiosa italiana e il suo primo monumento»²⁹.

4. L'influenza del *Cantico* sulla letteratura successiva

Meno di cento anni dopo dalla redazione del *Cantico*, questo poema in prosa assonanzata verrà immediatamente “imitato” nella sua intenzione di fondo – mettere in relazione cielo e terra, alto e basso, divino e umano – dal capolavoro della *Commedia* dantesca «al quale ha posto mano e cielo e terra» (*Pd.* XXV, 2). Dante, poi, come è noto, omaggia ampiamente il santo di Assisi nel canto XI del *Paradiso*.

Ma occorrerà aspettare il XIX secolo per accogliere a pieno titolo la prima pagina della nostra letteratura nel canone degli studi filologici e letterari: «Quando nell'Ottocento si riscopre Francesco d'Assisi, la sua capacità di effusione davanti alla bellezza del mondo ha colpito vivamente i poeti e gli artisti che hanno veduto in lui un precursore del Rinascimento: certuni l'hanno presentato addirittura come un nuovo Orfeo»³⁰.

Non è qui possibile ricostruire tutte le “riscritture” francescane nelle pagine letterarie successive: «senza il *Cantico* e le linfe che lo nutrono – ha scritto di recente il poeta Davide Rondoni rivolgendosi direttamente a san Francesco – non vi sarebbe nulla, nel nostro dire novecentesco e contemporaneo, di quella qualità di legame con il mondo, di quel timbro esperienziale, che lo distingue. [...] Il Novecento mondiale da Gozzano a D'Annunzio a Celan, da Ungaretti a Gregory Corso a Ruben Dario, fu affascinato dalla tua figura [...]. Nella tradizione più recente italiana non ci sarebbero Betocchi, Luzi, Raboni, Testori, Loi e tanti altri nomi che potrei citare alla rinfusa, senza te»³¹.

Una sintesi altrettanto efficace dell'estrema varietà con la quale è stata indagata la parabola francescana nella letteratura novecentesca ci è stata consegnata da Marco Ballarini, già prefetto della Biblioteca Ambrosiana:

29 A. Vauchez, *Francesco d'Assisi*, cit., p. 339.

30 *Ibid.*, p. 293.

31 D. Rondoni, *La ferita, la letizia*, cit., p. 120.

dal primo Novecento, con l'onnivoro D'Annunzio che tende ad annetterci la figura del santo, sottomettendola a categorie decisamente devianti; a Pascoli e Campana che vedono in Francesco il nuovo Orfeo; a Gozzano che tenta di superare immagini preconcelte attraverso un riferimento più diretto alle "fonti", come faranno anche gli scrittori "francescani" – Papini e Salvadori –, fino al secondo Novecento dove la linea "interna" – Bacchelli, Ulivi, Chiusano – cerca di indagare soprattutto il "dramma" di Francesco, mentre la linea "esterna" – Pasolini, Silone – appare maggiormente attenta al rapporto tra carisma e istituzione. Sul finire del secolo Dario Fo è attratto dall'abilità giullaresca di Francesco, fin quasi a dimenticare il santo, mentre agli inizi del nuovo millennio, Alda Merini ritrova in lui il desiderio d'amore, la "follia" e il dono della parola poetica che hanno profondamente segnato anche la sua esperienza³².

Nell'impossibilità di indagare la presenza del *Cantico* in ciascuno di questi grandi protagonisti del Novecento letterario italiano, mi soffermerò brevemente solo su due autori che di solito non vengono annoverati tra i "posti d'onore" nelle antologie scolastiche e che pure hanno a che fare significativamente con le *Laudes creaturarum*.

4.1. Primo Mazzolari (1890-1959)

Nel contesto della seconda guerra mondiale, dunque all'interno di una atroce notte oscura collettiva, don Primo Mazzolari – prete, scrittore, partigiano, uno dei maggiori autori spirituali del Novecento italiano – dal febbraio all'agosto 1941 pubblica, sulla rivista «Azione Francescana» diretta dal cappuccino p. Placido da Pavullo, alcuni articoli a commento del *Cantico delle creature*: si tratta di cinque "elevazioni" (termine caro al Mazzolari, che nel 1938 lo aveva già usato come sottotitolo al

³² M. Ballarini, *Lo spirito e le lettere. I - Da San Francesco a Petrarca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015, pp. IX-X. Il tema è trattato nell'ampio capitolo: «Interpretazioni, attualizzazioni e tradimenti: san Francesco nella letteratura italiana del Novecento», pp. 45-91.

suo *Il samaritano*³³), ossia meditazioni spirituali e poetiche³⁴.

Il primo elemento che salta agli occhi è il legame tra poesia e santità: «Non tutti i grandi poeti sono santi, ma tutti i grandi santi sono poeti, poiché se l'amore fa il poeta, i santi sono i più grandi innamorati»³⁵. La poesia, come la santità, è una P/parola che si fa!

Inoltre, la vera poesia (e dunque la vera santità) «non ha bisogno di versi strani né di parole ermetiche per dire *la novità*»³⁶. Non è l'originalità o la stranezza che fa il santo, che in effetti è ancorato alla bimillennaria tradizione evangelica. Infatti, anche «nel *Cantico delle creature* non c'è una parola che non sia già modulata nei *Salmi* o nel *Breviario*: eppure è una *cosa nuova* perché il cuore di S. Francesco è *una cosa nuova*»³⁷. Riscrivere il Vangelo – in poesia e in vita: in una vita che diviene poesia – per un cristiano non è mai un mero ricopiare. Anche Francesco, che pure puntava alla vita evangelica alla lettera, *sine glossa*, ci lascia esempi di originalissima e umanissima santità, ma ricorrendo alle parole comuni, ciascuna delle quali ha la sua propria «significazione». Invece, «chi non è poeta è in continua affannosa ricerca di parole strane e variopinte. Noi ci si smarrisce nell'iperbole e ci si annega nell'“oceano”»³⁸.

33 P. Mazzolari, *Il samaritano. Elevazioni per gli uomini del nostro tempo*, Vittorio Gatti, Brescia 1938.

34 Recentemente questi articoli sono stati raccolti e pubblicati in Primo Mazzolari, *San Francesco. Il Cantico delle creature*, Morcelliana, Brescia 2026 con un'ampia postfazione di Fulvio De Giorgi.

35 P. Mazzolari, *San Francesco. Il Cantico delle creature*, cit., p. 9. Alcuni anni più tardi troviamo la stessa identificazione tra santi e innamorati in Alda Merini, che scrive: gli amanti «sono signori della terra / e sono vicini a Dio / come i santi più ebbri»: *Ballate non pagate* (1995), in A. Merini, *Il suono dell'ombra. Poesie e prose 1953-2009*, Mondadori, Milano 2010, p. 450.

36 P. Mazzolari, *San Francesco. Il Cantico delle creature*, cit., p. 9. Anche Alda Merini è dello stesso avviso: «Quello che [il poeta] ha dentro è uguale a quello che sentono tutti, ha solo più capacità di dirlo: ha più sentimento, più rapimento, ma non è che sia molto lontano dal sentire comune, altrimenti gli altri non lo intenderebbero. Il poeta canta a nome di tutti»: A. Merini, *Reato di vita. Autobiografia e poesia*, La Vita Felice, Milano 1994, p. 112.

37 P. Mazzolari, *San Francesco. Il Cantico delle creature*, cit., pp. 9-10.

38 *Ibid.*, p. 19. Ancora una volta colpisce l'assonanza con Alda Merini che a sua volta rifletterà su questo stesso argomento: «Poeti si nasce e non si diventa, e anche quando uno ha accumulato molta cultura, che cosa deve fare? Al momento dell'ispirazione la mette da parte e inventa il suo linguaggio *ex novo*. Servendosi sì delle parole del vocabolario e di quelle che sa, ma lasciando

Negli occhi di Francesco che al momento di comporre il *Cantico* «non vedevano quasi più», Mazzolari intravede l'immagine delle «foschie [che] scendono improvvisamente anche sugli eletti: gli abbandoni mordono perfino sulla Croce»³⁹, alludendo alla prova estrema del Cristo crocifisso e abbandonato (cf. *Mt* 27,46 e *Mc* 15,34).

Risuona originale, poi, la lettura che Mazzolari propone del componimento come «cantico d'addio»: «ove il rimpianto umanissimo di un'anima innamorata di tutte le cose felicemente s'accorda con la sicura attesa di nuovi cieli e di nuova terra». Ancora una volta cielo e terra si toccano e la fragilità di tutte le creature è abbracciata da un imminente senso d'eterno «perché in ognuna di esse il Signore della bontà si manifesta senza veli e ama farsi amare»⁴⁰.

«Per andare a Dio – scrive Mazzolari riecheggiando la pagina mattea del giudizio universale (cf. *Mt* 25,31-46) – devo mettermi sulla strada di ognuno e accompagnarli a tutti; per ricevere da lui ho bisogno delle mani di tutti: per lodarlo devo farmi prestare le parole di tutte le creature»⁴¹.

Nelle sue elevazioni francescane, Mazzolari ci lascia anche un'interessante riflessione di metodo circa il rapporto tra teologia e poesia: «Chi ha la Fede canta: ma nella sua incontenibile espansione, il poeta non fa della teologia, anche se ogni sua parola può riferirsi alla dottrina con perfetta ortodossia. [...] La carità del poeta riprende la dottrina rendendola incandescente e restituendole quel divino calore che troppo spesso l'intelletto ragionante disperde»⁴². In questo senso, la poesia secondo Mazzolari gode di un universalismo che invece non sempre è appannaggio anche della riflessione teologica: «Mentre la filosofia e la teologia parlano a degli iniziati, la poesia parla a tutti, anche agli increduli. Ma per avere questa larga udienza, il poeta non può prendere di-

percorrere e unificare tutto questo terreno sottostante da questo grosso fuoco. [...] E allora succede che tutte le parole buttate per aria si uniscono e diventano un verbo unico, un'unica spiegazione letteraria possibile»: A Merini, *Reato di vita*, cit., p. 112.

³⁹ P. Mazzolari, *San Francesco. Il Cantico delle creature*, cit., p. 11.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 12.

⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

⁴² *Ibid.*, p. 13.

mora nell'astratto o correre dietro i giochi della speculazione: egli deve afferrarsi ai punti germinali o lievitanti, poiché non tutta la teologia può essere *sentita e pronunciata* col cuore»⁴³.

Invece la potenza poetica della fede detta nel *Cantico* per Mazzolari risiede proprio in questa unità di cielo e cuore, di intelletto e di terra, detta per tutti e col linguaggio popolare di tutti: «Ma la poesia come la preghiera non la si può staccare dal proprio cuore, che finisce per dare un volto ad ogni cosa. E allora i nomi sgorgano da misteriosi e inconsapevoli accostamenti: e cielo e cuore, come due volte immense, s'appoggiano su uno stesso nome che raccoglie in un unico affetto le trasparenze del cielo e quelle della terra»⁴⁴.

4.2. Igino Giordani (1894-1980)

Più o meno in quegli stessi anni in cui don Primo Mazzolari riflette sul *Cantico delle creature*, anche la penna di Igino Giordani è impegnata a scrivere sul santo di Assisi.

Giornalista, scrittore, laico, sposato e padre di famiglia, politico, bibliotecario, agiografo, studioso dei padri della Chiesa: così come è straordinariamente variegata la sua notevole biografia intellettuale, altrettanto lo è la sua produzione "francescana", che infatti non troviamo concentrata in una sola opera ma declinata in luoghi e tempi diversi, quasi come un fiume carsico che solo a volte riappare in superficie, ma sempre scorre nel sottosuolo⁴⁵.

Ad esempio, nel 1942 – ancora una volta, dunque, in piena guerra mondiale – su sollecitazione del domenicano p. Mariano Cordovani, predicatore della Casa Pontificia, Giordani pubblica *La società cristiana*, dove Francesco appare come il prototipo del «santo sociale»⁴⁶: «e

⁴³ *Ivi*.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁴⁵ A san Francesco Giordani dedica un'intera opera in tre volumi: *Il Patrono d'Italia. San Francesco oggi*, Pontificia opera per la preservazione della fede, Roma 1995. Ma molteplici sono i riferimenti "francescani" che è possibile ravvisare nelle sue opere. Inoltre, nell'archivio del Centro Igino Giordani sono conservati anche alcuni appunti inediti che fanno forse ipotizzare il progetto incipiente di una nuova pubblicazione poi rimasta incompleta.

⁴⁶ I. Giordani, *La società cristiana*, Editrice Salesiana, Pisa 1942, pp. 239-246.

così in piena guerra si celebra S. Francesco d'Assisi, copia del Re della pace; quando più scura si fa la giornata, ci si volta a chi seppe la perfetta letizia; ciò vuol dire che di là del momento frenetico, si vedono le ragioni divine della convivenza umana: si vedono e si bramano»⁴⁷. Anche in questo caso la riflessione prende le mosse da una "notte" («quando più scura si fa la giornata») e invita a volgersi a chi – come «un secondo Cristo» – può riorientare verso la luce.

Poi segue il riferimento implicito al *Cantico*: «Affidatosi a Dio come a sole dello spirito, la sua vista si colmò d'incandescente luce, sì che tutte le cose anche le percosse, anche le malattie, e anche la morte gli si pararono in vista luminose. Luminose e fatte belle. Donde la sua gioia straripante. Pieno dell'amore di Dio; e fu contento, fu poeta, come chi illimitatamente riamato ama»⁴⁸. Il lettore attento può leggersi in filigrana alcuni riferimenti testuali al poema francescano: il sole, la vista, le malattie e le percosse («*infirmirate et tribulazione*») e finanche la morte. La definizione di "poeta", poi, confuta ogni eventuale dubbio.

E contro una certa lettura riduzionista della figura di Francesco che già all'epoca evidentemente imperversava, Giordani ci tiene a precisare che la vera rivoluzione francescana consiste nella sua piena «conformazione al Maestro»: «ciò che poco si vede quando ci si fissa più sui suoi discorsi agli uccelli e magari sulle sue lezioni ai lupi, cose che erano del resto una conseguenza del capovolgimento operato nello spirito. La verità è che, aiutato dalla grazia, egli ebbe il coraggio di mettersi contro corrente e di levare la sua milizia come una diga. All'ordine dei trafficanti oppose un ordine di mendicanti»⁴⁹. E chiarisce, ribadendo più volte lo stesso concetto: «Sta qui la rivoluzione, che fu una ripresa della rivoluzione di Cristo»⁵⁰: «e ripristinò, in certa misura, il miracolo del Redentore»⁵¹.

La conclusione del capitolo dedicato a Francesco «santo sociale», e dell'intero volume, è altrettanto provocante:

⁴⁷ *Ibid.*, p. 240.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 243-244.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 243.

⁵¹ *Ibid.*, p. 241.

L'esempio di Francesco ha questo di attuale: che induce sempre a riguardare la vita non dall'angolo dell'economia, ma dal balzo dell'amor di Dio, il quale dando, come il sole, un aspetto ridente alle cose, fa dell'esperimento umano una preparazione al paradiso svelandolo delle sue ansie e dei suoi terrori e rifà degli uomini, da lupi fratelli. Di quanto perciò si ravviva il senso francescano, di tanto si ravviva il senso cristiano e insieme il genuino, creativo, solare senso italiano⁵².

Queste stesse idee vengono ampiamente riprese – spesso anche alla lettera – in un'altra opera di Giordani, di un decennio posteriore: *Le feste*⁵³. Qui san Francesco appare immediatamente ed esplicitamente come “poeta”: «Era poeta. Poetava nel nascente volgare e in francese»⁵⁴.

Egli viene scelto non solo tra quella manciata di santi che arricchiscono il calendario liturgico giordaniano, ma viene anche ampiamente presentato come “specchio” di santa Chiara, in una originale doppia trattazione⁵⁵. Ed è proprio in queste pagine, dedicate alla prima discepolo del Poverello, che ritroviamo alcune delle più interessanti osservazioni del nostro autore sulla “poesia francescana”.

Riferendo di un dialogo notturno tra i due, Giordani commenta:

Si può pensare che cosa fosse quel dialogo: Francesco portava Gesù, Chiara portava Gesù; e s'adunavano nel nome di Lui; e dunque in mezzo a loro parlava Gesù. Spariva Francesco nel buio, spariva Chiara nell'umiltà; le loro voci erano lo strumento vocale con cui Gesù si rivelava alle loro anime unendole nella propria anima. Non c'era più una fanciulla, non c'era più un frate. I due erano fatti uno: erano tutt'e due Cristo. «Mio Dio e mio tutto», diceva lui; e quella integralità si impossessava di lei. Francesco non sapeva parlare che del suo amore di Dio, di Cristo, della Vergine; e Chiara non sapeva ascoltare che l'espressione di quell'amore: il poema più bello giunto alle sue orecchie.

⁵² *Ibid.*, p. 246.

⁵³ I. Giordani, *Le feste. Solennità liturgiche e profili di santi*, SEI, Torino 1954.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁵ Nell'introdurre Chiara sulla scena, Giordani ribadisce l'identità di Francesco “poeta”: «Fascinosa, pura, ridente, Chiara era fatta per un poeta cavaliere: era fatta per Francesco»: *ibid.*, p. 220.

Probabilmente egli le insegnò a pregare in poesia come lui pregava: «*O alto e glorioso Dio / Illumina el cor mio!*» e a recitare le laudi che egli aveva composte: «Santissimo “Padre nostro”: nostro Creatore, Redentore, Salvatore e Consolatore; “che sei nei cieli”, negli Angeli e nei Santi, illuminandoli a conoscere, perché Tu, Signore, sei Luce; infiammandoli ad amare, perché Tu, Signore, sei Amore; abitando in loro edempiendoli a beatitudine perché Tu, Signore, sei il Sommo Bene...». E per avere tale Bene, Francesco recitava a Chiara le lodi della sua sposa Povertà⁵⁶.

A guardarli insieme – ed è ancora Giordani a descrivere questo momento – Francesco e Chiara «parevano due transfughi della vita: due sognatori che invece di dormire braccassero chimere: perdessero tempo; e invece erano spiriti positivi, che assegnavano un compito e una realtà alla cavalleria, facevano un’azione della poesia, cibavano la loro fame di vita iniziando da terra l’esistenza divina»⁵⁷. Fare «un’azione della poesia» per Giordani equivale a iniziare «da terra l’esistenza divina».

«Il giullare di Dio è il poeta degli uomini, che, in serenità, imparano da lui la legge divina»⁵⁸: sembra ascoltare direttamente Francesco quando, retoricamente, domanda: «Che cosa sono i servi di Dio, se non i suoi giullari che devono commuovere il cuore degli uomini ed elevarlo alla gioia spirituale?»⁵⁹.

Il profilo di san Francesco si conclude ancora con un ricorso alla poesia:

⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 225.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 262.

⁵⁹ *Specchio di perfezione*, 100 in: *Fonti Francescane*, 1799. Nel suo *Francesco. Canto di una creatura*, Alda Merini presenterà il santo così: «Io, Francesco, / sono diventato il giullare di Dio» (p. 334); e ricorrendo continuamente alla metafora della musica – che in origine sembra certo accompagnasse le *Laudes creaturarum* per esplicita volontà di Francesco – il santo è via via così raccontato: «Io sono ormai il liuto di Dio / e canterò le sue canzoni d’amore» (p. 350); «Malgrado non conosca la musica, / le mie mani suoneranno per lui / tutti gli spettri della gloria. / Dio è luce: / io canterò per lui / tutti i colori della terra» (p. 350); «Le mie dita sono flauti / per il Signore, / sufoli per gli angeli» (p. 355); «Tutte le creature / cantano la lode di Dio, / tutte le creature / non fanno che vivere / per volontà del Signore» (p. 365); «Morirò cantando la mia canzone d’amore» (p. 406).

Di Francesco è stato detto che fu il più italiano dei santi e il più santo degli italiani. Ciò vuol dire che egli presenta le doti caratteristiche della gente d'Italia. Vero. Ogni eroe della religione porta, nell'esercizio, diciamo così, della santità, il contrassegno del popolo da cui proviene. [...] Francesco faceva cantiche perché italiano. Tipicamente italiano. Quel suo talento poetico, quel sentimento estatico e immediato della natura, quell'apertura di anima all'amore universale, dal sole agli uccelli, dagli angeli a sorella Morte, quella sua compassione e pazienza e letizia insopprimibili, la grazia divina glieli affinò, ma la natura glieli aveva mossi e atteggiati⁶⁰.

Ma Francesco per Giordani non rimane solo un santo oggetto di riflessione, per quanto alta e significativa. Ben presto è per lui soprattutto modello di vita, santo da imitare. Nel suo *Diario* così annota il 21 dicembre 1947: «E così la mia vocazione è fatta; e la regola di condotta è trovata; e il mio posto nel mondo non tollera perplessità. Io sono Cristo per effigie. *Alter Christus*. La vita, privata e pubblica, diviene una conformazione al Vangelo: una conformazione al Cristo. Ecco il mio sacerdozio regale: la mia unione con Dio»⁶¹. E riferendosi direttamente a Francesco il 5 agosto del 1948 scrive: «L'ambizione del santo non rinuncia a nulla; tende a investire nel suo amore tutte le creature, come Francesco, imitatore di Cristo, e perciò di tanto dilata l'anima, di tanto conquista il cielo, di quanto si fa umile. Insomma l'umiltà è una posizione di conquista: s'addice agli eroi della carità»⁶². La poesia francescana diventa così pienamente per Giordani poesia d'amore: il fare poesia è sinonimo di amare.

5. Giullari di Dio

Pur con le dovute sfumature e differenze che la loro riflessione ha messo in luce, ci sembra di poter dire che don Primo Mazzolari e Igino Giordani siano accomunati dalla unanime sottolineatura della vita e

⁶⁰ *Ibid.*, p. 266.

⁶¹ I. Giordani, *Diario di fuoco*, edizione ampliata con brani inediti, Città Nuova, Roma 1990, p. 65.

⁶² *Ibid.*, p. 72.

dell'opera di Francesco intese come "poesia". E da una conseguente sovrapposizione esistenziale – senza confusione né separazione – tra fede e poesia: la fede come poesia, ossia una fede performativa: che fa quel che dice. Ad immagine di Gesù – di cui Francesco è riconosciuto quale *vera imago, alter Christus* – il quale, come attesta l'*incipit* degli Atti degli Apostoli, *coepit facere et docere* (At 1,1).

La poesia, che nella sua etimologia contiene il verbo *poiéoō* (*fare, produrre, creare*), è una parola che fa, che crea, che fa accadere ciò che evoca, richiamando in presenza l'assente. È la stessa dinamica sacramentale del mistero: segno visibile di una realtà invisibile. Nel *sacramentum* (*mysterion*) la materia si fa veicolo dello spirito, la creatura del Creatore, la parola umana riverbera quella divina, cielo e terra ricominciano a dialogare tra loro. Proprio come nell'episodio evangelico del battesimo del Cristo, che inaugura la sua presenza pubblica fra noi, quando «si aprirono i cieli» e si udì «la voce del Padre [che] disse: Questi è il Figlio mio, l'amato» (Mt 3, 16-17). Alto e basso ricominciano a parlarsi.

La parola pronunciata e il gesto compiuto (*gestis verbisque*) nell'azione sacramentale richiamano la dinamica stessa della Rivelazione che «comprende eventi e parole intimamente connessi» (*Dei Verbum*, 2).

Riconoscere la dimensione poetica della fede di Francesco, come ci aiutano a fare autori quali Mazzolari e Giordani; riconoscere dopo otto secoli la portata poetica e ancora fortemente innovativa del suo *Cantico*, significa riconoscere in lui la medesima dinamica cristologica: Francesco è *alter Christus* non solo perché uomo delle stimmate, ma anche e soprattutto perché fa quel che dice.

E se non tutti possiamo imitare Francesco (e Cristo) per le stimmate, certamente tutti possiamo imitare Francesco (e Cristo) per la coerenza di vita e parole, capace di fare anche del nostro vissuto un componimento poetico: una poesia e una fede che, pur destinate alla contemplazione delle "cose di lassù", si scrivono e si giocano "quaggiù": «La voce del Cantico [...] inchioda la poesia a terra, nel momento in cui strappa già il primo verso con un vertiginoso movimento direzionale dall'alto. [...] Il violentissimo alto/basso iniziale del Cantico invece chiarisce che la voce poetica è *quaggiù* e appartiene allo stesso "quaggiù" di ogni voce ed esperienza umana»⁶³.

BIBLIOGRAFIA

- Ardissino Erminia, *Poesia in forma di preghiera. Svelamenti dell'essere da Francesco d'Assisi ad Alda Merini*, Carocci, Roma 2023.
- Ballarini Marco - Brambilla Simona - Frare Pierantonio - Langella Giuseppe (edd.), *La preghiera nella letteratura italiana*, IPL, Milano 2024.
- Ballarini Marco, *Lo spirito e le lettere. I - Da San Francesco a Petrarca*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2015.
- Biffi Inos, *Teologia e poesia. Ambrogio, Dante, Manzoni, Claudel*, Jaca Book, Milano 2014.
- Boitani Piero, *Ri-Scritture*, Il Mulino, Bologna 1997.
- Boitani Piero, *Rifare la Bibbia. Ri-Scritture letterarie*, Il Mulino, Bologna 2021.
- Branca Vittore, *Il Cantico di frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, Olschki, Firenze 1950.
- Cardini Franco, *Francesco d'Assisi*. Mondadori, Milano 1989.
- Fonti Francescane. Terza edizione rivista e aggiornata*, Editrici Francescane, Padova 2011.
- Frugoni Chiara, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi*, Einaudi, Torino 2011.
- Gibellini Pietro (ed.), *La Bibbia nella letteratura italiana. V - Dal Medio-evo al Rinascimento*, a cura di Melli Grazia e Sipione Marialuigia, Morcelliana, Brescia 2013.
- Giordani Igino, *La società cristiana*, Editrice Salesiana, Pisa 1942.
- Giordani Igino, *Le feste. Solennità liturgiche e profili di santi*, SEI, Torino 1954.
- Giordani Igino, *Il Patrono d'Italia. San Francesco oggi*, Pontificia Opera della Preservazione della Fede, Roma 1955.
- Giordani Igino, *Diario di fuoco*, Città Nuova, Roma 1980.
- Librandi Rita, *La letteratura religiosa*, il Mulino, Milano 2012.
- Manselli Raoul, *San Francesco d'Assisi. Editio maior*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.
- Matura Thaddée, *Francesco, maestro nello spirito. Le linee fondamentali della spiritualità di Francesco d'Assisi*, Qiqajon, Magnano (BI) 2002.
- Mazzolari Primo, *San Francesco. Il Cantico delle creature*, Morcelliana, Brescia 2026.

Merini Alda, *Francesco. Canto di una creatura*, Sperling & Kupfer, Segrate (MI) 2007.

Merini Alda, *Mistica d'amore*, Sperling & Kupfer, Segrate (MI) 2010.

Merini Alda, *Il suono dell'ombra. Poesie e prose 1953-2009*, Mondadori, Milano 2010.

Rondoni Davide, *La ferita, la letizia. Faccia a faccia con San Francesco, poeta di Dio e del mondo*, Fazi, Roma 2025.

Vauchez André, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Einaudi, Torino 2010.

Claudio CIANFAGLIONI

SOMMARIO

Il *Cantico di frate Sole* (o *Cantico delle creature*) di san Francesco è tradizionalmente riconosciuto come la pagina iniziale della letteratura italiana, essendo il primo testo in volgare di cui si conosce con certezza l'autore. Questa originalità ha inevitabilmente impresso al poema un carattere di paradigma. E sebbene solo nel XIX secolo assistiamo ad una riabilitazione filologico-letteraria del Poverello di Assisi, non mancano vere e proprie “riscritture” dei suoi versi, soprattutto nel Novecento italiano. Dopo avere presentato in linee generali il carattere di novità del *Cantico*, questo contributo indaga la sua recezione in due autori, Primo Mazzolari e Iginio Giordani, nei quali troviamo interessanti declinazioni del rapporto “fede e poesia”.

ABSTRACT

St Francis's *Canticle of Brother Sun* (or *Canticle of the Creatures*) is traditionally recognised as the opening page of Italian literature, being the first text in the vernacular whose authorship is known with certainty. This originality has inevitably endowed the poem with the status of a paradigm. Although a philological and literary rehabilitation of the 'Poverello' of Assisi did not occur until the nineteenth century,

there has been no shortage of genuine ‘rewritings’ of his verses, particularly in twentieth-century Italy. Having outlined the innovative nature of the *Canticle*, this paper examines its reception by two authors, Primo Mazzolari and Iginio Giordani, whose works offer interesting explorations of the relationship between ‘faith and poetry’.

Francesco d'Assisi

nella vicenda dell'arte

Queste pagine vogliono offrire una timida risposta ad una domanda piuttosto ambiziosa: perché Francesco d'Assisi, la sua persona e la sua storia, che è anche la storia della sua spiritualità, della sua intuizione, ha inciso in modo così significativo nella storia dell'iconografia e in genere nella vicenda dell'arte? Se è vero, infatti, che, propriamente, non si può parlare di un'arte francescana, senza almeno correre il rischio di essere smentiti dal senso stesso di quest'espressione, bisogna però dire che il Santo di Assisi rappresenta un caso unico nella storia dell'arte e nella spiritualità occidentali. D'altronde, lo si può evincere facilmente, ma altrettanto approssimativamente, constatandolo con i propri occhi: in prima impressione il Poverello è probabilmente il santo più rappresentato nella storia dell'arte dopo quelli evangelici: in vetrate, manoscritti, affreschi, pale d'altare, tavole lignee, opere narrative e devozionali, «dalla Umbria alle Ande, dalle chiese di Costantinopoli a quelle del Kent, la sua presenza è ubiqua nel mondo cristiano e, in certa misura, oltre esso»¹. Per trovare le ragioni di questa incredibile inflazione estetica, bisogna però fare una premessa di ordine storiografico, che vuole mostrare da quando la domanda sull'incidenza del Santo sull'arte e la cultura occidentali si sia resa più necessaria e urgente. La sua genesi è infatti piuttosto recente.

Ultimamente, è comparso sulle librerie un testo particolarmente sorprendente sia per il suo titolo – un'espressione ormai desueta – sia per l'autorevolezza del suo autore. Il titolo in questione recita: “Come San Francesco inventò l'arte moderna”, del noto e compianto Philippe Daverio². Un'opera chiaramente divulgativa, che però sorprende per via del fatto che ripropone un'idea non troppo remota, ma certamente

¹ G. FINALDI, *Francis: the Image of a Saint*, in *Saint Francis of Assisi*, a cura di G. Finaldi e J. Joustra, London, 2022, p. 28.

² P. DAVERIO, *Come san Francesco inventò l'arte moderna. E altre storie della pittura da Giotto a Rembrandt*, Milano, 2025.

dalla critica ormai archiviata. L'idea, cioè, che la vicenda di Francesco d'Assisi sia stata decisiva soprattutto per una svolta avvenuta nella storia dell'arte e abbia contribuito alla sua evoluzione fino ad incidere sulla nascita del successivo tempo rinascimentale e infine perciò sul tempo odierno, di cui quella del Poverello medievale sarebbe stata una sorta di anticipazione prolettica. Un tale trionfalismo può ingenerare una qualche perplessità ed è la ragione per la quale evidentemente da diverso tempo non la si sentiva più. Ma da dove nasce questa idea che Daverio ha riproposto?

La sua origine è la stessa della cosiddetta "questione francescana", aperta, per così dire, da Paul Sabatier con l'uscita della sua *Vie de S. Francois d'Assise*, nel 1893³. Messa all'Indice dalla Chiesa Cattolica, l'opera inaugurò una stagione straordinaria di studi critici e polemici riguardanti soprattutto le fonti, ma che ben presto si dimostrò avere uno scopo ben più ampio: «quello della questione francescana è un tema centrale negli studi su Francesco d'Assisi e l'ordine minoritico, perché riguarda primariamente le fonti, che sono la base del lavoro dello storico. Ma [...] è stata anche una questione *politica*, che ha visto contrapposizioni su basi confessionali»⁴. La *Vie* fu tradotta nelle maggiori lingue europee e conobbe un vasto successo, paragonabile a quello che riguardò trent'anni prima la *Vie de Jesus* di Ernest Renan. Qual era la novità di queste pagine sabatieriane? La questione non era solo storiografica: lo storico francese aveva reinterpretato Francesco come precursore di una spiritualità libera dalle istituzioni, il pioniere di un dialogo pacifico tra le diverse religioni, il primo "amico degli animali" nel senso romantico e poi ecologico del termine: «Il Poverello, che Dante ha can-

³ P. SABATIER, *Vita di San Francesco d'Assisi*, Assisi, 2022.

⁴ A. MARINI, *La questione francescana da fine Ottocento a oggi*, in *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, a cura di V. De Cesaris, D. Menozzi, A. Possieri, A. Roccucci, Assisi, 2025, p. 71. Francesco Mores ha ricostruito la vicenda editoriale della *Vie* di Sabatier con precisione: la prima edizione fu stampata in un numero ristretto di copie a spese dell'autore nel novembre del 1893; fu riproposta in seconda edizione nel marzo del 1894, «inaugurando una fortuna duratura, fino all'*édition définitive* apparsa nel 1931, tre anni dopo la morte di Sabatier». F. MORES, *La "Vie de S. Francois d'Assise" di Paul Sabatier e il secolo della storia*, in *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, a cura di V. De Cesaris, D. Menozzi, A. Possieri, A. Roccucci, Assisi, 2025, pp. 53-54.

tato, è il più grande liberatore dell'umanità; in lui e per lui l'Italia del secolo decimo-terzo ha cercato di dare all'Europa ed al mondo il rinnovamento religioso, allo stesso modo che trecent'anni più tardi dovrà darle il rinascimento artistico e scientifico. Ma quello che non ha potuto fare l'Italia del 1200 chi sa se non lo potrà fare l'Italia dell'avvenire?»⁵ Questa opinione ha una storia che la precede non troppo complessa: si deve pensare innanzitutto ad un'altra biografia, quella di Karl Hase del 1856 (tra l'altro, trisavolo dello stesso Sabatier), che non ebbe certo la stessa fortuna editoriale della *Vie*, ma che venne recensita con particolare entusiasmo da Ernest Renan nel 1884⁶. Lo stesso avrebbe chiesto a Paul Sabatier, qualche anno più tardi, di studiare San Francesco, con gli esiti che conosciamo. In questo scritto, però, Renan suggerirà già l'idea di un Francesco portatore eccezionale di novità evangelica, tanto quanto qualche anno prima aveva parlato dell'eccezionalità della persona di Cristo nella sua celeberrima *Vie de Jésus*. «Del primo movimento francescano Renan ritrae la spontaneità e ingenuità, l'amore per la natura e la distanza dalla scolastica (che l'autore giudica, anche altrove, molto negativamente), l'accoglienza nei confronti di poveri, mendicanti ed esclusi di ogni tipo, la gioia perenne di “un carnevale di santità”»⁷. Come si diceva, seguirà poi la vita di San Francesco di Sabatier, che verrà accolta in maniera entusiastica in tutta Europa ma particolarmente da un grande storico dell'arte tedesco, Henry Thode, che si metterà all'opera per studiare anch'egli Francesco. Il suo contributo è stato decisivo per gli studi storici sull'arte e un punto di riferimento indiscutibile per la ricerca iconografica, ma soprattutto l'intuizione francescana rimarrà

5 SABATIER, *Vita di San Francesco d'Assisi*, 21.

6 Ora pubblicata anche in Italia: E. RENAN, *Francesco d'Assisi*, a cura di M. Lodone, Milano, 2025.

7 M. LODONE., *Introduzione*, in E. RENAN, *Francesco d'Assisi*, a cura di M. Lodone, Milano, 2025, p. 31; RENAN, *Francesco d'Assisi*, 43-44: «Il movimento francescano ha avuto come causa principale la straordinaria impressione lasciata da Francesco d'Assisi su qualche discepolo simile a lui, ma che gli era ben inferiore. La leggenda di san Francesco ha la fisionomia che conosciamo perché davvero san Francesco aveva questa fisionomia, e l'ha impressa nello spirito dei suoi discepoli. La bellezza del ritratto, questa volta, è dovuta all'originale, non al genio del pittore che l'ha raffigurato. La causa di questa rilevante eccezione, del resto, è semplicissima: ciò che distingue Francesco d'Assisi all'interno del suo secolo, e anche rispetto a tutti i secoli, è la sua assoluta originalità».

per lui una chiave di volta di tutta la vicenda estetica. Per Thode, la storia dell'arte tutta è storia francescana, ma il motivo è da rintracciarsi nelle stesse idee che provenivano da Sabatier e prima ancora da Renan.

Francesco d'Assisi rappresenta il punto culminante di un possente movimento del mondo cristiano occidentale, di un movimento che, ben lontano dal limitarsi all'ambito religioso, è stato uno dei più genuinamente universali della nostra cultura moderna. Le sue caratteristiche principali sono state la liberazione dell'individuo e una concezione soggettiva e armonica sia della natura che della religione: tutto ciò ancora mantenuto, in apparenza, entro i limiti della fede cristiana, ma inconsciamente già teso a oltrepassare quei limiti per acquisire un significato più generale. Per quanto varie siano le forme espressive del nuovo movimento, nessuna è stata tanto eloquente come nel campo artistico. Il progresso artistico ha preceduto la realizzazione del nuovo ideale in campo politico e scientifico, così come l'alba precede la luce radiosa del giorno⁸.

Quelle di Thode sono le stesse idee di Sabatier trasposte nella lettura della vicenda artistica: «Non può essere un caso che i primi veri ritratti della pittura moderna raffigurino l'uomo di Assisi. Per un concorso di circostanze, la possente personalità di Francesco ha dato impulso al tentativo di compiere un lavoro che esprimesse il carattere proprio e le condizioni preliminari di un nuovo movimento artistico»⁹.

Come ci testimonia il testo di Daverio, l'idea di Thode ebbe grande fortuna, e in larga parte viviamo ancora sotto la sua influenza, tuttavia, una visione così semplicistica appare generalmente piuttosto abbandonata dalla critica e dagli storici. Le ragioni di questo accantonamento sono esattamente quelle descritte: un impianto che derivava la sua ideologia da idee romantiche inerenti la "questione francescana", che poco o marginalmente avevano a che vedere con la complessità e la molteplicità delle radici culturali alla base della nascita del Rinascimento artistico. In

⁸ H. THODE, *Francesco d'Assisi e le origini dell'arte del Rinascimento in Italia*, a cura di L. Bellosi, Roma, 1993 p. 6.

⁹ THODE, *Francesco d'Assisi*, 69-70.

occasione dei Centenari della sua morte e degli altri eventi francescani, particolarmente significativi anche per l'arte, come quello della composizione del *Cantico delle creature*, dell'impressione delle stigmate, per non parlare dell'ideazione del Presepe di Greccio, il dibattito si è un po' riaperto e diversi studiosi hanno di nuovo riportato maggiore enfasi al significato del Poverello di Assisi per l'arte. Il pensiero di Thode è davvero del tutto trascurabile? Una sintetica descrizione delle ragioni storiche e culturali che ancora oggi possono valere per non abbandonare del tutto il pensiero dello storico tedesco dobbiamo necessariamente provare ad esporla.

Le origini dell'immagine francescana

Nessun fatto nella vita di Francesco ha avuto un peso comparabile, per la storia dell'arte, all'impressione delle stigmate, nell'autunno del 1224. Tommaso da Celano la descrive nella *Vita beati Francisci* del 1229 in modo quasi cinematografico: a La Verna, due anni prima della morte, Francesco «vide in una visione divina un uomo in forma di Serafino, con sei ali, librato sopra di lui, con le mani distese e i piedi uniti, confitto a una croce»¹⁰. Come ha fatto notare Jacques Dalarun, questo evento era posto fin dall'inizio, nelle prime fonti che lo narrano, «sotto il segno della vista e della visione»¹¹: un fatto eminentemente visivo che interrogava l'immagine e la sua funzione teologica: «non è semplice trovare un paragone adatto a esprimere l'effetto scardinante prodotto nella società del Medioevo dalla notizia che un uomo aveva ricevuto sul suo corpo l'impressione dei segni della crocifissione di Cristo»¹². Lo dimostra il proliferare delle effigi di Francesco immediatamente dopo la sua morte e alcune quando

¹⁰ TOMMASO DA CELANO, *Vita del Beato Francesco (Vita prima)*, cap. III, 94, in *Fonti Francescane* (nuova edizione), a cura di E. Caroli, Padova, 2004, p. 313.

¹¹ J. DALARUN, Prefazione in R. GIORGI, *Le stimmate di san Francesco raccontate dall'arte*, Milano, 2024, p. VI.

¹² V. PICCHIARELLI, *Il santo con le stimmate. Viaggio alle origini dell'immagine di Francesco*, in *San Francesco, tra Cimabue e Perugino. Nel Giubileo con il Cantico delle Creature*, a cura di Costantino D'Orazio e Veruska Picchiarelli, Milano, 2025, p. 48.

ancora era in vita, e ciò risponde a quell'inflazione di devozione creatasi attorno alla sua figura, anche a motivo di questo sbalorditivo episodio.

Nonostante varie attribuzioni, l'immagine più antica di Francesco d'Assisi è invece probabilmente quella dell'affresco nel monastero benedettino di Subiaco, dipinto su una parete di ingresso della cappella di San Gregorio, tra il 1228 e il 1229: Francesco, «morto nel 1226 e canonizzato nel 1228, appare qui ancora privo di nimbo, privo di stimmate, e privo dell'appellativo di santo»¹³. Il pittore seguì un'iconografia inconsueta, rappresentandolo vigoroso e prestante, lontanissimo dall'immagine ascetica che si imporrà successivamente: «non solo bello, ma con gli occhi chiari e quasi biondo, alto e slanciato»¹⁴. I pittori su tavola preferirono invece accentuare l'aspetto ascetico, come ci viene testimoniato dalla prima raffigurazione su tavola, quella di Bonaventura Berlinghieri, del 1235: la più antica di numerose tavole istoriate – le cosiddette *vita-retables* – che rappresentano il santo al centro dell'opera, circondato dalle sue 'storie', «fin dalla prima metà del XIII secolo, si cominciano così a contare, oltre a qualche specifico edificio [...], opere figurative in vari campi e su vari supporti»¹⁵. Le immagini di Francesco acquisirono ulteriore potere a causa dell'assenza di reliquie corporee accessibili: il corpo del Santo, infatti, venne ben presto nascosto, per ragioni di sicurezza, sotto l'allora cripta, cioè l'attuale chiesa inferiore della Basilica sepolcrale del Poverello di Assisi. Tuttavia, vennero conservate reliquie secondarie: gli abiti di Francesco, la sua provvisoria bara in legno, ecc. Le immagini divennero così surrogati delle reliquie, un meccanismo analogo all'acquisizione, con il tempo, dello stesso status di reliquie da parte delle immagini stesse¹⁶.

13 C. FRUGONI, *La presenza di san Francesco nel Lazio attraverso le immagini*, in *Nel nome di san Francesco*, a cura di A. Caciotti e M. Melli, Milano, 2023, p. 63.

14 FRUGONI, *La presenza di san Francesco nel Lazio attraverso le immagini*, 63.

15 L. CAPELLETTI, *La trasmissione della spiritualità attraverso l'arte e l'iconografia francescana*, in *Storia della spiritualità francescana secc. XIII-XVI*, a cura di M. Bartoli, A. W. Block, A. Mastromatteo, Bologna, 2021, p. 297.

16 Cfr. FINALDI, *Francis: the Image of a Saint*, 28.

Il cantiere che cambiò la pittura

Punto di svolta decisivo per la storia dell'arte e per la centralizzazione della figura di Francesco d'Assisi come suo snodo, fu la costruzione nel 1228 della Basilica di San Francesco ad Assisi, voluta da Gregorio IX, già cardinale protettore dell'Ordine e suo amico personale. La chiesa divenne ben presto il cantiere più importante d'Europa per la celebrazione di un nuovo orientamento dell'arte. Nel 1263, poi, il Capitolo Generale dell'Ordine approvò la *Legenda Maior* di San Bonaventura, al tempo suo ministro generale, come testo ufficiale della vita di Francesco, e tre anni dopo il Capitolo Generale di Parigi soppresse tutte le precedenti leggende scritte del Santo. Uniformare in modo analogo le arti visive fu ben più complesso, la realizzazione del ciclo giottesco della navata della chiesa superiore di Assisi costituì, comunque, un crocevia indiscutibile perché fornì un punto di riferimento per i successivi cicli francescani per quasi due secoli e in alcuni casi - in particolare nel caso della stigmatizzazione - stabilirono modelli obbligatori per l'iconografia del santo.

Un aspetto rilevante di questo passaggio cruciale riposa in primo nel noto 'naturalismo' giottesco, che si sintonizza particolarmente con la visione francescana del mondo, che è

predisposizione spiccata a restituire in pittura gl'innumerevoli dati suggeriti, appunto, dalla contemplazione convinta e spontanea non soltanto della natura, ma anche degli aspetti più minuti della realtà quotidiana dell'uomo, può in effetti essere assunta a nostro avviso tra i connotati più 'veri' e costitutivi di una possibile 'arte francescana', perfino in misura maggiore rispetto all'osservanza più o meno puntuale dei singoli elementi dell'iconografia¹⁷.

Ma ciò che è più rilevante è un passaggio che si è realizzato nella considerazione di San Francesco riconosciuto come *icona* a San Fran-

¹⁷ A. TARTUFERI, *I pittori di Francesco, in Capolavori d'arte italiana e terre d'Asia dal XIII al XV secolo*, a cura di A. Tartuferi e F. D'Arelli, Firenze, 2015, p. 145.

cesco identificato per la sua *historia*, da immagine devozionale centrale a scena narrativa; insomma, la storia entra in pittura e lo fa in modo solenne e definitivo le immagini francescane giottesche: «la forma scelta da Giotto comportò la sostituzione di una *imago* con una *historia*»¹⁸. Il significato di questa svolta è notevole: l'immagine di Francesco cessa di essere un'icona da venerare, per diventare uno specchio narrativo in cui il fedele può riconoscersi.

L'estetica francescana del creato

Non si può comprendere la portata estetica della vicenda francescana senza confrontarsi con il *Cantico delle Creature*, il primo grande testo in volgare e vero manifesto di una nuova estetica. La tradizione medievale, ispirata allo Pseudo Dionigi¹⁹, aveva già elaborato una concezione dell'universo come manifestazione della bellezza irradiata dal creatore: «Le bellezze visibili [sono] imitazioni della bellezza invisibile, gli odori sensibili impronte dell'emanazione intellegibile, le luci materiali immagini dell'illuminazione immateriale»²⁰. Francesco non si limita a recepire questa tradizione: la trasforma dall'interno. Nel *Cantico*, infatti, il sole, la luna, il vento, l'acqua, il fuoco e la “nostra Sora morte corporale” non sono mere allegorie o simboli teologici: sono fratelli e sorelle, soggetti di lode autonoma e di una relazione di reciprocità con l'uomo²¹. Questa posizione, di chiara radice neoplatonica, verrà poi mediata anche da

18 F. MORES, *Immagine e storie di Francesco*, in *Francesco d'Assisi. Storia, arte, mito*, a cura di M. Benedetti e T. Subini, Roma, 2019, p. 58.

19 Cfr. S. TAMBINI, *L'irruzione della luce nell'arte, dall'abate Suger a Paul Klee*, in *Geometrie dello Spirito*, a cura di P. Chiapparoli, Piacenza, 2022, pp. 68-84.

20 PS. DIONIGI L'AEROPAGITA, *Gerarchia celeste*, in *Gerarchia celeste. Teologia mistica. Lettere*, Roma, 1986, pp. 21-22.

21 P. VAUCHEZ, *La 'novità' di Francesco d'Assisi*, in *Pensare Francesco. Storia, memoria e uso politico*, a cura di V. De Cesaris, D. Menozzi, A. Possieri, A. Roccucci, Assisi, 2025, pp. 31-32: «Francesco non esitò ad andare controcorrente rispetto alla società feudale del suo tempo che permetteva a una minoranza di potenti di trarre profitto dallo sfruttamento della terra e di una massa di contadini poveri. Nel suo Cantico, egli suggerisce che gli uomini sono solo i gestori dei beni affidati loro da Dio. Nella prospettiva francescana, non è più l'uomo che usa la terra e la costringe a produrre, ma è la terra che si prende cura dell'uomo e provvede ai suoi bisogni».

Bonaventura da Bagnoregio, che nel suo *Itinerarium mentis in Deum* elabora sistematicamente l'idea che le creature siano 'vestigia', orme e specchi della divinità. L'estetica francescana non appare qui, dunque, una semplice rivalutazione della natura in chiave sentimentale: è una rivoluzione di tipo ontologico. Da questo punto di vista non si può non essere d'accordo con quanto affermato a suo tempo dal Thode, e dal Bellosi che, nell'introduzione al saggio, sottolinea il valore di questa prospettiva:

La nuova concezione popolare della religione cristiana, semplice e naturale, penetrata d'amore e di intimo entusiasmo, così come Francesco e i suoi discepoli la traducevano in mille immagini diverse nelle loro prediche e nelle loro poesie, ha dato vita alla nuova arte cristiana. La contemplazione francescana, al contrario di altre contemplazioni mistiche, ha stimolato lo studio della natura, di quella natura in cui Francesco vedeva l'immagine fedele di Dio²².

La rilevanza di questa posizione per la storia dell'arte non può, dunque, essere sottovalutata: quando Giotto dipinge nei cicli francescani le erbe e le rocce della Verna, o i particolari degli abiti e delle architetture, non sta semplicemente esibendo un virtuosismo naturalistico, sta realizzando una teologia visiva.

L'evoluzione dell'immagine

Il processo attraverso cui l'immagine di Francesco si stabilizzerà iconograficamente sarà tutt'altro che lineare e graduale, dovuto anche ai vari conflitti intestini, che i suoi seguaci e la Chiesa stessa vivevano al loro interno, conflitti anche d'interpretazione di questa preziosa e provocatoria eredità:

il processo che vede questa verità imporsi nella rappresentazione artistica è estremamente affascinante e rivela l'entità dell'impegno profuso dai vertici dell'ordine francescano e dalla Chiesa di Roma nel

22 THODE, *Francesco d'Assisi*, 445.

definire le linee programmatiche deputate a orientare l'iconografia del santo, con posizioni perentorie e perfino dure, poiché tenute a emendare le deviazioni nel frattempo prodottesi rispetto a quello che sarebbe divenuto il canone di riferimento. L'immagine [...] è stata infatti più ancora della parola scritta il canale di comunicazione per eccellenza fino a tempi tutt'altro che lontani²³.

Mostrare la complessità di questo processo è piuttosto semplice: basti mettere a confronto il ritratto del dossale di Giunta Pisano, ora conservato nel Museo del Tesoro della Basilica di San Francesco in Assisi, con l'immagine del Poverello raffigurato da Giotto nel polittico oggi a Raleigh (1305-1310), che mostra in modo eloquente la distanza tra due concezioni della santità²⁴. Dal tardo Trecento in poi, l'iconografia di Francesco si arricchisce di una nuova prospettiva teologica: quella dell'*Alter Christus*. Nel *Liber de Conformitate* di Bartolomeo da Pisa, approvato dall'Ordine nel Capitolo Generale del 1399, veniva tracciata una serie sistematica di parallelismi tra la vita di Francesco e quella di Cristo. Ciò si tradusse in modo strutturato e diffuso anche in pittura. Insomma, il Santo di Assisi avrà sempre come prerogativa una sorta di virtù camaleontica che si tradurrà in una notevole plasticità iconografica, questa anche la sua fortuna. Tale plasticità riflette la complessità costitutivamente adattabile del personaggio, la sua capacità di abitare registri spirituali diversi – il mistico, il penitente, il predicatore, il 'fratello' di tutte le creature – senza esaurirsi in nessuno di essi²⁵.

La Riforma protestante segnò una svolta decisiva anche per l'iconografia francescana, in particolare lo sarà per il decreto della XXV sessione del Concilio di Trento (3-4 dicembre 1563), che riaffermerà la legittimità della venerazione delle immagini, già stabilita nel Concilio di Nicea II del 787 e offrirà più di qualche criterio di 'ortodossia' stilistica nella creazione delle immagini²⁶. Il risultato, paradossalmente, è che

23 PICCHIARELLI, *Il santo con le stimmate*, 48.

24 Cfr. TARTUFERI, *I pittori di Francesco*, 146.

25 Cfr. DALARUN, *Prefazione* in GIORGI, *Le stimmate di san Francesco raccontate dall'arte*, XII.

26 Cfr. L. CAPPELLETTI, *La trasmissione della spiritualità attraverso l'arte e l'iconografia francescana* (secc. XVI-XVIII), in *Storia della spiritualità francescana*

nella seconda metà del XVI secolo si assiste a una radicalizzazione della devozione francescana nelle arti: non più l'*Alter Christus* trionfante, ma Francesco in meditazione, solitamente rivolto alla croce e accompagnato da un teschio come *memento mori*. Questa nuova iconografia, situata in paesaggi bui o privi spesso di qualsiasi ambientazione, soddisfaceva gli imperativi devozionali della Controriforma, con la sua rinnovata enfasi sulla penitenza e il relativo coinvolgimento personale con il divino. Le opere di questa stagione vedono protagonisti alcuni dei massimi artisti del periodo: Federico Barocci, Caravaggio, Orazio Gentileschi, Jacopo de Ribera, Annibale Carracci, Guercino, Guido Reni, Pietro da Cortona, Mattia Preti, Carlo Maratti. Il Francesco di Caravaggio, nel celebre dipinto della National Gallery of Ireland, è, ad esempio, una figura in estasi, con le braccia spalancate, in una notte densa di mistero: è la visione interiore che si fa corpo, il contrario esatto dell'iconografia medievale della santità trionfante. Il Francesco di Guercino, di Reni, di Ribera è spesso un solitario, immerso in una luce rarefatta che modella il volto segnato dalla penitenza, pittoricamente una scelta formale coerente con la teologia francescana dell'abbassamento, della *kenosis* divina, che si rispecchia nel volto consumato del Poverello ma che è enormemente distante dalla storia iconografica che l'ha preceduta. Questa deriva è il segno di un'evoluzione che trasforma progressivamente Francesco in icona ascetica, strumentale alle esigenze dell'Ordine e della Chiesa. Nel corso del XIX secolo la riscoperta di San Francesco segue la fortuna letteraria, come si diceva, delle tante vite del Santo. Questa rappresentatività nuova accompagna in particolare due correnti, due filoni: quella positivista e storica, e quella simbolista e poetica. Questi due filoni influenzano profondamente la produzione artistica: dalla lettura storica di un artista come Domenico Morelli, nella decorazione del Duomo di Gaeta (1856-57), al dipinto di Francesco Coppola Castaldo (1878); fino alle letture mistiche di Luigi Serra (1882) e Antonio Ciseri (1887). Una influenza agevolata dalla presenza di folte comunità di artisti stranieri in Italia, si pensi alla "Visione di San Francesco" di Overbeck (1824) per la facciata della Porziuncola in Assisi.

Francesco d'Assisi sarà ben attestato anche nel Novecento, dove la sua figura continuerà ad ispirare gli artisti. In particolare, gli anni Venti e Trenta rappresentano un tempo in cui l'interesse per la sua immagine si fa non solo religiosa ma anche politica. Il movimento Futurista, che si interesserà particolarmente all'arte sacra, con la redazione nel 1932 di un "Manifesto per l'arte sacra futurista", vede San Francesco tra i suoi protagonisti: lo dimostra ad esempio un'eccezionale opera di Gerardo Dottori, il "Trittico del trapasso" (1923). Il settimo centenario della morte del Santo, nel 1926, rappresenta da questo punto di vista una pietra miliare, anche per gli investimenti realizzati, e per la definizione in qualche modo pubblica della sua figura. Si promossero, con concorsi pubblici, importanti monumenti, come il gruppo bronzeo di Giuseppe Tonnini al Laterano a Roma e quello di Domenico Trentacoste in piazza Risorgimento a Milano. Anche dopo il secondo conflitto mondiale la produzione artistica confermerà il suo interesse per il Poverello, si pensi alle sculture di Giuseppe Siccardi e di Enzo Assenza o ai dipinti di Felice Carena e Ottavio Mazzonis. Più recentemente artisti afferenti al movimento della Transavanguardia, come Mimmo Paladino e Sandro Chia, si sono dedicati alla figura di Francesco. In generale, l'arte del Novecento ha posto un grande accento sul legame di Francesco con la natura, spesso attraverso il soggetto della predica agli uccelli, e comunque alla sua immagine quale incarnazione di umanità e semplicità.

In conclusione

Anche da questo succinto *excursus*, alcune ragioni possono essere addotte al pensare Francesco d'Assisi se non come decisiva certo quanto meno come determinante figura nel far compiere alla storia dell'arte un significativo balzo in avanti. A partire dalla profonda e intrinseca visività della sua esperienza religiosa: Francesco aveva «un'acuta sensibilità ai fenomeni visivi di ogni tipo»²⁷, mentre il *Cantico delle Creature* è pieno di immagini 'pittoriche', così come le sue prime biografie attestano la fascinazione francescana per la bellezza del mondo naturale. E poi la grande 'teatralità' della vita del Poverello: «la vita di Francesco si presta

27 FINALDI, *Francis: the Image of a Saint*, 27.

a fare immagini»²⁸, molto più di quella del suo contemporaneo san Domenico (1170-1221). La scena della rinuncia alle vesti davanti al padre e al vescovo di Assisi, la predicazione agli uccelli, il presepe di Greccio, la stigmatizzazione della Verna, il “beato transito” nudo sulla nuda terra: ogni episodio è una scena che si compone da sola. Vi è poi una sorta di redenzione apportata da Francesco d'Assisi alla materia e alla bellezza sensibile: egli, definendo il sole, la luna, il fuoco fratelli e sorelle, attribuisce loro un autentico accesso al divino. Una posizione che ha profonde radici neoplatoniche, ma che costituisce una legittimazione filosofica dell'immagine artistica senza precedenti nella tradizione medievale, al pari di quella dello Pseudo-Dionigi. Si tratta di un programma estetico, prima ancora che teologico e ascetico. Vi è poi una considerazione di tipo culturale che non esclude quella religiosa, cioè la dimensione universale e trasversale della sua figura. Francesco è riconosciuto «da tutti come tale e ritenuto, dopo tanti secoli, una fonte d'ispirazione valida di fronte ai problemi che il nostro mondo deve affrontare»²⁹. Mistico, penitente, pacificatore, ecologista *ante litteram*, ribelle sociale: queste identità non si escludono a vicenda ma convivono potenzialmente nella sua stessa figura storica del Poverello. Ogni epoca ha selezionato quegli aspetti che meglio rappresentavano le proprie ansie e le proprie aspirazioni. In ultimo, sicuramente ha inciso la complessità irriducibile del personaggio: Francesco non è mai stato davvero ‘addomesticato’ da nessuna delle tante letture che nei secoli lo hanno rivendicato: «una grande varietà di Franceschi è emersa nel corso dei secoli man mano che diversi aspetti della sua persona sono stati enfatizzati, adottati, promossi e, inevitabilmente, manipolati»³⁰. Questa disponibilità a significare cose diverse per persone diverse è forse il segreto più profondo di una fortuna iconografica che non accenna a esaurirsi.

Ma se dobbiamo mostrare un fatto, apparentemente periferico, in cui invece il contributo del Poverello è stato davvero decisivo per una svolta nella storia dell'arte è quello della vicenda della croce *patiens*. Si potrà pensare che il cambio di paradigma che ha portato gli artisti a

²⁸ *Ibidem*

²⁹ VAUCHEZ, *La 'novità' di Francesco d'Assisi*, 30.

³⁰ FINALDI, *Francis: the Image of a Saint*, 28.

cambiare il loro modo di rappresentare Gesù Cristo sulla croce sia un fatto accidentale ed estraneo alla vicenda di Francesco d'Assisi. Invece, forse il fatto più straordinario e il cambiamento più repentino avvenuto nella storia dell'iconografia occidentale ha avuto come protagonista il Poverello, il suo pensiero, la sua spiritualità. Basti pensare ad un fatto: Francesco inizia il suo percorso umano e religioso nel 1205 a San Damiano, davanti ad un'opera d'arte, un crocifisso di tipo *triumphans* del XII sec. di chiara provenienza spoletina, simile alle diverse croci che inflazionavano in quel tempo soprattutto l'Italia centrale. Terminerà la sua vicenda alla Porziuncola nel 1226, ma non più di dieci anni dopo uno straordinario e rivoluzionario pittore pisano, Giunta di Capitino, dipingerà per la Basilica sepolcrale di San Francesco e per la Porziuncola due croci di tipo *patiens*. Quella per la Basilica di San Francesco sarà la prima opera d'arte introdotta nel Santuario del Santo, la prima opera che i grandi artisti che eseguirono la decorazione del tempio, a partire dal Maestro di San Francesco, contemplarono come arte nuova, che metteva al centro l'umanità di Cristo, la sua sofferenza. Il suo capo chinato per la prima volta e il corpo piegato sono l'inizio di un nuovo corso per l'arte. Da queste umili croci, nel giro non di secoli, ma di un decennio, pressoché tutte le croci saranno dipinte in questo modo e la raffigurazione cristiana prenderà un nuovo corso. Come è avvenuto questo cambiamento, questa piccola rivoluzione che certo cambierà la sorte dell'arte? Cosa è avvenuto tra la croce di san Damiano e la croce di Giunta? È avvenuto il 'fatto francescano', la sua spiritualità così attenta alla Croce e alla Passione di Cristo³¹: «Non ho bisogno di molte cose: conosco Cristo povero e crocifisso»³², diceva il Poverello. Un'iconografia che, timidamente, stava trovando le sue prime ragioni in un'area circoscritta del nostro Paese, influenzata dall'Oriente cristiano in decadenza³³, era stata probabilmente notata da Frate Elia, che la

31 Cfr. E. LUNGH, *Il Crocifisso di Giunta Pisano e l'Icona del 'Maestro di San Francesco' alla Porziuncola*, Assisi, 1995, pp. 57-60.

32 TOMMASO DA CELANO, *Vita del Beato Francesco (Vita seconda)*, cap. LXXI, 105, in *Fonti Francescane* (nuova edizione), a cura di E. Caroli, Padova, 2004, p. 432.

33 Cfr. M. BACCI, C. BAY, *Giunta Pisano e la tecnica pittorica del Duecento in*

commissionerà per Assisi e diventerà un modello decisivo per le nuove rappresentazione del divino: come non pensare che la sua introduzione rivoluzionaria nell'arte sia dovuta all'influenza culturale della spiritualità del Santo di Assisi?

Il 'fatto francescano' costituisce, dunque, ben più che meramente un capitolo di storia religiosa. Se non si può essere certi che possa essere considerata la cesura epistemologica più significativa dell'arte occidentale, come forse avrebbe voluto il Thode, certamente Francesco d'Assisi si è imposto come il catalizzatore di un *novum* espressivo che obbliga al superamento della fissità ieratica bizantina, soprattutto con la *novitas miraculi* della stigmatizzazione, e come immagine che ha saputo trascendere i limiti della propria epoca per farsi icona universale. Ogni opera, dalle icone ieratiche del Duecento ai drammi barocchi, propone il 'suo' Francesco, frutto di un compromesso perennemente in equilibrio tra le esigenze di propaganda ecclesiastica e devozione popolare³⁴. Francesco rimane però un soggetto *trans-storico*: una figura in cui la parola raggiunge il proprio limite e cede il passo al silenzio eloquente dell'immagine.

Saul TAMBINI

SOMMARIO

L'articolo intende rispondere alla seguente questione: perché Francesco d'Assisi ha inciso in modo così significativo nella vicenda dell'arte? A partire dalla messa in discussione delle tesi di Thode sulla nascita della modernità, la ricerca mostra perché il Poverello di Assisi appaia ancora determinante nel passaggio dalla fissità bizantina al naturalismo umanistico. Egli costituisce ancora una svolta per la storia dell'arte occidentale, permettendo di sostituire la sua *icona* con la *historia*, con la narrazione, e di riflettere un'estetica che vede nelle creature lo specchio

una prospettiva mediterranea, in *Giunta Pisano e la tecnica pittorica del Duecento*, a cura di Michele Bacci e Caterina Bay, Firenze, 2021, pp. 7-9.

³⁴ Cfr. FRUGONI, *La presenza di san Francesco nel Lazio attraverso le immagini*, 69.

del divino. Il testo ripercorre l'evoluzione iconografica dal Medioevo, attraverso il misticismo barocco di Caravaggio, fino alle interpretazioni ecologiste del Novecento. Francesco emerge come catalizzatore di un *novum* espressivo che ha anticipato l'Umanesimo e la centralità che esso ha offerto all'uomo. La sua figura trans-storica e la plasticità della sua immagine spiegano una fortuna estetica che, tra propaganda e devozione, continua a ispirare la cultura contemporanea.

ABSTRACT

The article aims to answer the following question: why has Francis of Assisi had such a significant impact on the history of art? Starting from a critical examination of Thode's theses regarding the birth of modernity, the research demonstrates why the Poverello remains a decisive figure in the transition from Byzantine rigidity to humanistic naturalism. He represents a major turning point in Western art history by allowing the replacement of the static icon with *historia* (narrative) and by fostering an aesthetic that views all creatures as a mirror of the divine. The text traces this iconographic evolution from the Middle Ages through Caravaggio's Baroque mysticism to the ecological interpretations of the 20th century. Francis emerges as the catalyst for an expressive *novum* that anticipated Humanism and its focus on the centrality of man. His trans-historical figure and iconographic plasticity explain an aesthetic legacy that, balanced between ecclesiastical propaganda and popular devotion, continues to inspire contemporary culture.

Ceux qui pardonnent par ton amour

Réflexions sur le pardon et la paix à la lumière du Cantique de Frère Soleil¹

Le *Cantique de Frère Soleil* est un texte bien connu de François d'Assise, mais l'image que beaucoup s'en font ne correspond pas tout à fait à sa complexité. On ne se souvient même pas des premiers versets:

Très-Haut, tout-puissant bon Seigneur,
à toi sont les louanges, la gloire et l'honneur, et toute bénédiction.
A toi seul, Très-Haut, ils conviennent,
et nul homme n'est digne de te nommer².

Ce qui ressort surtout, ce sont les strophes dans lesquelles Dieu est loué pour ses créatures : le frère soleil et la sœur lune, le frère vent et la sœur eau, le frère feu et la sœur mère terre.

Il peut être facile, et c'est souvent le cas, de lui donner une interprétation arcadienne, totalement anachronique et trompeuse pour comprendre un texte médiéval³. De plus, il ne faut pas oublier que son auteur n'est pas un adolescent ravi par les merveilles de la nature. Lorsque, à l'automne 1225, François donne forme à ce chant, qui a certainement mûri avec le temps, il est déjà un homme malade et presque aveugle. Une lecture contextualisée exclut donc toute interprétation purement esthétique et met en évidence la centralité de la quête spirituelle de son auteur exprimée dans les premiers versets du Cantique : « Le Très-Haut, qui est aussi le *tout-puissant et bon Seigneur*, apparaît ici

1 Conférence donnée le 7 juillet 2024 au monastère orthodoxe de Brâncoveanu, en Roumanie, lors de la 39^e rencontre inter-monastiques de l'association Synaxe.

2 *Cantique de Frère Soleil* [CSol] 1-4, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise : écrits, vies, témoignages*, I, Cerf-Éditions Franciscaines, Paris 2010, 173.

3 J'ai déjà abordé ce sujet dans un article précédent. Cf. M. BEVILACQUA, *Il contributo della vita religiosa alla cura della casa comune*, dans *La Sapienza della Croce* 33 (2018/3) 99-100.

comme le pôle suprême de l'âme, celui qui mobilise et oriente toutes ses énergies d'adoration et de louange »⁴.

Les créatures, elles, entrent pleinement dans la louange : « Loué sois-tu, mon Seigneur, avec toutes tes créatures »⁵. Elles sont bien plus qu'un prétexte pour louer Dieu. En même temps, Thomas de Celano parle de la proximité de François avec toutes les créatures, inséparable de son amour pour les êtres humains : « Lui que la force de son amour avait fait devenir un frère pour les autres créatures, il n'est pas étonnant si la charité du Christ le rendait plus frère de ceux qui ont été marqués d'un signe par l'image du Créateur »⁶.

C'est dans cette optique que nous pouvons comprendre le « saut » qui se produit à la fin du Cantique. Avec la référence à la Sœur Mère Terre, on pourrait dire qu'il est complet, mais il s'est passé quelque chose à Assise qui a profondément troublé François. La *Compilation d'Assise*, dont nous lisons une page, nous le dit :

À la même époque, comme il gisait malade – les Louanges susdites étaient déjà composées – celui qui était alors évêque de la cité d'Assise excommunia le podestat d'Assise. En retour, enflammé d'indignation contre lui, celui qui était podestat fit proclamer haut et fort un ordre inhabituel par toute la cité d'Assise, interdisant que quiconque vende ou achète rien à l'évêque, ni ne passe de contrat avec lui ; ainsi se haïssaient-ils violemment l'un l'autre. Le bienheureux François, bien que malade, fut ému de compassion envers eux, qu'aucun religieux ni séculier ne s'entremettait pour rétablir entre eux la paix et la concorde. Il dit à ses compagnons : « C'est une grande honte pour vous, serviteurs de Dieu, que l'évêque et le podestat se haïssent ainsi l'un l'autre et que personne ne s'entremette pour rétablir entre eux la paix et la concorde ». C'est ainsi qu'en cette occasion, il ajouta à ces *Louanges* une nouvelle strophe, à savoir :

4 É. LECLERC, *Le Cantique des créatures. Une lecture de Saint François d'Assise*, Desclée et Brouwer, Paris 1988, 51.

5 CSol 5, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise*, I, 173.

6 THOMAS DE CELANO, *Mémorial dans le désir de l'âme* [2C] 172, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise*, I, 1671. Cf. É. LECLERC, *Le Cantique des créatures*, 61.

Loué sois-Tu, mon Seigneur,
pour ceux qui pardonnent pour l'amour de toi
et supportent maladie et tribulation.
Bienheureux ceux qui les supportent en paix,
car par toi, Très-Haut, ils seront couronnés⁷.

L'épisode peut être placé en juillet 1226, un peu plus de deux mois avant la mort de François, et le voit profondément engagé dans la recherche d'une solution. François n'est pas le joyeux bouffon de Dieu d'une grande partie de l'hagiographie tardive, presque un éternel enfant. Il est trompeur, comme le fait Karl Barth de manière hyperbolique, de voir en lui une candeur enfantine dans laquelle il surpasserait de loin même Jésus⁸. François savait bien comment va le monde : selon son premier biographe, il avait été un « commerçant avisé »⁹.

La politique, même à l'époque de l'Italie des Communes, était un art difficile. L'équilibre entre l'Église et le pouvoir politique était toujours en suspens, n'était pas une affaire paisible. François s'en préoccupe. Son retrait du monde ne l'a pas éloigné de ce qui s'y passe, selon l'ancienne tradition monastique, magistralement exprimée par Évagre le Pontique : « Le moine est celui qui est séparé de tous et uni à tous »¹⁰.

Son désir de paix n'est pas un sentiment romantique : une fois encore, il serait anachronique et trompeur d'interpréter François d'Assise dans cette perspective. La *Compilation d'Assise* raconte que François demanda à ses frères d'interpréter le Cantique en présence de l'évêque et du podestat, ce qui leur permit de trouver immédiatement la force de se réconcilier. L'intention hagiographique est évidente, mais il ne peut

⁷ *Compilation d'Assise* [CA] 84, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise*, I, 1320-1321. Il s'agit d'une compilation composée vraisemblablement à Assise au début du XIV^e siècle, rassemblant des matériaux anciens provenant de différentes sources. Ici, l'italien « per lo tuo amore » a été traduit en français avec la préposition « pour ». Voir la note 13.

⁸ Cf. K. BARTH, *Der Römerbrief* (Zweite Fassung 1922), ZTV, Zürich 2010, 86.

⁹ THOMAS DE CELANO, *Vie de François* [1C] 2, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise*, I, 464. A ce sujet, voir J. DALARUN, *Le Cantique de frère soleil. La louange créatrice*, dans *Antonianum* 91 (2016) 778-784.

¹⁰ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Chapitre sur la prière*, 124, Sources Chrétiennes 589, Cerf, Paris 2017, 340.

nous échapper que le poème de François n'est pas une bienveillante invitation à rester calme. Au contraire, le Cantique ne cache pas les difficultés et met en évidence la nécessité du pardon et la difficulté de le pratiquer.

1. *Heureux ceux qui pardonnent pour ton amour!*

Le verset composé par François d'Assise pour persuader les deux parties de se réconcilier parle de pardon. Le récit de la *Compilation d'Assise* n'explique pas les raisons de la dispute, ni la faute éventuelle de l'un ou de l'autre. Par ailleurs, François ne se propose pas comme arbitre entre les deux parties, mais rappelle un fait incontournable, même lorsque le meilleur arbitrage possible a été trouvé : toute réconciliation requiert la capacité de pardonner. Lorsque la querelle est en cours, toutes les parties concernées ont quelque chose à pardonner et quelque chose à se faire pardonner. Comme l'a déclaré le deuxième Rassemblement œcuménique européen de Graz (1997), cela ne signifie pas que nous sommes tous également coupables ou que nous avons tous souffert de la même manière. Nous ne devons pas non plus nous contenter d'oublier. Nous devons plutôt comprendre la réconciliation « comme la tentative toujours renouvelée d'extraire de nos mémoires le poison de l'amertume et du refoulement, et de les conduire ainsi à la guérison »¹¹. Le pardon est le médicament.

Et c'est encore le pardon, uniquement le pardon, qui permet d'espérer en l'avenir. Comme l'a écrit Desmond Tutu en évoquant son expérience en tant que président de la *Commission Vérité et Réconciliation d'Afrique du Sud*, créée par le président Nelson Mandela après la fin de l'apartheid, *il n'y a pas d'avenir sans pardon*. Sinon, nous serions condamnés à nous haïr et à nous sentir mal pour toujours. C'est pourquoi Desmond Tutu va jusqu'à dire que pour un chrétien, pardonner n'est pas seulement un devoir. On pourrait même dire que c'est un droit. Le droit de pardonner même à ceux qui ne veulent pas de mon pardon, car ce serait une double injustice d'être blessé et d'être obligé

¹¹ II^e RASSEMBLEMENT ŒCUMÉNIQUE EUROPÉEN, *Texte de base*, A20, dans *Irénikon* 70 (1997) 239.

de haïr¹². Cela n'exclut en rien l'importance que le coupable reconnaisse sa faute, qu'on recherche la vérité et qu'on crée les conditions pour que les mêmes injustices ne se répètent plus. Le pardon est cependant une pierre angulaire de cette construction.

Mais le pardon est difficile parce qu'il touche à ce qui nous a blessés. On peut en effet dire que l'objet du pardon est l'impardonnable, ce qui humainement ne peut être pardonné. François d'Assise, qui a longuement médité les Ecritures, ajoute aussitôt : « ceux qui pardonnent par ton amour »¹³.

L'amour se fonde sur l'expérience d'être aimé : « Quant à nous, nous aimons parce que Dieu nous a aimés le premier » (1 Jn 4, 19). Le pardon se fonde sur l'expérience d'être pardonné. Savoir que nous sommes des pécheurs aimés et pardonnés nous place dans une relation différente avec les torts que nous avons subis. Il permet de pardonner *pour et par son amour*.

2. *Et soutiennent maladie et tribulation*

François ne cache pas que le pardon peut impliquer des tribulations. Le chemin de l'Évangile n'a jamais été une garantie de tranquillité et de réussite humaine. Au contraire, Jésus a dit aux siens : « Heureux êtes-vous si les hommes vous insultent, vous persécutent et disent faussement toute sorte de mal contre vous parce que vous croyez en moi. Réjouissez-vous, soyez heureux, car une grande récompense vous attend dans les cieux. C'est ainsi, en effet, qu'on a persécuté les prophètes qui ont vécu avant vous » (Mt 5, 11-12). François fait sien le message de l'Évangile : « Bienheureux ceux qui les

12 Cf. D. TUTU, *No Future Without Forgiveness*, Doubleday, New York 1999, 272: «If the victim could forgive only when the culprit confessed, then the victim would be locked into the culprit's whim, locked into victimhood, whatever her own attitude or intention. That would be palpably unjust».

13 CSol 23, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise*, I, 174. Contrairement à ce qui a été fait dans le texte de la *Compilation d'Assise* (voir la note 7), ici l'italien « per lo tuo amore » a été traduit en français avec la préposition « par ». En italien, il n'existe qu'une seule préposition qui a les deux significations, qui semblent ici complémentaires.

supporteront en paix, car par toi, Très-Haut, ils seront couronnés »¹⁴.

Nous ne pouvons pas nous soustraire à cette difficulté et il serait dangereux de la sous-estimer. En prendre conscience et accepter de continuer à suivre le Seigneur est la seule voie possible. Quelques siècles après François, Ignace de Loyola, avec une égale franchise, écrira dans ses *Exercices spirituels* que la voie de l'Évangile est celle où l'on préfère être considéré comme fou et insensé pour le Christ plutôt que sage et prudent pour le monde¹⁵.

C'est précisément le pardon qui peut nous aider à accepter la tribulation sans nier notre difficulté à l'affronter, mais sans en devenir prisonniers, comme l'a affirmé l'Assemblée de Graz :

La réconciliation de Dieu dépasse toute forme d'expiation, de réparation ou de réajustement que nos systèmes légaux peuvent offrir, car elle est à même de guérir nos vies blessées et de rétablir notre dignité bafouée. Une fois touchés par la force de cette réconciliation, nous pouvons renoncer à comptabiliser et à comparer nos préjudices, comme nous pouvons cesser de nier et de refouler nos fautes. Grâciés sans mesure ni limite par Dieu, nous saisissons combien la grâce excède le droit¹⁶.

C'est la parole de l'Apôtre : sans la grâce, il n'y a pas de salut.

3. *Fraternité universelle*

Nous avons déjà souligné le lien profond entre la relation avec les créatures et l'amour du prochain dont François a fait l'expérience, et cela suggère pourquoi il a voulu introduire le thème du pardon précisément dans le Cantique de Frère Soleil, au lieu d'y consacrer une composition différente. Il est certain, comme l'écrit Éloi Leclerc, qu'on perçoit une profonde harmonie entre l'éloge des créatures et l'éloge du pardon :

¹⁴ CSol 25-26, dans J. DALARUN (dir.), *François d'Assise*, I, 174.

¹⁵ Cf. IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, 167.

¹⁶ *Texte de base*, A22, 240.

N'est-ce pas une même présence fraternelle au monde qui s'affirme ici et là ? N'est-ce pas une même volonté de réconciliation qui s'exprime, de part et d'autre, là dans la célébration fraternelle des éléments cosmiques, ici dans la louange du pardon et de la paix ? Ne sommes-nous pas en présence de deux modes différents d'expression d'une même expérience spirituelle ?¹⁷.

Dans le pardon émerge ce qui était latent tout au long du Cantique : une fraternité universelle qui n'exclut rien ni personne.

Aujourd'hui, beaucoup pensent que l'être humain peut se situer au-dessus de son être physique et même se définir indépendamment de la nature.

Tout autre est l'univers de François d'Assise. On n'y trouve pas cette coupure radicale entre le monde des hommes et le reste des créatures. Certes, les hommes y sont l'objet d'un amour de prédilection ; mais cet amour des hommes s'insère lui-même dans une immense piété cosmique qui rend amies toutes les créatures. François ne fraternise pas seulement avec ses semblables, mais avec toutes les créatures¹⁸.

Tout, en revanche, est référé au Très-Haut, au Tout-Puissant, au Bon Dieu. François regarde le monde en sachant qu'il est fini et distinct de Dieu : c'est une créature et donc son frère, et à plus forte raison tous les hommes qui vivent dans ce monde imparfait sont ses frères.

L'Assemblée de Graz a exprimé très fortement les conséquences que cette expérience spirituelle peut avoir sur les chemins de la réconciliation:

La réconciliation ne se limite pas aux impératifs éthiques. L'idée de lâcher prise et du renoncement concerne l'essence de l'existence humaine. Sous-jacent aux tentatives de tout acquérir, posséder, contrôler et défendre, se révèle le désir insensé de nier la proximité de la mort, ou du moins de parer aux risques de l'existence et de les maî-

¹⁷ É. LECLERC, *Le Cantique des créatures*, 176.

¹⁸ *Ibid.*, 181.

triser autant que possible. À l'inverse dès que nous assumons notre finitude, nous nous ouvrons aux possibilités qui nous sont données en partage avec les autres êtres humains comme avec les autres créatures dans un monde fini¹⁹.

La conscience de cette fraternité universelle et de notre finitude nous fait prendre conscience de l'urgence de la question posée par l'Apôtre : « Mais toi, pourquoi juges-tu ton frère ? Et toi, pourquoi méprises-tu ton frère ? Nous aurons tous à nous présenter devant Dieu pour être jugés par lui » (Rm 14,10). C'est ainsi que Karl Barth commente le texte paulinien :

Celui que tu méprises est *ton frère* ! Il n'y a pas de raison de rompre la communion, il y a toutes les raisons de la garder. La grande vérité critique "pour le Seigneur" sous laquelle nous nous trouvons en tant qu'*êtres humains* (non pas en tant que forts ou faibles, mais en tant qu'*êtres humains* [...]) et donc en tant que *frères*) nous montre le chemin : "Nous comparâtrons tous devant le tribunal de Dieu"²⁰.

Le jugement de Dieu est sa miséricorde en Christ!

Maurizio BEVILACQUA, CMF
Pontificio Istituto di Teologia della Vita Consacrata

¹⁹ *Texte de base*, A32, 247. En d'autres termes, Romano Guardini affirmait déjà en 1925 : « En acceptant la limite, nous renonçons à l'infini. Nous gagnons alors ce qui, dans le domaine du fini, en est l'équivalent, si l'on peut dire : la saturation du fini avec la plénitude de sens qui lui est attribuée, l'accomplissement » (R. GUARDINI, *Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten*, Mattias Grünewald-Ferdinand Schöningh, Ostfildern-Paderborn 2019³, 180). Cette attitude est positive pour nous comme pour nos relations avec les autres, car ainsi « nous dessinons précisément les contours de notre caractère, nous façonons les rapports de force de notre être » (*Ibid.*, note 48).

²⁰ K. BARTH, *Der Römerbrief*, 685.

SOMMARIO

La riflessione, proposta originariamente in un incontro ecumenico, prende l'avvio dalla penultima strofa del Cantico di Frate Sole, composta da Francesco pochi mesi prima della morte in un momento di forte conflitto tra il Vescovo e il Podestà di Assisi. Francesco propone il perdono come unica medicina capace di guarire le ferite che si erano prodotte nella sua città. Questa intuizione evangelica mantiene tutta la sua forza nel mondo attuale dilaniato da innumerevoli conflitti. Senza il perdono non potrà esistere un futuro.

ABSTRACT

This reflection was originally proposed at an ecumenical meeting and takes inspiration from the penultimate stanza of the Canticum of Brother Sun. This stanza was written by Francis a few months before his death, during a period of intense conflict between the Bishop and the Mayor of Assisi. Francis suggests that forgiveness is the only medicine capable of healing the wounds inflicted on his city. This evangelical insight retains all its power in today's world, which is torn apart by countless conflicts. Without forgiveness, there can be no future.

La dimensione sociale della povertà

critica al consumismo e riscoperta della semplicità francescana

Oltre il dato economico: la persona al centro dello sviluppo integrale rispetto alla miseria materiale

Spesso si affronta il tema della povertà a partire da una prospettiva puramente numerica, che porta a considerare le soglie di reddito al di sotto delle quali un individuo viene catalogato come indigente. Certamente fermarsi a questa interpretazione sarebbe un errore, perché ci mostra solo una parte della realtà. La condizione di privazione materiale non riguarda solo la mancanza di beni, ma si estende a dinamiche relazionali, sociali e culturali. Essa non si esaurisce nei dati statistici o in una carenza economica: parliamo di una realtà complessa che condiziona l'intera esistenza delle persone.

A tale proposito, il Magistero della Chiesa invita da sempre a superare i meri indici economici, ricordando che lo sviluppo, per essere autentico, «non si riduce alla semplice crescita economica. Per essere autentico sviluppo, deve essere integrale, il che vuol dire volto alla promozione di ogni uomo e di tutto l'uomo».¹

Essere poveri significa vivere una condizione esistenziale che porta a perdere la propria stima personale quando si è privati del minimo necessario per la sussistenza. Tale stato si sperimenta sempre come una ferita alla sacralità dell'individuo, che spegne la speranza del domani; è una situazione che logora l'esistenza creando una continua sfiducia verso il domani, il quale non può essere progettato, ma solo vissuto come un tempo fatto di rinunce.

Come è sottolineato nel Compendio della Dottrina Sociale della Chiesa, la miseria colpisce non solo materialmente, ma ferisce lo spirito, poiché «la miseria umana è il segno manifesto della condizione di debolezza nativa dell'uomo e del suo bisogno di salvezza».²

1 PAOLO VI, Lettera enciclica *Populorum progressio*, 26 marzo 1967, n. 14.

2 PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA GIUSTIZIA E DELLA PACE, *Compendio della*

Tale fenomeno, non può essere compreso soltanto come mancanza economica, perché coinvolge l'intera persona: il suo modo di vivere, le relazioni, la partecipazione sociale e la possibilità di progettare il proprio avvenire.

Oggi l'indigenza assume forme nuove e spesso meno evidenti rispetto al passato. «Negli ultimi anni sono aumentati i cosiddetti "lavoratori poveri": persone che, pur avendo un lavoro, non riescono a mantenere le loro famiglie e a dare speranza per il futuro»³. La situazione descritta evidenzia una contraddizione profonda della società contemporanea: l'attività professionale, che dovrebbe essere uno strumento di decoro esistenziale e realizzazione personale, rischia di trasformarsi in una condizione di precarietà permanente. Non limitandosi a essere un mezzo per ottenere un reddito, l'impiego rappresenta una dimensione fondamentale attraverso cui l'individuo esprime sé stesso, contribuisce alla società e costruisce relazioni.

La riflessione su tale problematica contemporanea trova un importante contributo nell'analisi dell'economista e filosofo Amartya Sen, il quale supera una concezione puramente economica del problema. Secondo Sen, la miseria non consiste solamente nell'avere poche risorse, ma nella mancanza di possibilità reali di scegliere e realizzare una vita dignitosa.

Come afferma lo stesso autore, «la povertà deve essere considerata come privazione delle capacità fondamentali di vivere il tipo di vita che una persona ha motivo di valorizzare»⁴.

Ne consegue che una società non può essere giudicata soltanto dalla ricchezza prodotta, ma dalla capacità di garantire a ogni individuo opportunità concrete di partecipazione, educazione, cura e sviluppo personale.

L'indigenza si traduce così come una questione antropologica e sociale: riguarda il modo in cui una comunità considera la persona e riconosce la sua natura unica e irripetibile.

Quando manca la possibilità di partecipare pienamente alla vita sociale, la condizione di bisogno supera il semplice conto economico

Dottrina Sociale della Chiesa, n. 184; cfr. anche *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 2444.

³ FRANCESCO, *Discorso ai delegati della Confederazione Generale Italiana del Lavoro (CGIL)*, 19 dicembre 2022.

⁴ A. SEN, *Lo sviluppo è libertà. Perché aumenta il benessere umano e ci rende liberi*, trad. it. di G. RIGAMONTI, Mondadori, Milano 2000, p. 91.

e si trasforma in esclusione, isolamento e perdita di speranza.

La ricchezza di una società non si può ridurre solo al PIL o alla quantità di beni e consumi prodotti. Questi indicatori si riferiscono solo a una parte della verità e spesso non riflettono il reale benessere delle persone. Una comunità è davvero florida quando riesce a offrire opportunità concrete di partecipazione a tutti in modo da garantire una vita dignitosa. Il vero sviluppo, infatti, non è frutto dell'accumulo incessante di ricchezze materiali, nasce dalla capacità di costruire legami, promuovere la solidarietà e valorizzare il rispetto reciproco. La lotta alla miseria si configura pertanto come una responsabilità collettiva: non riguarda soltanto chi vive una situazione di precarietà, ma interroga il modello sociale nel suo insieme.

Le nuove forme della povertà: disuguaglianza, isolamento e precarietà sociale

Gli ultimi dati forniti dalle Organizzazioni Internazionali mettono a nudo una contraddizione intollerabile anche all'interno delle nazioni economicamente più avanzate: la distanza tra ricchi e poveri è sempre più evidente.

Un simile divario provoca una incrinatura sempre più profonda nelle relazioni sociali e crea una serie di barriere che allontanano le persone dalla partecipazione alle attività collettive e alle occasioni di condivisione, portandole all'isolamento, alla perdita di rapporti significativi e alla solitudine. Ciò rivela una fragilità che si manifesta, anzitutto, nella rottura dei legami sociali.

La realtà contemporanea non coincide solamente con una condizione economica svantaggiata, ma riguarda anche la possibilità di sentirsi riconosciuti e appartenenti a una comunità.

Come sottolinea il sociologo francese, «L'estetica di una classe è determinata dal capitale economico e dal capitale culturale che essa possiede, e le disuguaglianze sociali si riproducono proprio attraverso la distinzione dei gusti e dei consumi culturali»⁵. Egli evidenzia che

⁵ P. BOURDIEU, *La distinzione. Critica sociale del giudizio*, trad. it. di G. VIALE, il Mulino, Bologna 1983, p. 45.

la posizione occupata nella società influenza profondamente il modo in cui una persona percepisce sé stessa e viene percepita dagli altri.

Nei Paesi più ricchi, l'arrivo della *Gig Economy*, cioè il servizio a chiamata e delle piattaforme digitali, ha cambiato profondamente il mondo dell'occupazione, rendendolo un'esperienza spesso individualizzata e frammentata.

Il modello in questione si distingue dal proletariato industriale del Novecento che, di fronte alle difficoltà delle fabbriche, era riuscito attraverso i sindacati e le organizzazioni collettive a creare forme di solidarietà e di difesa comune. La condizione contemporanea appare invece segnata da una maggiore solitudine del lavoratore, che spesso si trova a gestire individualmente la propria precarietà.

L'evoluzione del contesto lavorativo non produce soltanto difficoltà economiche, ma genera una condizione permanente di incertezza che, nel tempo, può trasformarsi in ansia e perdita di fiducia.

A illuminare la dinamica viene in aiuto proprio l'analisi di Bourdieu, il quale afferma che la «miseria di posizione» va intesa come la «piccola miseria, [...] una miseria che si alimenta e sviluppa nel confronto quotidiano e diretto con la differenza che attraversa e lacerava i gruppi permanenti»⁶ Attraverso questa espressione il sociologo indica una forma di sofferenza che nasce dal confronto quotidiano all'interno dello spazio sociale: una persona può non essere povera in senso assoluto, ma vivere una condizione di inferiorità, esclusione o svalutazione rispetto agli altri. Tale stato assume le sembianze di una questione di riconoscimento. È povero anche chi si sente invisibile, chi non possiede strumenti per partecipare pienamente alla vita sociale, chi non riesce a costruire relazioni capaci di sostenere la propria identità. Quando una società non riconosce il valore intrinseco della persona, genera frustrazione, isolamento e senso di inutilità. A partire dall'esperienza umana appare evidente la connessione tra disagio economico, malessere psicologico e salute mentale. La mancanza costante di sicurezza, l'impossibilità di progettazione e l'emarginazione sociale possono condurre l'individuo a vivere uno stato di stress continuo e l'insicurezza materiale si configura

6 P. BOURDIEU, *La miseria del mondo*, a cura di A. PETRILLO e C. TARANTINO, trad. it. di P. DI VITTORIO, Mimesis, Milano 2015, p. 42.

come fragilità interiore. Tuttavia, nelle situazioni più difficili, emergono anche forme di resilienza: molte persone che vivono condizioni di vulnerabilità riescono a trasformare la debolezza in occasione di solidarietà e vicinanza reciproca. La condivisione diviene allora una risposta alla solitudine e mostra che la dignità non dipende soltanto dalle risorse economiche disponibili. Robert Castel, nel suo studio sulle trasformazioni della questione sociale presenta quella che chiama “zona di vulnerabilità”, una zona che si trova tra integrazione ed esclusione. È un’area nella quale l’individuo non vive più sicuro a causa della precarietà del lavoro e della mancanza delle tutele sociali. In questo contesto è di fondamentale importanza l’intervento della comunità locale come supporto solidale. Quando i supporti istituzionali vengono a mancare i legami umani restituiscono alle persone più fragili quella dignità a loro negata.⁷

Il lavoro fragile e la nascita del precariato contemporaneo

Guardando alla situazione lavorativa della società odierna, il sociologo Guy Standing definisce la nuova realtà sociale con il termine “precariato”. Si tratta di persone che non hanno una stabilità professionale né un’identità lavorativa sufficientemente riconosciuta. A differenza del proletariato industriale del Novecento, che aveva saputo affrontare le ingiustizie attraverso la solidarietà e l’organizzazione collettiva, il precariato contemporaneo si trova di fronte a una forte frammentazione.

È la condizione oggettiva che rende più difficile sviluppare un senso di appartenenza e favorisce sentimenti di isolamento e vulnerabilità. Standing evidenzia come il precariato non sia soltanto una condizione economica, ma “una nuova forma sociale caratterizzata dall’incertezza permanente, dalla perdita di sicurezza e dalla difficoltà di costruire un progetto di vita stabile”⁸. La precarietà occupazionale non rappresenta quindi soltanto un problema finanziario, ma incide sulla possibilità della persona di sentirsi parte di una comunità e di partecipare pienamente alla vita sociale.

⁷ Cfr. R. CASTEL, *Le metamorfosi della questione sociale. Cronaca del salariato*, trad. it. di A. PERULLI, Logos, Roma 2002.

⁸ G. STANDING, *Il precariato. La nuova classe esplosiva*, il Mulino, Bologna 2012, p. 38.

Parimenti, il Magistero della Chiesa ha sottolineato il valore dell'attività umana come dimensione fondamentale della persona. Giovanni Paolo II ricorda che

il fatto che il lavoro umano è una chiave, e probabilmente la chiave essenziale, di tutta la questione sociale, se cerchiamo di vederla veramente dal punto di vista del bene dell'uomo. E se la soluzione o, piuttosto, la graduale soluzione della questione sociale, che continuamente si ripresenta e si fa sempre più complessa, deve essere cercata nella direzione di «rendere la vita umana più umana» allora appunto la chiave, che è il lavoro umano, acquista un'importanza fondamentale e decisiva⁹.

L'occupazione non può essere considerata solamente una merce o uno strumento produttivo, perché attraverso di essa l'individuo realizza sé stesso, contribuisce al bene comune e costruisce relazioni.

Quando l'attività lavorativa risulta fonte di insicurezza continua, rischia di diventare un elemento di esclusione sociale. La questione del precariato mostra che la povertà contemporanea è profondamente legata alla qualità dei legami, alla partecipazione e alla possibilità di costruire un progetto di vita.

La società dei consumi e la crisi dell'identità personale

Per comprendere le origini della povertà relazionale e culturale contemporanea, è importante ricercarne le cause nel consumismo esasperato che ha diffuso l'idea che il benessere e la felicità possano essere raggiunti attraverso il possesso di beni materiali e il consumo continuo. Si tratta di una dinamica che ha favorito il primato dell'avere sull'essere sia nella dimensione economica, che in quella etica, esistenziale, politica e spirituale, generando un senso diffuso di insoddisfazione e di smarrimento. Il problema non riguarda soltanto ciò che possediamo, ma il

⁹ GIOVANNI PAOLO II, *Laborem Exercens*. Lettera enciclica sul lavoro umano nel novantesimo anniversario della «Rerum Novarum», Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1981, n. 3.

modo in cui il possesso rischia di diventare il criterio attraverso cui misurare il valore della persona. La società dei consumi tende a trasformare il desiderio umano in un meccanismo continuamente alimentato: ciò che si possiede non è mai sufficiente, perché il mercato produce nuovi bisogni e nuove aspirazioni.

Il sociologo Zygmunt Bauman ha analizzato la condizione appena descritta definendola come caratteristica della “società liquida”. Secondo Bauman, nella modernità liquida anche le persone rischiano di essere trattate come prodotti da valorizzare e mostrare. L'identità personale si modella come qualcosa da costruire continuamente per ottenere approvazione e riconoscimento sociale. Egli afferma che «Nella società dei consumatori nessuno può diventare soggetto senza prima trasformarsi in merce, e nessuno può tenere al sicuro la propria soggettività senza riportare in vita, costantemente, le capacità che vengono attribuite e richieste a una merce vendibile»¹⁰.

È un mutamento antropologico che produce una forma di alienazione: l'individuo non viene più riconosciuto per ciò che è, ma per ciò che mostra di essere. L'identità si rivela fragile perché dipende dallo sguardo degli altri e dalla capacità di mantenersi continuamente competitivi e visibili. Per Bauman il consumismo non è orientato alla soddisfazione definitiva dei bisogni, ma alla creazione continua di nuovi desideri che devono rimanere aperti e mai completamente appagati, perché proprio l'insoddisfazione alimenta il sistema economico. Il consumo si trasforma così in una ricerca incessante e mai davvero soddisfacente: l'acquisto di un oggetto può provocare una gratificazione immediata che spesso scompare rapidamente, lasciando spazio al desiderio di acquistare di nuovo. È una logica che si basa sul bisogno incessante di comprare o sostituire, e che può generare una forma di povertà interiore: si può avere molto a livello materiale ma allo stesso tempo vivere una profonda insoddisfazione che diventa vuoto esistenziale. Il problema non è il possesso degli oggetti in sé, ma quando essi si pongono al centro della vita e sostituiscono le relazioni, la ricerca del senso e la dimensione spirituale. Simile dinamica assume forme ancora più evidenti nell'epoca digitale.

10 Z. BAUMAN, *Consumo, dunque sono*, trad. it. di M. CUPELLARO, Laterza, Roma-Bari 2008, p. 16.

I giovani vivono spesso all'interno di un ambiente nel quale l'immagine visiva, modificata mediante filtri e strumenti tecnologici, rischia di sostituire l'esperienza reale.

La persona viene spinta a costruire una propria immagine pubblica attraverso il consenso degli altri, misurando il proprio valore con il numero di approvazioni ricevute. La dipendenza dal digitale nasce anche da questo meccanismo: il riconoscimento personale viene collegato ai *followers*, ai commenti e alla visibilità. Il consumismo contemporaneo non vende soltanto oggetti, ma anche modelli di vita, d'identità e appartenenze. A proposito di questo tema, Umberto Galimberti mette in evidenza il disagio delle nuove generazioni, collegandolo alla perdita di senso.

Secondo il filosofo, la società tecnica tende a sostituire la domanda sul significato della vita con la ricerca dell'efficienza e della prestazione. Galimberti osserva che

La tecnica non tende a uno scopo, non promuove un senso, non redime, non salta verso una salvezza. La tecnica funziona. E poiché il suo funzionamento diventa planetario, la domanda sul "senso" viene sostituita dalla domanda sul "funzionamento", e l'efficienza della prestazione scalza l'orizzonte del significato¹¹.

In un contesto come questo è inevitabile lo smarrimento dell'uomo che rischia di rimanere intrappolato nella dimensione dell'apparire. Il disagio giovanile contemporaneo nasce spesso da questo vuoto: una società capace di offrire moltissimi strumenti e possibilità, ma sempre più povera di orientamenti interiori. Analogamente, Papa Leone XIV richiama il problema della frammentazione culturale contemporanea, affermando:

Se non siamo attenti, può prendere forma un sistema educativo senza amore per la verità, in cui il flusso incessante di informazioni sostituisce l'esercizio della ricerca, della riflessione e del discernimento. Si moltiplicano conoscenze frammentarie, ma diventa più difficile co-

¹¹ U. GALIMBERTI, *Psiche e techne. L'uomo nell'età della tecnica*, Feltrinelli, Milano 1999, p. 54.

gliere la realtà nel suo insieme, porre domande di senso, sviluppare un autentico pensiero critico e creativo¹².

La frammentazione è particolarmente evidente nell'ambiente digitale il quale pone la persona in una condizione di continua esposizione alle informazioni brevi e discontinue rischiando di indebolire la capacità di concentrazione e riflessione. Il cosiddetto sovraccarico informativo può portare a una relazione superficiale con la realtà, rendendo più difficile costruire una visione organica del mondo. L'iperconnessione tecnologica contiene quindi un paradosso: permette di essere continuamente collegati, ma non garantisce relazioni realmente profonde. Il bisogno di connessione può trasformarsi in una maggiore solitudine, perché i rapporti virtuali spesso non sostituiscono la ricchezza dell'incontro personale. Si crea così un circolo vizioso nel quale la solitudine porta a cercare più connessioni digitali, ma queste ultime non riescono pienamente a colmare il bisogno umano di relazione. In un contesto simile appare necessario riscoprire il valore del silenzio, della lettura, della riflessione e dell'incontro autentico con l'altro. La povertà contemporanea riguarda anche la mente e la cultura: oggi c'è una mancanza di tempo, attenzione e profondità; per questo è necessario recuperare spazi interiori, il che significa difendere la libertà dell'essere umano e la sua capacità di scegliere consapevolmente.

La sobrietà francescana come alternativa alla cultura dello scarto

La critica al consumismo va oltre la semplice quantità di beni che produciamo e consumiamo; riguarda anche il tipo di persona che il modello tende a creare. Se il valore di un individuo viene misurato in base ai suoi averi, alla sua produttività o alla sua capacità di apparire, chi non risponde a questi standard rischia di rimanere escluso e invisibile agli occhi degli altri. La logica del consumo genera così una forma di povertà interiore e relazionale che porta alla perdita di senso, allontanando dai valori autentici che rendono significativa l'esistenza.

Papa Francesco denuncia la visione del mondo nella quale il consumo rischia di diventare il criterio mediante il quale interpretare la vita:

¹² LEONE XIV, Lettera enciclica *Magnifica Humanitas* (15 maggio 2026), n. 146.

«Accade ciò che già segnalava Romano Guardini: l'essere umano tende ad accettare gli oggetti e gli stili di vita imposti dalla maggioranza e dalle correnti della società, perché "crede che i suoi comportamenti siano razionali e giusti"»¹³.

La "cultura dello scarto" non è semplicemente un'espressione presente nel dibattito sociologico ed economico contemporaneo ma è diventata un tratto distintivo del nostro tempo. È una cultura basata sulla dinamica attraverso la quale ciò che non è utile, non necessario per la produzione e per il rendimento, non serve, per cui lo si deve eliminare. L'impostazione che ne deriva tende a fare dell'efficienza il valore fondamentale su cui misurare un'intera esistenza. Viviamo in una società dove tutto è velocizzato: dominati dal desiderio del "tutto e subito", non siamo più capaci di attesa; di conseguenza, se non troviamo una risposta immediata, preferiamo rinunciare. Chi non è capace di produrre, o non può farlo a causa dell'età, della salute o di problemi economici, viene svalutato in riferimento al suo deficit, diventando un volto invisibile all'interno di un sistema che non ne riconosce la dignità. La logica dello scarto si trasforma in logica dell'accumulo dove la quantità diventa il valore più importante a discapito dei valori fondanti della vita.

In opposizione emerge la testimonianza di san Francesco d'Assisi, che propone una visione dell'esistenza fondata sulla relazione, sulla condivisione e sulla libertà interiore. La sua scelta di povertà evangelica si colloca in netto contrasto con la società medievale nella quale crescevano il commercio, la ricchezza e la ricerca del prestigio sociale. Francesco, figlio di un ricco mercante, aveva conosciuto inizialmente la mentalità del successo, del benessere e dell'affermazione personale, ma l'incontro con i lebbrosi segnò un cambiamento radicale. Nel suo Testamento ricorda:

Il Signore diede a me, frate Francesco, di iniziare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava troppo amaro vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi miseri-

¹³ FRANCESCO, Lettera enciclica *Laudato si'*. *Sulla cura della casa comune* (24 maggio 2015), n. 203.

cordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu convertito in dolcezza d'animo e di corpo¹⁴.

L'episodio mostra come l'umiltà francescana non nasca dal disprezzo delle cose materiali, ma dalla volontà di liberare l'uomo da un rapporto distorto con esse. Da questa prospettiva, il vero problema non è tanto il possedere, quanto piuttosto il lasciarsi dominare da ciò che si ha. Quando i beni materiali diventano il centro dell'esistenza, c'è il rischio che si perda di vista l'essenziale; per questo la scelta di Francesco affonda le radici nel mistero dell'Incarnazione: la povertà è una risposta d'amore a Cristo, che ha abbracciato la condizione umana e si è avvicinato agli ultimi. La sua esperienza non è una semplice strategia sociale, ma una condivisione profonda con Colui che ha accolto la fragilità umana. La povertà francescana, quindi, non è semplice rinuncia, ma una forma concreta di libertà e sequela evangelica, essa permette di svincolarsi dalla logica del possesso e apre alla condivisione. «Nulla, dunque, di proprio riteniamo per noi, né casa, né luogo, né alcuna cosa, e come pellegrini e forestieri in questo mondo»¹⁵. Da qui scaturisce la distinzione fondamentale tra povertà subita e povertà scelta. La prima è conseguenza dell'ingiustizia, dello sfruttamento e delle disuguaglianze; la seconda è una scelta spirituale ed etica orientata alla solidarietà e alla giustizia. La semplicità francescana si manifesta così come una forma di libertà, perché restituisce alla persona la capacità di scegliere.

In una cultura nella quale il valore viene spesso associato alla quantità – più ricchezza, più consumo, più visibilità – la proposta di Francesco si presenta come un invito a riscoprire il concetto di limite, uno strumento che aiuta a comprendere ciò che conta e a discernere ciò che è veramente necessario. Francesco risponde alla logica dello scarto – la quale elimina cose e persone ritenute inutili – ricordando che ogni persona possiede una dignità ontologica indipendente da ciò che ha.

La povertà francescana, essendo un cammino di conversione verso la libertà del cuore, è prima di tutto un'indigenza "affettiva": essa libera dal bisogno egoistico di possedere e dal desiderio di esercitare dominio

14 FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, in *Fonti Francescane* (= FF), n. 110.

15 FRANCESCO D'ASSISI, *Regola bollata* (1223), cap. VI: FF 87.

sulla realtà che ci circonda. Non si tratta di una semplice mancanza di beni materiali, ma di una trasformazione del rapporto della persona con le cose, con gli altri e con sé stessa. La vera povertà evangelica non nasce dal disprezzo della realtà creata, ma dalla volontà di restituire ogni cosa al suo giusto posto.

Scrive Guido Vignelli:

Il vero significato della povertà cristiana – e a maggior ragione di quella francescana – sta nel realizzare una vita radicalmente evangelica, sottomessa alla volontà divina e abbandonata alla Provvidenza, nella speranza di ottenere la beatitudine promessa ai poveri (*anawim*) elogiati dalla Bibbia, ossia a quei “poveri in spirito” che “possiedono come se non possedessero nulla” (1 *Corinti* 7,29)»¹⁶.

L'approccio francescano non coincide semplicemente con l'assenza di ricchezza, ma riguarda soprattutto il distacco interiore. Vignelli continua spiegando che:

Questa povertà non è tanto effettiva quanto affettiva, perché consiste non tanto nel rifiutare le ricchezze quanto nel rinunciare al mondo, ossia ai piaceri, agli onori e ai vantaggi, ai diritti e alle pretese, ad ogni sicurezza e protezione, mettendosi alla dipendenza da tutti e al servizio di tutti.¹⁷

La dimensione più profonda dello stile francescano consiste nella libertà del cuore: la persona non viene definita da ciò che possiede, ma dalla sua capacità di amare e donarsi. La sobrietà assume così un significato critico nei confronti dell'idea secondo cui il progresso coinciderebbe automaticamente con una crescita indefinita della produzione e dei consumi. Una crescita priva di una dimensione umana può generare un paradosso: maggiori possibilità materiali e, nello stesso tempo, maggiore difficoltà nel trovare un significato a ciò che si possiede. La ricchez-

¹⁶ G. VIGNELLI, *San Francesco antimoderno. Il vero volto del Santo d'Assisi*, Fede & Cultura, Verona 2009, p. 55.

¹⁷ *Ibidem*, p. 55.

za esteriore può convivere con una povertà interiore quando manca la capacità di orientare i propri desideri. La conversione da condizione negativa a scelta profetica è stata ripresa anche dal Magistero contemporaneo.

Papa Francesco, presenta il Santo di Assisi come un modello capace di mettere in discussione la logica del consumo compulsivo e del dominio sulle cose:

La povertà e l'austerità di san Francesco non erano un ascetismo solamente esteriore, ma qualcosa di più radicale: una rinuncia a fare della realtà un mero oggetto di uso e di dominio. [...] D'altra parte, san Francesco, fedele alla Scrittura, ci propone di riconoscere la natura come uno splendido libro nel quale Dio ci parla e ci trasmette qualcosa della sua bellezza e della sua bontà [...]. Per questo chiedeva che nel convento si lasciasse sempre una parte dell'orto non coltivata, perché vi crescessero le erbe selvatiche, in modo che quanti le avrebbero ammirate potessero elevare il pensiero a Dio, autore di tanta bellezza¹⁸.

Queste parole mostrano che la scelta francescana non è una fuga dal mondo, ma un modo nuovo di abitarlo. Scegliere la semplicità, nella prospettiva francescana, non significa esaltare la povertà o il rifiuto dei beni materiali ma è un modo per ristabilire un equilibrio nell'esistenza, creando spazio affinché l'altro e il creato non diventino solo strumenti da utilizzare o consumare. Le cose materiali non devono essere negate ma riportate al loro scopo originale che è quello di essere strumenti al servizio della persona e non il metro per misurare il suo valore.

La vera forza della proposta francescana sta nella sua capacità di porre una domanda fondamentale: di cosa abbiamo veramente bisogno per vivere bene? Non possiamo pensare che la risposta si riferisca unicamente alla quantità di beni posseduti, perché l'accumulo materiale non porta automaticamente a felicità, pienezza o realizzazione.

La semplicità si presenta come un vero e proprio esercizio di consapevolezza: un modo per ristabilire un legame più autentico con il tempo,

18 FRANCESCO, *Laudato si'*, cit., nn. 11-12.

le cose e noi stessi. In un mondo dove tutto corre, dove si cerca sempre di più e si è costantemente sotto i riflettori, abbracciare la sobrietà può trasformarsi in una forma di libertà. Ci consente di riscoprire il valore dei limiti, della gratitudine e delle relazioni, riportando al centro ciò che rende davvero significativa l'esperienza umana.

Il messaggio francescano appare profondamente attuale: l'essere umano non è chiamato a possedere sempre di più, ma a vivere in modo più pieno.

Verso una nuova civiltà della relazione

Il percorso analitico condotto evidenzia come la povertà contemporanea sia un fenomeno multidimensionale, non riducibile a un mero indicatore finanziario o alla semplice carenza di reddito.

Accanto alla privazione materiale, emergono con forza nuove forme di vulnerabilità: l'isolamento, lo svuotamento interiore indotto dal consumismo esasperato, l'ansia da prestazione alimentata dalle vetrine digitali e la difficoltà crescente di costruire relazioni autentiche.

Analizzare queste dinamiche con il modello dello sviluppo umano integrale di Amartya Sen consente di restituire al problema la sua complessità, ponendo l'accento sulle vere opportunità che ogni individuo ha per dare forma alla propria esistenza. L'indigenza non riguarda soltanto ciò che una persona possiede, ma anche ciò che può realmente essere e diventare. La risposta alla crisi del nostro tempo non può limitarsi a interventi assistenziali d'emergenza; richiede una riflessione antropologica profonda: quale tipo di società stiamo costruendo e quale idea di persona vogliamo promuovere? La posizione di una comunità di fronte al bisogno rivela molto del suo concetto di dignità umana. Quando la mancanza viene percepita come una colpa personale, il disagio resta confinato nell'ambito del privato; quando invece si riconosce la sua natura sociale, la povertà appare come una ferita che interroga l'intera comunità e diventa un imperativo etico.

Il nostro tempo è segnato da una crisi complessa e profonda: mutamenti sociali e culturali, incertezza economica, trasformazioni tecnologiche, crisi ambientale e numerosi conflitti che continuano a devastare il mondo. In questo contesto, il messaggio francescano rappresenta

una risposta alla chiusura interiore che spesso impedisce di riconoscere il valore della relazione con Dio, con gli altri e con il creato. L'invito francescano è innanzitutto quello di purificare lo sguardo: riscoprire la bellezza della creazione, ritrovare il valore delle piccole cose come dono gratuito e riconoscere la vera dignità dell'essere umano, non fondata sul possesso, sul successo o sulla capacità di accumulare ricchezze. Papa Francesco richiama una visione simile nella sua critica alla cultura dello scarto, affermando che:

Non si tratta più semplicemente del fenomeno dello sfruttamento e dell'oppressione, ma di qualcosa di nuovo: con l'esclusione resta colpita, nella sua stessa radice, l'appartenenza alla società in cui si vive, dal momento che in essa non si sta nei bassifondi, nella periferia, o senza potere, bensì si sta fuori. Gli esclusi non sono "sfruttati" ma rifiuti, "avanzi"¹⁹.

Il problema dell'emarginazione si delinea quindi anche come un problema di inclusione: una società non può definirsi realmente sviluppata se lascia alcune persone ai margini. Il paradosso della nostra epoca è evidente: l'aumento del benessere materiale non coincide necessariamente con una maggiore sicurezza esistenziale. La cultura del consumo, con la sua promessa di felicità, rischia di trasformarsi in una prigione nella quale il valore dell'individuo viene misurato con ciò che possiede. Si può così essere poveri anche dentro una società apparentemente ricca. La vera crisi del consumismo non consiste soltanto nell'eccesso di beni materiali, ma nella distorsione dello sguardo che produce: un sistema nel quale crescono le disponibilità individuali mentre si impoveriscono i legami, la fiducia e la capacità di relazione. Il modello francescano assume un significato molto più ampio della semplice mancanza economica. Esso si profila come una forma di libertà e autenticità. Povertà significa accettazione di sé, degli altri e della realtà così come sono, con le possibilità e i limiti di ciascuno. Non è rassegnazione passiva, ma un'apertura alla vita e alla relazione. Lo stile di vita francescano

¹⁹ FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium* 24 novembre 2013, n. 53.

si traduce allora in semplicità, accoglienza e capacità di promuovere la vita. Significa liberazione dalla logica del possesso e dalla ricerca del potere come dominio sugli altri. Significa imparare a essere custodi delle cose e non loro schiavi, mettendo in discussione un modello sociale dominante spesso fondato sulla competizione continua e sulla valutazione della persona in base al successo individuale. In contrapposizione emerge una prospettiva alternativa fondata sulla reciprocità, nella quale la realizzazione personale non può essere separata dalla costruzione del bene comune.

La fraternità francescana non è un semplice sentimento di solidarietà, ma una proposta concreta di trasformazione del modo di vivere insieme. Essa risignifica lo spazio pubblico, rendendolo un luogo nel quale nessuno è estraneo e dove ogni persona può essere riconosciuta nella propria dignità.

La giustizia sociale si afferma così come il criterio in base a cui misurare la qualità delle istituzioni: non basta intervenire sulle conseguenze della miseria, occorre costruire condizioni perché ciascuno possa partecipare pienamente alla vita della comunità. Anche la “minorità” francescana assume in questo contesto un valore profondamente rivoluzionario. Essa mette in crisi l’idea di potere come dominio e propone un’autorità fondata sul servizio. La grandezza dell’essere umano non si misura dallo spazio che riesce a conquistare, ma dalla capacità di farsi vicino, accogliere e prendersi cura degli altri. La condizione di spogliamento conduce alla gratuità: alla capacità di donare senza calcolo e di riconoscere nell’altro non un mezzo, ma un valore. Le parole del Vangelo «Vi è più gioia nel dare che nel ricevere» (Mt 20,35) esprimono una verità profondamente umana, prima ancora che spirituale.

Povertà umana e visione cristiana non coincidono, ma la prima può diventare il luogo nel quale la seconda si radica. Come ricordava san Tommaso, la grazia non elimina la natura, ma la perfeziona.

Il modello francescano mostra che la risposta alle crisi contemporanee non può risiedere soltanto nell’accumulo di beni o nella crescita economica, ma nella riscoperta della nostra interdipendenza.

La fraternità diventa un principio sociale capace di ricostruire quei legami che l’individualismo ha progressivamente indebolito. Accogliere questa provocazione significa orientarsi verso una nuova idea

di cittadinanza: un orizzonte nel quale la dignità umana non dipenda dal patrimonio economico, la giustizia non sia regolata soltanto dalla competizione e la felicità non sia affidata all'ansia del consumo. Il vero progresso si misura nella capacità di generare inclusione, solidarietà, cura reciproca e autentico sviluppo umano. Per concludere il percorso intrapreso, possiamo ricordare la preghiera che san Francesco scrisse in un momento di intensa ricerca spirituale. «O alto e glorioso Dio, illumina le tenebre del mio cuore. Dammi una fede retta, una speranza certa, una carità perfetta e un'umiltà profonda. Dammi, o Signore, senno e discernimento per compiere la tua santa volontà»²⁰.

Una preghiera che ancora oggi invita a cambiare lo sguardo: perché solo un cuore capace di vedere può riconoscere il valore delle persone, la bellezza del creato e la responsabilità che ci lega gli uni agli altri.

Stefania TASSOTTI

SOMMARIO

L'articolo invita a guardare oltre i freddi numeri della povertà, riscoprendone la natura profonda: una ferita che minaccia la sopravvivenza ma che al contempo colpisce anche la dignità e l'identità più intima delle persone. Attraverso il pensiero di autori contemporanei e il Magistero ecclesiale, emerge chiaramente una povertà che si manifesta nella forma dell'esclusione sociale e della solitudine, esacerbata dal consumismo che riduce l'essere umano a un puro ingranaggio produttivo. Questa dinamica alimenta la "cultura dello scarto", che emargina chi non risponde ai parametri dell'efficienza. La proposta della sobrietà francescana, come messaggio profetico per l'uomo di oggi, evidenzia che la povertà scelta da san Francesco non rappresenta una rinuncia fine a se stessa, ma una via di libertà: un percorso che porta a riscoprire il valore della gratuità. Questo approccio ci interroga sul significato del limite e della fragilità, promuovendo un modello sociale fondato sulla fraternità, sull'accoglienza e sulla cura reciproca. In questo orizzonte,

20 FRANCESCO D'ASSISI, *Preghiera davanti al Crocifisso di San Damiano*: FF 276.

il vero progresso umano non si misura nell'accumulo di beni materiali, ma nella capacità di tessere legami autentici e di riconoscere in ogni persona un valore sacro e unico, superando così l'alienazione imposta dalla società contemporanea.

ABSTRACT

The article invites us to look beyond the cold numbers of poverty, rediscovering its deep nature: a wound that threatens survival while simultaneously striking at the dignity and innermost identity of individuals. Through the thought of contemporary authors and the ecclesial Magisterium, a form of poverty clearly emerges that manifests as social exclusion and loneliness, exacerbated by consumerism which reduces the human being to a mere productive cog. This dynamic fuels the “throwaway culture”, which marginalises anyone who does not meet the parameters of efficiency. The proposal of Franciscan sobriety, as a prophetic message for today's world, highlights that the poverty chosen by Saint Francis does not represent a renunciation for its own sake, but rather a path to freedom: a journey that leads to rediscovering the value of gratuitousness. This approach questions our understanding of limits and fragility, promoting a social model founded on fraternity, hospitality, and mutual care. Within this horizon, true human progress is not measured by the accumulation of material goods, but by the ability to weave authentic bonds and to recognise a sacred and unique value in every person, thus overcoming the alienation imposed by contemporary society.

L'Esortazione Apostolica *Dilexi te* *Per una vita consacrata cristianizzata tra i poveri*

“L'amore è soprattutto un modo di concepire la vita, un modo di viverla. Ebbene, una Chiesa che non mette limiti all'amore, che non conosce nemici da combattere, ma solo uomini e donne da amare, è la Chiesa di cui oggi il mondo ha bisogno” (DT 120)

Dilexi te, («Ti ho amato» -Ap 3,9-) firmata il 4 ottobre 2025, è una Esortazione Apostolica sull'amore verso i poveri, scritta a quattro mani. Papa Leone lo dice espressamente nel n. 3 del documento. Francesco stava preparando questo testo, negli ultimi mesi della sua vita. Qualcosa di simile ha dovuto fare Francesco con il suo predecessore, Benedetto XVI, ancora in vita, quando ha pubblicato l'enciclica *Lumen fidei*, nel giugno del 2013.

Il titolo della presente conferenza è debitore verso Paolo VI, il quale, nella sua Esortazione *Evangelica testificatio* (1971), affermava con estrema semplicità che “le osservanze religiose richiedono... una vera iniziazione tendente a cristianizzare l'essere, fin nelle sue profondità, secondo le beatitudini evangeliche”¹. Del resto, la vita consacrata si rende presente nel nucleo del messaggio della Chiesa. Non deve preoccuparci la ricerca di elementi esclusivi, presumibilmente definitivi della nostra vocazione nella Chiesa o del nostro carisma congregazionale. Il Concilio, prima ancora di Paolo VI, diede prova della sua capacità semplificatrice nella sua ricerca non dell'esclusivo, bensì dell'essenziale per la vita consacrata, vale a dire per la vita cristiana: “Essendo norma fondamentale della vita religiosa il seguire Cristo come viene insegnato dal Vangelo, questa norma deve essere considerata da tutti gli istituti come la loro regola suprema”².

Un'esortazione apostolica ha un carattere spiccatamente pastorale.

¹ *Evangelica testificatio*, 36.

² *Perfectae caritatis*, 2, a.

Il suo obiettivo è quello di esortare, incoraggiare e suggerire azioni concrete per la vita cristiana. Di solito non definisce la dottrina della Chiesa, ma applica insegnamenti esistenti a situazioni specifiche. La *Dilexi te* non ha la vita consacrata come unico destinatario, ma essa è molto presente nel testo di Papa Leone³.

L'Esortazione, che consta di 121 articoli e di 130 note, è divisa in una breve introduzione e cinque capitoli.

Il primo capitolo (*Alcune parole indispensabili*) sottolinea che l'affetto per il Signore è inseparabile dall'amore per i poveri, poiché Cristo si identifica con i più piccoli. Attraverso l'esempio del gesto profumato della donna nel Vangelo e la missione di San Francesco d'Assisi, il Papa ricorda che nessun atto di tenerezza verso chi soffre va perduto. Il "grido dei poveri" non è solo una mancanza materiale, ma una realtà variegata che sfida i sistemi politici ed economici attuali, spesso segnati dall'indifferenza e da una falsa meritocrazia. Il testo esorta a una trasformazione culturale che superi l'autoreferenzialità, riaffermando che l'opzione per gli ultimi è il nucleo pulsante della missione ecclesiale.

Il secondo capitolo (*Dio sceglie i poveri*) approfondisce il fondamento teologico dell'opzione preferenziale per i poveri, spiegando che Dio stesso si è fatto povero nell'incarnazione per condividere la fragilità umana. Gesù non è solo il "Messia povero", ma il "Messia dei poveri", nato e vissuto in condizioni di esclusione e precarietà per rivelare il vero volto dell'amore divino. Il testo sottolinea che non è possibile amare Dio senza amare il prossimo, poiché ogni atto di carità verso i "piccoli" è rivolto a Cristo stesso. Citando la parabola del giudizio finale e le prime comunità cristiane, Papa Leone ribadisce che la Chiesa deve essere "delle Beatitudini", un luogo dove i poveri hanno un posto privilegiato. Infine, si esorta a vivere il Vangelo senza "elucubrazioni" che relativizzino il dovere concreto della misericordia.

Il terzo capitolo (*Una Chiesa per i poveri*) riprende il desiderio di Papa Francesco di una "Chiesa povera e per i poveri", mostrandone le radici storiche e spirituali. Esso ripercorre l'insegnamento dei Padri della Chiesa, che consideravano il servizio ai poveri come il vero culto. Passa in rassegna le risposte istituzionali della Chiesa nel corso della

³ Ciò è particolarmente evidente nel terzo capitolo dell'Esortazione.

storia – cura degli ammalati, ospitalità e assistenza monastica, riscatto dei prigionieri, testimonianza della povertà degli ordini mendicanti e l'emergere di iniziative di educazione popolare – insieme ai ministeri contemporanei che servono migranti e coloro che sono ai margini della società. Si riafferma che il servizio agli ultimi non è filantropia, ma un incontro sacramentale con Cristo.

Il quarto capitolo (*Una storia che continua*) ripercorre il secolo della Dottrina Sociale della Chiesa, evidenziando come la teologia si sia evoluta grazie al contributo dei poveri e dei laici. Attraverso il magistero che si estende da Leone XIII a Papa Francesco, si riafferma che la realtà si comprende meglio dai margini e che i poveri non sono semplici oggetti di assistenza, ma soggetti attivi dotati di una specifica intelligenza. Il testo denuncia le “strutture di peccato” e un’economia che esclude, ribadendo la destinazione universale dei beni e il dovere di risolvere le cause strutturali della miseria. Viene sottolineato il ruolo fondamentale dell’episcopato latino-americano nel promuovere l’opzione preferenziale per i poveri, vista come un’esigenza intrinseca della fede cristologica. Infine, si invita l’intera Chiesa a lasciarsi evangelizzare dai più umili, riconoscendo in loro una saggezza misteriosa e una testimonianza vivente di Cristo, necessaria per rinnovare la società e le istituzioni.

L’ultimo capitolo (*Una sfida permanente*) presenta la cura dei poveri come una “sfida permanente” e una parte essenziale della Tradizione ecclesiale, definendo il rapporto con loro non come un servizio burocratico, ma come una “questione familiare”. Attraverso la parabola del Buon Samaritano, si denuncia l’indifferenza delle società moderne e si invita a riconoscere la dignità infinita di chi soffre. Il testo sottolinea che i poveri non sono solo destinatari di aiuti, ma “maestri silenziosi” che evangelizzano la Chiesa rivelando la vulnerabilità umana. Viene criticata la “mondanità spirituale” di chi vorrebbe relegare la fede al privato o privilegiare le élite, ribadendo che l’opzione preferenziale per i poveri è determinata dalla fede in Cristo incarnato. Infine, si rivaluta il gesto dell’elemosina come un incontro personale necessario per “toccare la carne sofferente dei poveri”, pur senza dimenticare l’urgenza di creare un lavoro dignitoso e di cambiare le strutture ingiuste. L’amore cristiano è descritto come una forza profetica capace di superare ogni barriera e di rendere presente l’amore di Dio nel mondo.

Dopo averla presentata in modo sommario, procediamo ora ad approfondire i seguenti temi dell'Esortazione:

- L'amore di Cristo e la chiamata ad avvicinarci ai poveri
- Motivazione profondamente teologica
- I poveri non sono un "optional" della vita cristiana
- I poveri, soggetti dell'evangelizzazione (DT 100)
- Siamo analfabeti nell'accompagnare i deboli (DT 105)

1. L'amore di Cristo e la chiamata ad avvicinarci ai poveri

Il testo di Papa Leone è un invito a che tutti i cristiani percepiscano la forte connessione che sussiste tra l'*amore di Cristo* e la chiamata ad *avvicinarci ai poveri*. L'amore per Dio e l'amore per il prossimo non sono la medesima cosa, e in questo senso si distinguono, ma non si possono separare ⁴.

Questa idea ci richiama alla mente il celebre articolo di Karl Rahner *Sull'unità dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo* (Über die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe), scritto nel 1965⁵.

Rahner sostiene che l'amore per Dio e l'amore per il prossimo non sono due atti distinti che si sommano, ma un'*unità radicale*. Il suo argomento principale è che, a motivo dell'incarnazione e della grazia, l'essere umano è il luogo in cui Dio si comunica. Pertanto, l'amore per il prossimo è l'*unico modo* categoriale (concreto e terreno) di realizzare l'amore per Dio. Ciò significa che il prossimo non è un "distrattore" dal divino, bensì il "sacramento" o la mediazione necessaria per raggiungerlo.

Secondo Rahner, l'essere umano è definito da un'*apertura trascendentale al mistero di Dio*. Questa apertura non avviene nel vuoto, bensì attraverso le nostre esperienze concrete nel mondo. Pertanto, l'amore per il prossimo non è un qualcosa "in aggiunta" all'amore per Dio, ma è l'atto stesso in cui l'apertura a Dio si fa reale e concreta. Non amiamo

⁴ Cfr. *Dilexi te*, 26.

⁵ K. RAHNER, "Sull'unità dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo", in *IBID.*, *Nuovi Saggi. VI: Dio e Rivelazione*, Edizioni Paoline, Roma 1968, 331-361.

Dio “al di sopra” del prossimo, ma “nel” prossimo. Dio non è un oggetto in più tra gli altri che possiamo scegliere di amare separatamente. Essendo Dio l’orizzonte di tutta la nostra esistenza, possiamo rivolgerci a Lui solo attraverso le realtà che possiamo toccare e vedere.

Persino in un atto d’amore apparentemente “secolare” o non religioso, se c’è un dono di sé sincero e assoluto all’altro, si sta compiendo un *atto di fede implicito*, perché si sta accettando la dignità infinita della persona, che trova il suo fondamento solo in Dio. Questa visione rompe con l’idea che per stare con Dio sia necessario “fuggire dal mondo” o dalle relazioni umane. Al contrario, la santità si gioca nella profondità della relazione con l’altro. Chi si chiude al prossimo, si chiude automaticamente a Dio, poiché sta sbarrando l’unica via d’accesso che Dio stesso ha stabilito attraverso l’incarnazione.

Pertanto la proposta del Vangelo non è una chiamata all’intimismo, ad una relazione puramente individuale con il Signore. La proposta è più ampia, è il Regno di Dio. E Papa Leone, citando Francesco, dichiara che

si tratta di amare Dio che regna nel mondo. Nella misura in cui Egli riuscirà a regnare tra di noi, la vita sociale sarà uno spazio di fraternità, di giustizia, di pace, di dignità per tutti. Dunque, tanto l’annuncio quanto l’esperienza cristiana tendono a provocare conseguenze sociali. Cerchiamo il suo Regno⁶.

In questo senso è importante la testimonianza di san Giustino (II secolo), secondo il quale, al centro della liturgia cristiana, il culto a Dio e l’attenzione ai poveri sono inseparabili⁷. I santi, come san Giovanni Crisostomo, ci fanno vedere che “la carità non è un percorso opzionale, ma il criterio del vero culto”⁸. Non dobbiamo quindi sorprenderci dell’esortazione del Papa: “Sulla povertà non dobbiamo abbassare la guardia”⁹.

⁶ *Dilexi te*, 97.

⁷ Cfr. *Dilexi te*, 40.

⁸ *Dilexi te*, 42.

⁹ *Dilexi te*, 12.

2. Motivazione profondamente teologica

Tra le tante considerazioni e i tanti commenti che si possono fare sulla *Dilexi te*, vogliamo soffermarci sulla motivazione profondamente teologica che sottostà alla proposta di Papa Leone. La teologia si è domandata nel corso dei secoli perché Dio si sia fatto uomo (*cur Deus homo?*) Il Simbolo Niceno-Costantinopolitano risponde alla domanda: *propter nos et propter nostram salutem* (per noi uomini e per la nostra salvezza). L'incarnazione del Verbo ricapitola e completa la storia umana, facendo del tempo lo scenario della salvezza. Grazie all'incarnazione il mondo giunge alla sua pienezza, alla sua salvezza¹⁰.

In questo profondo e ricco quadro cristologico dobbiamo comprendere il contenuto della *Dilexi te*. L'amore per i poveri non rimane ai margini della cristologia.

Leone XIV unisce in modo splendido e suggestivo due citazioni del Vangelo di Matteo: "I poveri li avete sempre con voi" (Mt 26,11), e "Io sono con voi tutti i giorni" (Mt 28,20)¹¹, facendo intendere qualcosa che è molto esplicito nel Vangelo di Matteo: che Cristo è nel povero (Mt 25, 31-46). Perciò,

i poveri per i cristiani non sono una categoria sociologica, ma la stessa carne di Cristo. Infatti, non è sufficiente limitarsi a enunciare in modo generale la dottrina dell'incarnazione di Dio; per entrare davvero in questo mistero, invece, bisogna specificare che il Signore si fa carne che ha fame, che ha sete, che è malata, carcerata¹².

Pertanto, non parliamo di una moda passeggera, né di una fissazione insistente di Papa Francesco. Nel 2001, nella Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, San Giovanni Paolo II scriveva:

Se siamo ripartiti davvero dalla contemplazione di Cristo, dovremo saperlo scorgere soprattutto nel volto di coloro con i quali egli stesso

10 Cfr. W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, 7.^a ed., Sígueme, Salamanca 1989, 239.

11 *Dilexi te*, 5.

12 *Dilexi te*, 110; si veda anche il numero 84.

ha voluto identificarsi: 'Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi' (Mt 25,35-36). Questa pagina non è un semplice invito alla carità: è una pagina di cristologia, che proietta un fascio di luce sul mistero di Cristo. Su questa pagina, non meno che sul versante dell'ortodossia, la Chiesa misura la sua fedeltà di Sposa di Cristo¹³.

Questa considerazione è della massima importanza: la troviamo in molti documenti della Chiesa, e in tutti i tempi della Chiesa.

"Fin dai primi secoli, i Padri della Chiesa riconoscevano nei poveri una via privilegiata di accesso a Dio, un modo speciale per incontrarlo. La carità verso i bisognosi non era intesa come una semplice virtù morale, ma come espressione concreta della fede nel Verbo incarnato"¹⁴.

e quindi

Non siamo nell'orizzonte della beneficenza, ma della Rivelazione: il contatto con chi non ha potere e grandezza è un modo fondamentale di incontro con il Signore della storia. Nei poveri Egli ha ancora qualcosa da dirci¹⁵.

e, pertanto, "non si tratta di 'portar loro' Dio, ma di incontrarlo presso di loro"¹⁶.

L'Esortazione non intende motivare l'amore per i poveri a partire dall'ambito della morale sociale della Chiesa, esortando alla carità. Il fratello, soprattutto il fratello toccato dalla povertà, non è il mero destinatario della nostra azione morale, qualcuno a cui si deve fare del bene. Stiamo bensì parlando di un *locus theologicus* (luogo teologico).

¹³ *Novo millennio ineunte*, 49.

¹⁴ *Dilexi te*, 39.

¹⁵ *Dilexi te*, 5.

¹⁶ *Dilexi te*, 79.

E questo ci ricorda il carattere scandaloso del cristianesimo, che nessuna teologia o predicazione dovrebbe addomesticare, perché questo scandalo ci dice che “Dio si è introdotto in modo concreto nel nostro essere uomo”. Lo scandalo cristiano ha a che fare con una concretizzazione che deve plasmare il cristianesimo a partire dal suo centro più profondo¹⁷.

Il movimento dell’incarnazione, lo sappiamo, è un movimento di annientamento, di discesa. Ma questa discesa non termina nel semplice passaggio dal trascendente all’immanente. Essa non si interrompe e continua a compiersi all’interno dell’immanente. Quando mi cade un oggetto a terra, mi consolano dicendo: “stai tranquillo, non può cadere più in basso”. Se l’oggetto che mi cade resta sulla mia scrivania non possono dirmi questo, perché non è arrivato al suolo. L’incarnazione del Verbo si compie sul suolo più basso dell’esistenza umana, come fa l’acqua. Per questo, è vero che Dio si fa uomo, ma soprattutto si fa “uomo steso sul suolo della miseria”, a causa del peso di tutto il peccato e dell’ingiustizia di questo mondo che non finisce di essere interamente mondo di Dio. Per credere bisogna trovarsi nel giusto luogo, al livello più basso dell’umano, poiché è lì che Dio si rende evidente, nel piccolo.

Per questo, la *Dilexi te* non si limita a dirci che “dobbiamo aiutare i poveri”. Ci dice molto di più. Ci dice: “Dio è nei poveri”, si manifesta lì, e l’atto di fede che ci viene chiesto per essere credenti trova qui un luogo privilegiato. Ciò che ci viene ricordato con questa Esortazione è che Dio si rende visibile e si manifesta nel “piccolo che soffre”; e quanto maggiore è l’annientamento dell’essere, tanto più visibile e reale è la sua presenza.

Simone Weil esprime questa idea in modo assai penetrante:

Dato un ordine qualunque e un ordine superiore, dunque infinitamente più elevato, quest’ultimo non può essere rappresentato nel primo se non da un elemento infinitamente piccolo. Il granello di senapa, l’istante, l’immagine dell’eternità, ecc. Punto di contatto tra il cerchio e la retta (la tangente). Ecco la presenza dell’ordine superiore nell’ordine inferiore sotto forma di uno infinitamente piccolo. Cristo

17 W. KASPER, *Jesús, el Cristo...*, 243.

è il punto di tangenza tra l'umanità e Dio. La discrezione, il carattere infinitesimale del bene puro...¹⁸.

Nell'infinitamente piccolo si trova la rappresentazione dell'infinitamente grande. Questo mondo, con tutte le sue contraddizioni, i suoi drammi e le sue sofferenze, è un continuo invito alla fede.

3. I poveri non sono un “optional” della vita cristiana

Il fatto che l'esercizio della carità risulti disprezzato o ridicolizzato, come se si trattasse della fissazione di alcuni e non del nucleo incandescente della missione ecclesiale, mi fa pensare che bisogna sempre nuovamente leggere il Vangelo, per non rischiare di sostituirlo con la mentalità mondana. Non è possibile dimenticare i poveri, se non vogliamo uscire dalla corrente viva della Chiesa che sgorga dal Vangelo e feconda ogni momento storico¹⁹;

Tante volte mi domando perché, pur essendoci tale chiarezza nelle Sacre Scritture a proposito dei poveri, molti continuano a pensare di poter escludere i poveri dalle loro attenzioni²⁰.

C'è chi continua a dire: 'Il nostro compito è di pregare e di insegnare la vera dottrina'. Ma, svincolando questo aspetto religioso dalla promozione integrale, aggiungono che solo il governo dovrebbe prendersi cura di loro, oppure che sarebbe meglio lasciarli nella miseria, insegnando loro piuttosto a lavorare. A volte, invece, si assumono criteri pseudoscientifici per dire che la libertà del mercato porterà spontaneamente alla soluzione del problema della povertà. Oppure, persino, si opta per una pastorale delle cosiddette élite, sostenendo che, al posto di perdere tempo con i poveri, è meglio prendersi cura dei ricchi, dei potenti e dei professionisti, cosicché, attraverso di loro, si potranno raggiungere soluzioni più efficaci. È facile cogliere la mon-

18 S. WEIL, *La gravedad y la gracia*, Trotta, Madrid 1994, 201.

19 *Dilexi te*, 15.

20 *Dilexi te*, 23.

danità che si cela dietro queste opinioni: esse ci portano a guardare la realtà con criteri superficiali e privi di qualsiasi luce soprannaturale, privilegiando frequentazioni che ci rassicurano e ricercando privilegi che ci accomodano²¹.

Questi tre spunti dell'Esortazione ci devono far riflettere: quali sono le fonti che utilizziamo per formarci come cristiani e consacrati? Che cosa leggiamo? Che cosa ci porta a pensare che la sensibilità e l'opzione per il piccolo siano un tema tra i tanti, e un tema persino marginale e secondario? È necessario un ritorno ai Vangeli, molto prima che ai nostri fondatori e alle nostre costituzioni. Abbiamo bisogno di una lettura che ci metta in contatto diretto con il cuore di Dio, con ciò che ha significato il passaggio di Gesù di Nazaret su questa terra, con la concretezza del Vangelo; di una lettura "tendente a cristianizzare l'essere, fin nelle sue profondità, secondo le beatitudini evangeliche" (Paolo VI). Approfondire la fede significa vivere intensamente la concretezza della proposta evangelica, e non sorvolarla,

e la Chiesa, se vuole essere di Cristo, dev'essere Chiesa delle Beatitudini, Chiesa che fa spazio ai piccoli e cammina povera con i poveri, luogo in cui i poveri hanno un posto privilegiato²².

Ricordiamo, in questo senso, le parole di san Paolo VI, in occasione dell'apertura della seconda sessione del Concilio Vaticano II,

la Chiesa guarda con particolare interesse "ai poveri, ai bisognosi, agli afflitti, agli affamati, ai sofferenti, ai carcerati, cioè guarda a tutta l'umanità che soffre e che piange: essa le appartiene, per diritto evangelico"²³.

Proprio per questo motivo, "la Chiesa quando si china a prendersi cura dei poveri, assume la sua postura più elevata"²⁴.

²¹ *Dilexi te*, 114.

²² *Dilexi te*, 85.

²³ *Dilexi te*, 85.

²⁴ *Dilexi te*, 79.

Nel nostro movimento verso i poveri, come abbiamo già detto, non ci rivolgiamo a qualcuno che non conosce il Dio della nostra predicazione.

4. I poveri, soggetti dell'evangelizzazione (DT 100)

Papa Leone fa propria un'idea molto cara a Papa Francesco, e così “va nuovamente riconosciuto che la realtà si vede meglio dai margini e che i poveri sono soggetti di una specifica intelligenza, indispensabile alla Chiesa e all'umanità”²⁵. L'esperienza della povertà dà ai poveri “la capacità di riconoscere aspetti della realtà che altri non riescono a vedere, e per questo la società ha bisogno di ascoltarli”²⁶. “In questa prospettiva appare chiara la necessità che ‘tutti ci lasciamo evangelizzare’ dai poveri, e che tutti riconosciamo ‘la misteriosa sapienza che Dio vuole comunicarci attraverso di loro’ [EG 198]”²⁷.

L'idea occidentale del sapere e della conoscenza è condizionata dalla fretta, da una concezione efficientista dei processi. Più ancora, non si considera il processo. Per esempio, per i popoli dell'antico oriente, la giustizia non è primariamente la sua amministrazione imparziale, bensì l'aiuto e la protezione dei più deboli e poveri. La giustizia ha un'aria salvifica. La stessa idea di tempo è diversa. Nella cultura biblica, per esempio, il tempo si misura dal suo contenuto, e così non si pensa a una grandezza quantitativa. C'è un tempo per ogni cosa²⁸. E la realtà del Regno può essere prossima, sebbene gli orologi continuino a segnare le ore, perché si tratta di qualcosa di buono, e ciò che è buono abbraccia ogni tempo. Sì, nei poveri e nei popoli antichi, l'esperienza del tempo è diversa. È significativo il fatto che, per il cittadino occidentale medio, il solo parlare di processi, del fatto che “il tempo è superiore allo spazio”²⁹, sia solo un modo per nascondere l'indolenza, una concessione fatta alla pigrizia. Ma il cittadino occidentale medio pecca d'impazienza, e quest'ultima è il nucleo di ogni peccato. E noi crediamo che il momento ingiusto o di dolore si possa cambiare solo con l'efficacia della tecni-

²⁵ *Dilexi te*, 82.

²⁶ *Dilexi te*, 100.

²⁷ *Dilexi te*, 102.

²⁸ W. KASPER, *Jesús, el Cristo...*, 87-88.93.

²⁹ *Evangelii gaudium*, 222.

ca, senza contare su nessuno, con la pura meccanica di dispositivi che funzionano digitalmente. Le soluzioni proposte in questo modo sono solitamente di stampo individuale, o di gruppi ridotti di potere. L'impazienza, come l'egoismo, chiude sempre le porte. Conviene ricordare, forse oggi più che mai, che non è la forza ciò che trasforma la vita. Anzi, questa illusione è l'essenza stessa del peccato originale. Come disse Simone Weil:

“Eva e Adamo vollero raggiungere la divinità attraverso l'energia vitale. Ma questa ci è stata preparata su un legno morto, tagliato geometricamente, a cui è appeso un cadavere”³⁰.

Non stiamo quindi parlando di esseri umani che sono oggetto delle nostre azioni. Questa è un'idea importante nell'insegnamento più recente della Chiesa. I poveri non sono un problema sociale; sono membri della nostra famiglia³¹. Inoltre, ci evangelizzano.

In che modo? Nel silenzio della loro condizione, essi ci pongono di fronte alla nostra debolezza. L'anziano, ad esempio, con la fragilità del suo corpo, ci ricorda la nostra vulnerabilità, anche se cerchiamo di nasconderla dietro il benessere o l'apparenza. Inoltre, i poveri ci fanno riflettere sull'inconsistenza di quell'orgoglio aggressivo con cui spesso affrontiamo le difficoltà della vita. In sostanza, essi rivelano la nostra precarietà e la vacuità di una vita apparentemente protetta e sicura³².

L'autentica sapienza è solitamente frutto del vissuto consapevole dell'esperienza del limite. Dietro ogni saggio c'è una crisi superata. I poveri vivono faccia a faccia con la morte. Essa non viene ignorata né soltanto immaginata. Non di rado, ciò che provoca l'apertura attraverso cui ci viene rivelato il soprannaturale è proprio l'*esperienza del limite*. Dobbiamo contare su questa sapienza vitale, non libresco né tecnica.

30 M.C. LUCCHETTI, G.P. DI NICOLA (a cura di), *Simone Weil. Acción y contemplación*, DDB, Bilbao 2007, 76.

31 Cfr. *Dilexi te*, 104.

32 *Dilexi te*, 109.

5. Siamo analfabeti nell'accompagnare i deboli (DT 105)

Il fatto è che tante forme d'indifferenza che troviamo oggi 'sono segni di uno stile di vita generalizzato, che si manifesta in vari modi, forse più sottili. Inoltre, poiché tutti siamo molto concentrati sulle nostre necessità, vedere qualcuno che soffre ci dà fastidio, ci disturba, perché non vogliamo perdere tempo per colpa dei problemi altrui. Questi sono sintomi di una società malata, perché mira a costruirsi voltando le spalle al dolore. Meglio non cadere in questa miseria. Guardiamo il modello del buon samaritano'[FT 65-66]. Le parole finali della parabola evangelica [del Buon Samaritano] – 'Va' e anche tu fa' così' (Lc 10,37) – sono un comando che un cristiano deve sentire risuonare ogni giorno nel suo cuore³³.

La nostra incapacità di accompagnare i deboli manifesta la nostra mancanza di fede. È mancanza di carità e anche di fede. Non dimentichiamo un'idea centrale dell'Esortazione di Leone XIV: non si tratta di spostarci nel mondo dei poveri per portare aiuto o il messaggio di Dio, o Dio stesso. I poveri sono un "luogo teologico", evitarli significa evitare Dio. Risulta duro dirlo, ma pecchiamo continuamente ogni volta che evitiamo l'umanità debole e sofferente, perché il movimento dell'incarnazione parte proprio da lì. Francesco, nell'Enciclica *Fratelli tutti*, ci poneva davanti agli occhi il modello del Buon Samaritano. E ci invitava a un semplice esame di coscienza:

... "Diciamolo, siamo cresciuti in tanti aspetti ma siamo analfabeti nell'accompagnare, curare e sostenere i più fragili e deboli delle nostre società sviluppate. Ci siamo abituati a girare lo sguardo, a passare accanto, a ignorare le situazioni finché queste non ci toccano direttamente" [FT 64]³⁴.

Il richiamo di Papa Leone è pertanto serio. A tal fine, egli si avvale della seguente testimonianza di San Gregorio Magno:

³³ *Dilexi te*, 107.

³⁴ *Dilexi te*, 105.

Nessuno dunque si senta sicuro dicendo: io non derubo gli altri, perché mi limito a far uso dei beni a me concessi secondo giustizia. Il ricco epulone infatti non fu punito perché volle per sé i beni altrui, ma per aver trascurato sé stesso dopo aver ricevuto tante ricchezze. La sua condanna all'inferno fu determinata dal fatto che nella felicità egli non conservò il sentimento del timore, divenne arrogante per i doni ricevuti, non ebbe alcun sentimento di compassione³⁵.

I due grandi misteri della fede cristiana sono ancorati alla realtà concreta. Se contempliamo il dogma della tri-unità di Dio, vediamo che la difficoltà teorica di sviscerare il suo mistero è in corrispondenza con la difficoltà concreta della *convivenza umana*. Se consideriamo il dogma dell'incarnazione ci accade qualcosa di simile: vediamo che la difficoltà teorica di sviscerare il mistero del Dio fatto uomo è in corrispondenza con la difficoltà concreta di *riconoscere il Cristo incarnato nell'umanità sofferente*. Solo la croce aiuta a capire il lato concreto del mistero dell'incarnazione.

Riprendiamo la testimonianza di Simone Weil. Secondo lei, “in qualsiasi epoca, in qualsiasi paese, in ogni luogo dove ci sia una sventura, la Croce di Cristo è la sua verità... nascosta, benché presente a chi sceglie la verità”. E la pensatrice francese aggiunge: “tutti i santi hanno rifiutato qualsiasi felicità che li separasse dalla sofferenza degli uomini”³⁶.

Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno (1903-1969), pensatore della Scuola di Francoforte, parlando dell’“incomprensibilità della disperazione”, scrisse, nella sua opera *Minima Moralia*, qualcosa che dovrebbe far riflettere la società occidentale, e noi come cristiani e consacrati:

La filosofia, quale solo potrebbe darsi di fronte alla disperazione, sarebbe il tentativo di considerare tutte le cose come si presente-

³⁵ *Dilexi te*, 109.

³⁶ Tratto da M.C. LUCCHETTI, G.P. DI NICOLA (a cura di), *Simone Weil. Acción y contemplación...*, 166-167.177.

rebbero dal punto di vista della redenzione. La conoscenza non ha altra luce che quella che scende sul mondo dalla redenzione: tutto il resto si esaurisce nella ricostruzione a posteriori e rimane un pezzo di tecnica³⁷.

Ciò significa che la nostra formazione e tutti i nostri tentativi di prendere coscienza di ciò che siamo e vogliamo essere, dovrebbero essere impregnati di questa scienza che vede le cose alla luce della redenzione. La formazione deve guardare all'essere umano bisognoso, trasformando l'intelligenza umana in lucida cordialità, che non permetta l'erezione di alcuna felicità isolata.

Abbiamo bisogno di toccare la carne che soffre. Il dolore dell'essere umano non ci è sconosciuto, per questo sappiamo qualcosa della vita. La sofferenza ci unisce. Cerchiamo segni per credere, senza renderci conto che siamo circondati da una quantità innumerevole di segni, perché ogni essere umano nel bisogno è una *cristofania*. Quando tocchi la sofferenza umana, tocchi Dio.

Vorrei concludere con due testimonianze di Simone Weil:

Hitler potrebbe morire e risorgere cinquanta volte, senza indurmi a considerarlo come il figlio di Dio. E se il Vangelo omettesse ogni menzione alla risurrezione di Cristo, la fede sarebbe più facile per me. Solo la croce mi basta. Per me, la prova, ciò che è veramente miracoloso, è la bellezza perfetta delle narrazioni della Passione, insieme ad alcune parole folgoranti di Isaia: 'oltraggiato, maltrattato, non aprì la bocca', e di san Paolo: 'Non considerò gelosamente come un tesoro la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso... Si umiliò facendosi obbediente fino alla morte, e a una morte di croce...'. Questo è ciò che mi ha costretto a credere.

La seconda testimonianza risuona come un'idea melodiosa:

Il grido di Cristo e il silenzio del Padre compongono, insieme, la suprema armonia di cui ogni musica non è che un'imitazione. Quando

37 Tratto da W. KASPER, *Jesús, el Cristo...*, 69.

la musica umana, nei momenti di più intensa purezza, ci trafigge l'anima, è quell'armonia ciò che percepiamo"³⁸.

Sì, il grido di Cristo e... il silenzio del Padre.

Xabier LARRAÑAGA, CMF
Pontificio Istituto di Teologia della Vita Consacrata

SOMMARIO

L'Esortazione Apostolica *Dilexi te* (4 ottobre 2025), firmata da Papa Leone XIV ma iniziata da Papa Francesco, rappresenta un manifesto teologico-pastorale sull'amore per i poveri come cuore pulsante della missione ecclesiale. Il documento non tratta la carità come una semplice virtù morale o un'opzione sociologica, bensì come una "pagina di cristologia" basata sul mistero dell'Incarnazione: Cristo si identifica realmente con i più piccoli, rendendo il povero un vero *locus theologicus*. Attraverso cinque capitoli, l'Esortazione invita la Chiesa, e in particolare la vita consacrata, a "cristianizzare l'essere" superando l'autoreferenzialità e l'indifferenza. Il testo afferma che il servizio agli ultimi è un incontro sacramentale con il Signore. I poveri sono presentati come "maestri silenziosi" che evangelizzano la Chiesa rivelando la vulnerabilità umana e contrastando la "mondanità spirituale". In definitiva, *Dilexi te* sfida i cristiani a toccare la carne sofferente di Cristo per ritrovare l'essenza del Vangelo e delle Beatitudini, trasformando l'intelligenza in carità profetica.

ABSTRACT

The Apostolic Exhortation *Dilexi te* (October 4, 2025), signed by Pope Leo XIV and initiated by Pope Francis, serves as a theological-

³⁸ Tratti da M.C. LUCCHETTI, G.P. DI NICOLA (a cura di), *Simone Weil. Acción y contemplación...*, 59-60.222.

pastoral manifesto on the love for the poor as the incandescent core of the Church's mission. The document moves beyond viewing charity as a mere moral virtue or sociological option, defining it instead as a "christological page" rooted in the mystery of the Incarnation: Christ truly identifies with the "least of these", making the poor a genuine *locus theologicus*. Across five chapters, the Exhortation calls the Church, and specifically consecrated life, to "Christianize one's being" by overcoming self-referentiality and indifference. The text asserts that serving the marginalized is a sacramental encounter with the Lord. The poor are presented as "silent teachers" who evangelize the Church by revealing human vulnerability and challenging "spiritual worldliness". Ultimately, *Dilexi te* challenges Christians to touch the suffering flesh of Christ to rediscover the essence of the Gospel and the Beatitudes, transforming human intellect into prophetic charity.

Miscellanea

Il “cuore orecchio” di Gesù e Giovanni (Gv 13,25)

L'esperienza di fede amorosa del discepolo

Desideriamo fermarci a riflettere sull'esperienza relazionale profonda, che lega l'apostolo Giovanni al Signore Gesù, che trova il suo vertice iconico più profondo nel suo mettere l'orecchio sul cuore del Maestro Amico durante l'Ultima Cena (cf. Gv 13,25), ed in questo modo accogliere questo Suo vissuto relazionale profondo come quell'esperienza, che possa donare anche al nostro pellegrinaggio credente la gioia e la consolazione sostanziale di essere e rimanere in Lui.

Il cuore orecchio di Gesù e Giovanni: (Gv 13, 25.20,20)

Giovanni vive il suo rapporto di fede e di sequela del Signore come un'esperienza forte di intimità e di amore d'amicizia nei confronti della Persona amica di Gesù.

La fede per Giovanni non è far propria una dottrina oppure speculare su una serie di idee, e non neppure un puro e semplice processo conoscitivo intellettuale¹.

Il conoscere giovanneo dell'esperienza di fede coincide ed è il “conoscere” biblico ebraico: lo “*jada*”², che è un conoscere, che si caratterizza di una forte esperienza e di un forte sentire sponsale ed amicale.

È la conoscenza dell'intimità dell'Altro, del pervenire nello spessore più profondo dell'essere dell'altro. È un'esperienza di unione, di affettività unitiva, che trasfigura i due in una nuova entità e realtà.

Paolo sintetizza questa conoscenza del Cristo, che lo ha conquistato (cf. Fil 3,12), nel celebre versetto del capitolo 2 della Lettera ai Galati: “*Sono stato crocifisso con Cristo, non sono più io che vivo, ma Cristo vive*

¹ È interessante approfondire questo tema con il contributo di B. MARCONCINI, “Fede” in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1989³, 536-552 e J. ALFARO, “Fides in Terminologia Biblica” *Gregorianum* 42 (1961) 463-505.

² Cf. G. SEGALLA, “L'esperienza spirituale nella tradizione giovannea” in *La spiritualità del Nuovo Testamento* (a cura di R. FABRIS) Città di Castello 1985, pp. 354-356; D. MOLLAT, *Giovanni maestro spirituale*, Roma 1989, pp. 104-107.

in me. Questa vita che io vivo nella carne la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me”.

Questa fede diventa, così, un cammino di adesione personale alla Persona di Gesù, il Cristo, il Verbo Amico incarnato e presente in ogni “qui ed ora”.

Credere diviene, così, l’esperienza neotestamentaria, portata a compimento e pienezza (cf. Mt 5, 17), dell’esperienza presente vissuta dai protagonisti dell’Antico Testamento.

Credere per l’Antico Testamento è sintetizzato dal verbo ‘*aman*’.³ E’ l’abbandono fiduciale come l’albero, che si radica nel terreno e diffonde le sue radici nelle profondità del suolo e non è piegato da nessuna avversità, e viene nutrito e rinvigorito dall’humus del terreno profondo (cf. Ger 17, 7-8; sal 1).

È l’esperienza vissuta da Abramo in Genesi 15, che per questa fede fiduciale “crede sperando contro ogni speranza e gli viene accreditato come giustizia” (Rm 4, 18).

Anzi è oggetto della conoscenza affettuosa e colma d’amore di YHWH, il suo scudo (Gen 15, 1), che lo porta a divenire protagonista e destinatario del patto di alleanza che Dio stipula e taglia con lui (*kārat b’rît*).

Dio imbandisce il rito nomadico e passa in mezzo alle bestie uccise e divise invocando su di Sé la morte se non rimarrà fedele alla sua *b’rît*.⁴

Gli disse: ‘Prendimi una giovenca di tre anni, una capra di tre anni, un ariete di tre anni, una tortora e un piccione’. Andò a prendere tutti questi animali, li divise in due e collocò ogni metà di fronte all’altra; non divise però gli uccelli. Gli uccelli rapaci calavano su quei cadaveri, ma Abram li scacciava. Mentre il sole stava per tramontare, un torpore cadde su Abram, ed ecco un oscuro terrore lo assalì. Allora il Signore disse ad Abram: ‘Sappi che i tuoi discendenti saranno forestieri in un paese non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocen-

³ Cf. H. WILDEBERGER, “*mn*” in *Dizionario Teologico dell’Antico Testamento*, v. I, 155-183.

⁴ Per approfondire la tematica del *kārat b’rît* può essere utile leggere K. WESTERMANN, *Genesi*, Casale Monferrato 1989, pp.126-132 e R.J. CLIFFORD, “Genesi”, in *Nuovo Grande Commentario Biblico*, pp. 26-27.

to anni. Ma la nazione che essi avranno servito, la giudicherò io: dopo, essi usciranno con grandi ricchezze. Quanto a te, andrai in pace presso i tuoi padri; sarai sepolto dopo una vecchiaia felice (Gen 15,9-15).

Abram va uccide gli animali, li divide, li colloca una metà di fronte all'altra metà, è il rito dell'alleanza secondo le usanze della popolazione locale nomadica. Il capo nomade in questo rito passava attraverso questi animali uccisi e diceva: succeda a me quello che è successo a questi animali se non sono fedele a questa alleanza.

Dio vuole che Abram gli prepari questo rito perché sarà Lui a passare in mezzo agli animali uccisi, non sarà Abram, è YHWH il Dio provvidente ed abisso di carità.

È il Vivente che sta per scommettere sulla propria morte se non sarà fedele.

È interessante che si parli di una tortora e di un piccione che non vengono divisi: La tortora e il piccione non erano animali sacrificali, erano fuori dal rito *tout court*, ma la tortora e il piccione sono simboli di fecondità, quindi il Vivente che scommette e si butta in questa Alleanza vuole passare anche attraverso questo piccione e questa tortora non divisi per far capire ad Abram che lì si fa sul serio: è una Paternità feconda, ben oltre il fatto che Sarai sia sterile e lui sia oltremodo avanti in età! Brillano della giovinezza dell'Eternità di Dio e quindi tutto è possibile a Dio!

"Mentre il sole stava per tramontare un torpore cadde su Abram, quando tramontato il sole si era fatto buio, ecco un forno fumante e una fiaccola ardente passarono in mezzo agli animali divisi". (v.17)

Abram è chiamato da Dio a percepire e gustare, come dice Ignazio, *"che non è il molto sapere che sazia l'anima ma sentire e gustare le cose internamente..."* (EESS, 2).

Dove si sentono e si gustano le cose internamente? Nella quiete contemplativa di un tramonto, di un tramonto non solo spazio temporale, ma dell'eterno tramonto, il momento più bello: il Vespro. Abram sente e gusta le cose del suo Signore in lui internamente e questo è il suo sonno, il suo *tardemah*.

E solo in questo modo, si può ascoltare in piena profondità quel versetto con cui si conclude questo capitolo. *In quel giorno Dio con-*

cluse questa Alleanza con Abram: alla tua discendenza io darò questo paese. (v.18)

Qui ci vuole per forza la potenza dell'ebraico, che ha una espressione tecnica importante, bellissima: Dio non conclude questa Alleanza ma "taglia" l'Alleanza con Abram. Questa espressione tecnica per l'alleanza civile e sociale, qui assume sempre di più nell'AT un significato amicale, tanto è vero che la stessa espressione la troviamo in 1 Samuele 18,3, quando Gionata fa alleanza con Davide come suprema amicizia, e così in Gv 15,13 troviamo: "*Non c'è amore più grande di questo: dare la vita per l'amico*" e in Gv 15,15: "*Io vi ho chiamati amici!*".

Allora l'amicizia, quella vera, l'amicizia dell'Alleanza, è una caratteristica fondamentale di Dio.

Dio è Amico, è Amicizia, è Amore in quanto Amore di amicizia. Il tagliare alleanza con Abramo significa dirgli quello che si dice in Giacomo 2,23: "*Abramo credette e gli fu accreditato come giustizia e fu chiamato Amico di Dio*".

L'esperienza di fede di Giovanni⁵ si inserisce e porta a compimento tutto questo.

Giovanni, il discepolo amato⁶, che pone il proprio orecchio sul cuore del Verbo Amico, è l'icona del credere amante del discepolo: Gv 13, 25: "*Ora, uno dei discepoli, quello che Gesù amava si trovava a tavola a fianco di Gesù. Simon Pietro gli fece un cenno e gli disse: 'Di' chi è colui a cui si riferisce? Ed egli reclinatosi così sul petto di Gesù, gli disse. 'Signore, chi è?'*"

È un riposo d'amore reciproco. L'uno è per l'altra consolazione, pace, gioia, rin vigorimento fino a che l'amante è nell'Amato trasformato.

⁵ Cf. A. WEISER, R. BULTMANN, "pistéuo" in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. X, 337-488.

⁶ È molto utile leggere le pagine del Cardinal Carlo Maria Martini sull'amicizia tra Gesù e Giovanni, fondamento di questa relazione personale, nel contesto dell'amicizia nel quarto vangelo, nel libro di C.M.M. MARTINI, *Il caso serio della fede*, Casale Monferrato 2002, pp. 75-87.

⁷ Questa di Gv 13,25 è la prima citazione delle cinque in cui l'evangelista Giovanni si definisce come "il discepolo che Gesù amava". Le altre, come vedremo sono in Gv 19,26; 20,2; 21,7.20. Per approfondire la riflessione è utile anche la lettura di L. PACOMIO, *Il vangelo secondo Giovanni. Unità del cuore unità della storia*, Milano 1994, pp. 81-87.

Il cuore di Giovanni diviene il cuore di Gesù. Il cuore di Gesù diventa il cuore di Giovanni.

È il cammino che dobbiamo incarnare e fare nostro perché l'esperienza di fede sia un'esperienza di unificazione, integrazione e maturazione della mia persona nella Persona di Gesù, il Verbo che vuole farsi carne della mia carne.

L'icona di Gv 13, 25 diventa una nuova penetrazione ed immersione nel mistero di sequela e di fede con un nuovo riferimento al versetto 26 di Gv 19: *"Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre, Maria di Cleofa e Maria di Magdala. Gesù, allora, vedendo la madre e lì accanto il discepolo che egli amava, disse alla madre: 'Donna, ecco tuo figlio...'"*.

Giovanni guarda l'Amato amico da Amante amico per essere nell'Amato trasformato.

Si permettono di essere se stessi in quel noi fecondo e comunione, che apre le porte a Gesù ed a Giovanni per realizzare in pienezza la loro missione.

Giovanni permette al Gesù amico di aderire perfettamente al legno della croce, gli dà il coraggio. Guardandosi e contemplandosi saranno riandati con la memoria contemplativa a quelle "Quattro del pomeriggio" dove l'Agnello di Dio, che passava, chiamò con il suo silenzio d'amore: *"Che cerchi? Maestro, dove abiti? Vieni e vedi!"* (Gv 1, 39).

Ecco l'Agnello ha portato Giovanni qui sul Golgota a gustare ed imprimere ogni spasimo gioioso dello sgozzamento del suo Amico Agnello perché questo "imprinting" definitivo ed indelebile divenga, quasi inesorabilmente, l'ispirazione delle parole dell'Apocalisse, che diventeranno il suo nuovo essere, il suo nuovo programma di vita. Essere l'Amico dell'Agnello Pastore (Ap 7, 17): essere il sacramento dell'Agnello Pastore per la Chiesa madre in Maria. E si sente veramente beato perché sono giunte le nozze dell'Agnello e la sua sposa è pronta (Ap 19, 9), e lui è chiamato per l'eternità ad imbandire il banchetto dell'Agnello Amico. *"Questo è il mio corpo. Questo è il mio sangue"*. Giovanni è ormai Gesù e Gesù è Giovanni.

La terza tappa del cammino di fede di Giovanni è in Gv 20,2: *"Maria di Magdala corse allora ed andò da Simon Pietro e dall'altro discepolo, quello che Gesù amava e disse loro: 'Hanno portato via il Signore e non so dove lo hanno posto!'"*

Giovanni corre la mattina di Pasqua, insieme a Pietro, verso il sepolcro vuoto, fa entrare per primo Pietro vede il lenzuolo ripiegato e crede: vede e crede perché rimane permanentemente nel cuore del suo Signore e Maestro...!!!

Cerca e trova Dio in tutte le cose. È un vero contemplativo nell'azione, consapevole che la "realtà è Cristo" (Col 2, 17).

La quarta tappa è in Gv 21,7: *"Allora quel discepolo che Gesù amava disse a Pietro. È il Signore..."*

"È il Signore": Giovanni lo riconosce. Non si può sbagliare. Il suo cuore freme, ripensa ancora a quella scena sul Calvario. Ha visto Gesù dissanguarsi a poco a poco. Ha visto l'infinità e la concretezza della Sua amicizia. Lui c'era non aveva nulla da difendere, da salvare, lì c'era il suo tesoro. Non si può sbagliare ora Gesù è il suo Amico e Fratello. Hanno la stessa Madre...!!! Sono carne della stessa carne, e tutta questa sua carne freme: È il Signore...!!!

La quinta tappa è rappresentata dai versetti 21, 20.22:

Pietro allora, voltatosi, vide che li seguiva quel discepolo che Gesù amava, quello che nella cena si era trovato al suo fianco e gli aveva domandato: 'Signore, chi è che ti tradisce?'. Pietro dunque, vedutolo, disse a Gesù: 'Signore, e lui'. Gesù gli rispose: 'Se voglio che egli rimanga finché, io venga, che importa a te? Tu seguimi'.

L'amicizia che Gesù dona a Giovanni non ammette la gelosia o lo sguardo ambiguo, fatto di mormorazione, meschinità, sotterfugi degli altri.

Gesù invita Pietro a vivere in pienezza il suo rapporto unico ed irripetibile con Lui senza pregiudizi o sentenze sommarie sul Suo rapporto con Giovanni.

Gesù garantisce la fecondità di quel rapporto con Giovanni come con gli altri avocando, però, a Sé la voglia ed il desiderio di manifestare questo amore e questa sua amicizia come, nella Sua libertà, meglio crede di attuare perché è quella stessa libertà, che è salita sulla croce per Tutti.

Anzi Gesù sembra dire a Pietro: "Godi per questo mio rapporto, che c'è tra Giovanni e me perché come ogni mio atto è fecondo anche

da questo scaturisce per te una carica salvifica ancora, paradossalmente più potente, rinforzata da dono reciproco di due libertà che si uniscono per il bene di Molti".

Gli elementi dell'esperienza relazionale giovannea: (1Gv 1,1-4)⁸

Alla luce di Gv 13, 25 il porre l'orecchio sul cuore di Gesù per Giovanni significa vivere e realizzare il compimento del suo pellegrinaggio di fede e di amore, che lo porta a vedere Gesù e rimanere in Lui.

Questo rimanere è il termine ultimo dell'esperienza di fede di Giovanni.

È un atto di fede, che diventa un permanente sperimentare un rapporto personale di amore di amicizia fiduciale⁹, che ci viene donato nei suoi elementi sostanziali all'inizio della sua Prima Lettera, che rappresenta la sintesi esistenziale di questo suo percorso e cammino di penetrazione e di ascolto amante del Tu Relazionale del Verbo, che costituisce e caratterizza la sua adesione a Lui, perché: "la fede dipende dall'ascolto e l'ascolto dipende dalla parola" (Rm 10, 17).

Ciò che era fin da principio, ciò che noi abbiamo udito, ciò che noi abbiamo veduto con i nostri occhi, ciò che noi abbiamo contemplato e ciò che le nostre mani hanno toccato, ossia il Verbo della vita (poiché, la vita si è fatta visibile, noi l'abbiamo veduta e di ciò rendiamo testimonianza e vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi), quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché, anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché, la nostra gioia sia perfetta (1Gv 1,1-4).

⁸ G. ZEVINI, "L'esperienza di Dio nel prologo della prima lettera di Giovanni (1 Gv 1,1-4)" *ParSpV* 30 (1994) 196-214.

⁹ Cf. Il concetto di *fides qua* e *fides quae* proprio della Teologia secondo il quale per *fides qua* intendiamo la fede biblica di pura ed assoluta adesione alla persona di Dio, come il radicarsi di un albero al suolo per rimanere stabile e pronto a resistere ad ogni mutamento atmosferico, mentre con il termine ed il concetto di *fides quae* si fa riferimento ai contenuti rivelativi dottrinali formulati dal Credo.

Cerchiamo di analizzare e riflettere brevemente su qualche elemento più significativo.

“Ciò che era fin da principio...ossia il Verbo della Vita”

Paolo, come dicevamo, ci ricorda che “la fede dipende dalla Parola” e questo per Giovanni significa sperimentare che il Gesù Parola, che Lui incontra, è allo stesso tempo, il Logos Creatore e la Sapienza di Dio, ma anche il *rêma*, la parola efficace e dinamica, vitale ed effervescente.

Giovanni sperimenta che la Parola è per lui il Logos, che dà il senso profondo alla sua vita: è la roccia stabile su cui fondare la sua vita, ma è anche lo stimolo a non fermarsi mai, ma sentire che è una parola dinamica, che non finisce mai di dissetare e di soddisfare la sua sete di conoscenza e di amore.

È un rapporto centripeto e centrifugo, come l’Amore della Trinità. I Tre si amano e più si amano più si aprano all’Amore.

In più, questa Parola, che nella sua dinamicità si fa carne della mia quotidianità, si fa Pane eucaristico. Il Logos diviene: *“Io sono il pane della vita; chi viene a me non avrà più fame e chi crede in me non avrà più sete”* (Gv 6, 35).

C’è il rapporto con una Parola, che si fa pane del cammino, fino a raggiungere all’invito trasfigurante del Logos eucaristico: *“chi mangia di me, vivrà per me”* (Gv 6, 57).

***“Ciò che abbiamo udito”*¹⁰**

Per vivere questo Giovanni evidenzia il suo cammino caratterizzato da quattro atteggiamenti e disposizioni di tutto il suo essere.

Il primo è “ascoltare”, che nella logica biblica significa semplicemente, ma sostanzialmente, farsi tutto orecchio (cf. Bar 2,31), e che nel greco Giovanni mette al perfetto per ricordarci che questa è un’azione iniziata nel passato, ma che continua il suo effetto dinamico perennemente.

Essere orecchio, capace di ascoltare, significa diventare un cuore

¹⁰ Cf. G. SEGALLA, “L’esperienza ...”, pp. 350-352; G. KITTEL, “akoùo” in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. I, 581-599.

capace di ascoltare e divenire la Parola generandola e incarnandola.

Ascoltare è divenire la Parola, è generare la Parola, è permetterLe di vivere: “crescere in età, sapienza e grazia davanti a Dio e agli uomini” (Lc 2, 52).

L’ascolto del Logos è condizione necessaria e sufficiente per essere nella Vita.

La domanda che viene spontanea è quella di provocare la propria esperienza spirituale sull’interrogativo riguardo al tipo di ascolto che ognuno di noi possa essere.

Per rispondere adeguatamente a questo quesito è necessario confrontarci con la Parabola del Seminatore.

Prendiamo il testo caratteristico secondo la versione del Vangelo di Luca nel suo capitolo 8 e lo accogliamo nel testo greco e nella traduzione della Conferenza Episcopale Italiana:

¹¹ Ἔστιν δὲ αὕτη ἡ παραβολή· Ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδὸν εἰσὶν οἱ □ ἀκούσαντες, εἴτα ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἶρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν, ἵνα μὴ πιστεύσαντες σωθῶσιν. ¹³ οἱ δὲ ἐπὶ τῆς πέτρας οἱ ὅταν ἀκούσωσιν μετὰ χαρᾶς δέχονται τὸν λόγον, καὶ οὗτοι ρίζαν οὐκ ἔχουσιν, οἱ πρὸς καιρὸν πιστεύουσιν καὶ ἐν καιρῷ πειρασμοῦ ἀφίστανται. ¹⁴ τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν, οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, καὶ ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συμπνίγονται καὶ οὐ τελεσφοροῦσιν. ¹⁵ τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ, οὗτοί εἰσιν οἵτινες ἐν καρδίᾳ καλῇ καὶ ἀγαθῇ ἀκούσαντες τὸν λόγον κατέχουσιν καὶ καρποφοροῦσιν ἐν ὑπομονῇ. ¹⁸ βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε· ὃς □ ἂν γὰρ □ ἔχη, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς □ ἂν μὴ ἔχη, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ’ αὐτοῦ.

¹¹ Il significato della parabola è questo: Il seme è la parola di Dio.¹² I semi caduti lungo la strada sono coloro che l’hanno ascoltata, ma poi viene il diavolo e porta via la parola dai loro cuori, perché, non credano e così siano salvati.¹³ Quelli sulla pietra sono coloro che, quando ascoltano, accolgono con gioia la parola, ma non hanno radice; credono per un certo tempo, ma nell’ora della tentazione vengono meno.¹⁴ Il seme caduto in mezzo alle spine sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano sopraffare dalle preoccupazioni, dalla

ricchezza e dai piaceri della vita e non giungono a maturazione.¹⁵ Il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e perfetto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza.¹⁸ Fate attenzione, dunque, a come ascoltate; perché, a chi ha sarà dato, ma a chi non ha sarà tolto anche ciò che crede di avere. (Lc 8, 11-15.18).

v.12 I semi caduti lungo la strada sono coloro che l'hanno ascoltata, ma poi viene il diavolo e porta via la parola dai loro cuori, perché, non credano e così siano salvati.

La dimensione della strada sta a significare la “logica diabolica” del cuore, dove dopo l’ascolto superficiale e schizofrenico viene il diavolo e porta via la Parola.

L’etimologia greca del termine *diavolo* è quella che rimanda al verbo *bállo*: gettare, che qui è unito alla preposizione *dià*, che indica il significato della dispersione e della confusione.

Il diavolo è il *destrutturatore* e colui che *disperde* la persona, che non è capace di unificare il proprio essere centrandosi sul *Tu relazione* della Parola...!!!

Il contrario è rappresentato, sempre nel vangelo di Luca, dal verbo *sýmballo*, che significa l’esatto contrario: è quel *centrarsi ed unificarsi* nel *Tu relazionale* della Parola, così come Luca descrive Maria in 2, 19: “*Maria, da parte sua, conservava tutte queste cose meditandole nel suo cuore (sýmballoûsa en tê kardìa autês)*”.

v.13 Quelli sulla pietra sono coloro che, quando ascoltano, accolgono con gioia la parola, ma non hanno radice; credono per un certo tempo, ma nell’ora della tentazione vengono meno.

La logica del terreno con la pietra rimanda, nel testo di Luca, alla dinamica della tentazione (cf. *kairòs toù peiràs mou*), come il momento in cui l’ascolto e l’accoglienza della Parola vengono meno.

È interessante ricordare allora come il *mistero della prova* possa essere il luogo sottile e subdolo, in cui il “non ascolto” è portato lentamente e progressivamente a compimento.

La parola del Siracide ci ricorda nel capitolo 2 invece che.

Figlio, se ti presenti per servire il Signore, preparati alla tentazione. Abbi un cuore retto e sii costante, non ti smarrire nel tempo della seduzione. Sta' unito a lui senza separartene, perché, tu sia esaltato nei tuoi ultimi giorni. Accetta quanto ti capita, sii paziente nelle vicende dolorose, perché, con il fuoco si prova l'oro, e gli uomini ben accettati nel crogiuolo del dolore. Affidati a lui ed egli ti aiuterà; segui la via diritta e spera in lui (Sir 2, 1-6).

v.14 Il seme caduto in mezzo alle spine sono coloro che, dopo aver ascoltato, strada facendo si lasciano sopraffare dalle preoccupazioni, dalla ricchezza e dai piaceri della vita e non giungono a maturazione.

La sottolineatura lucana del terreno spinoso, che accoglie la Parola, è caratterizzata dalla sagace descrizione che a causa del sopraffare delle preoccupazioni della ricchezza e dei piaceri della vita, questo seme non giunge a maturazione.

Il greco di Luca si esprime con il verbo *telesphoréo*: letteralmente non giunge al suo fine al suo scopo, alla perfezione.

Gli affanni (*merimnài*), che soffocano questa Parola rimandano immediatamente al testo di Luca del capitolo 10, dove nei versetti 38-42 è raccontato il famoso episodio dell'accoglienza di Gesù da parte di Marta e Maria nella loro Casa di Betania, dove la risposta di Gesù al rimprovero di Marta perché rimproveri Maria che l'ha lasciata sola a servire è di questo tenore: "Marta, Marta, tu ti preoccupi e Ti agiti per molte cose: (*merimnās perì pollà*)".

v.15 Il seme caduto sulla terra buona sono coloro che, dopo aver ascoltato la parola con cuore buono e perfetto, la custodiscono e producono frutto con la loro perseveranza.

La dinamica del terreno buono è quella del trattenere con cuore buono e perfetto la Parola per portare frutto con la perseveranza.

Nei testi paralleli e sinottici di Matteo e Marco si ricorda la gradualità di questa produzione di frutto con la perseveranza. Il trenta, il sessanta, il cento: quasi a ricordarci la bellezza della logica graduale e progressiva del nostro assimilarci nel Verbo, che ci porta, passo dopo passo, ad una reale e trasfigurante *cristificazione* (cf. Mt 13,23 e Mc 4,20).

Il monito finale di Luca: "Fate, dunque, attenzione a come ascoltate"

è dunque quello di fare profonda attenzione all'*essere ascoltato* perché è necessario diventare il luogo santo dove, come Maria, questa Parola si compie, si realizza e si incarna nella originalità ed irripetibilità del credente.

Ascoltare la Parola significa, poi, anche divenire un cuore capace di essere discernimento, e capace di leggere, vedere ed interpretare le cose alla luce delle risonanze, che la Parola suscita nel cuore credente ed ascoltante: *“Concedi al tuo servo un cuore docile perché sappia rendere giustizia al tuo popolo e sappia distinguere il bene dal male...”* (1 Re 3, 9).

Il discernimento e la scelta della novità devono portare ad un continuo processo di crescita della vita dello Spirito.

Una sempre più profonda integrazione di desideri, sentimenti, reazioni e scelte per giungere ad un'attitudine esistenziale e permanente di totale affidamento nella sequela di Cristo.

“Cercare e trovare la volontà di Dio” significa “ascoltare e rispondere alla Parola di Dio qui ed ora”.

La Parola di Dio, come *Tu relazionale*, è rivolta in Gesù e si fa storia attraverso quell' insieme di “circostanze di tempo, di luogo, e di persona”, che vagliate ed interpretate, alla luce della Parola, divengono il luogo e l'occasione per penetrare sempre di più nel mistero personale della volontà del Padre sulla vita di ciascuno e aderirvi in piena libertà e con grande generosità (cf. *EESS*, n.5).

Così l'ascolto del Verbo della Vita, nella Sua valenza profonda di *Parola appellativa*, diviene un elemento fondamentale del discernimento spirituale per la propria maturazione e crescita personale nella vita dello Spirito: *“Non dobbiamo mai essere sordi alla sua chiamata, ma sempre pronti e disponibili a compiere la sua volontà”* (*EESS*, n.91).

“Ciò che abbiamo veduto con i nostri occhi”¹¹

Vedere e fissare lo sguardo è desiderare l'amato del cuore e sperimentare: il *“Vogliamo vedere Gesù”* (Gv 12, 21), che i Greci chiedono a Filippo, nella logica che lo stesso Signore desidera farsi vedere e vuole

¹¹ Cf. W. MICHAELIS, “orào” in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. VIII, 968-971; G. SEGALLA, *L'esperienza...*, pp. 344-350.

essere visto come “oggetto-soggetto” di una vera e profonda esperienza d’amore, come ci viene descritto in maniera mirabile e provocante nel vertice e culmine del cammino di Giobbe: “*Io ti conoscevo per sentito dire, ora i miei occhi ti vedono per quello che sei* (Gb 42, 5), a cui fanno eco le parole del vecchio Simeone: “*I miei occhi hanno visto la tua salvezza, preparata da te davanti a tutti i popoli*” (Lc 2, 30-31).

Questo vedere, che è sperimentare, dobbiamo sottolineare come abbia una peculiare particolarità, che ci viene donata dal greco, che Giovanni usa e che ha il verbo *orào* come verbo politematico, che nella sua formulazione del “perfetto terzo” usa una radice che significa “conoscere” (*oìda*): “ho visto, quindi, so”, ed in questo modo ci presenta la portata della conoscenza sponsale dell’esperienza di fede: si vede e si conosce la Parola Sposo, e si diviene un tutt’uno con Lui (cf. 1 Cor 6, 17).

“ciò che noi abbiamo contemplato”¹²

Contemplare è penetrare nel mistero, è divenire lentamente e progressivamente “Colui che si contempla”.

Non a caso è la tappa centrale e fondamentale della *lectio divina*¹³.

12 Cf. W. MICHAELIS, “theàomai – orào” in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, v. VIII, 968-971, G. SEGALLA, *L’esperienza...*, pp. 352-353.

13 Facciamo riferimento alla interessante definizione e descrizione della *Lectio divina* di Carlo Maria Martini: “In realtà, la comprensione più profonda del rapporto preghiera-vita si esprime nel prolungamento logico e tradizionale della triade *lectio, meditatio, contemplatio*. Quando la *meditatio* suscita in noi per la grazia dello Spirito Santo, la *contemplatio* del mistero di Cristo, ne segue quell’effetto della presenza dello Spirito che la Scrittura chiama “paraclesi”. È la *consolazione*, una gioia profonda, non necessariamente sensibile ma vera ed autentica, del mistero divino. Il cuore si dilata perché ha intuito una scintilla di quel mistero che spesso ci è difficile, estraneo ed oscuro. Dalla *consolatio* nasce quello che Paolo, nelle sue lettere dalla prigionia, indica come *discernimento* o *discretio*. L’esperienza della paraclesi dona la capacità cristiana di capire che cosa, nella propria vita, nel mondo, nella storia, corrisponde al disegno di Dio e che cosa, al contrario vi si oppone. Questa capacità di discernere ciò che è secondo la mente di Cristo e ciò che non lo è (cf. Rom 12; Col 1), non deriva da un ragionamento o da un processo deduttivo ma proprio da un’intrinseca connaturalità, da una vera esperienza di Dio. La *discretio* suscita la *deliberatio* che è la capacità di scegliere, tra le diverse azioni possibili della nostra vita, quelle che sono secondo il Vangelo: nella pastorale, in ciò che devo dire o tacere, nel

Finita la *lectio* e la *meditatio* si sta semplicemente nel riposo rinvigorente della presenza del Verbo della Vita, che è presente in quel frammento di Scrittura.

Ed è questa esperienza forte e semplice di stare in Lui, di rimanere in Lui, di essere in Lui, che il discepolo credente è invitato e spinto a vivere, quasi fisiologicamente, il *Contemplata aliis tradere* di Tommaso d'Aquino, che lo porta a donare e comunicare intensamente la propria esperienza di amore e di conoscenza del Cristo, Verbo della Vita, che vive ed è in lui.

“e ciò che le nostre mani hanno toccato”

Il verbo che Giovanni usa, come in Lc 24,39, è il verbo *palpare* (*psêlaphao*) concreto e minuzioso, che rimanda anche al linguaggio della semiotica medica.

La domanda che ci possiamo porre è come sia possibile “palpare” il Verbo, e la risposta la possiamo trovare con facilità facendo riferimento a quello che Ignazio di Loyola ci suggerisce nella seconda annotazione degli Esercizi *“Non è il molto sapere che sazia e soddisfa l'anima ma sentire e gustare le cose”*.

È, cioè, sperimentare un “tatto spirituale profondo”, che è fatto di consolazione e di desolazione: quando il Verbo “mi incendia il cuore aumentando la mia fede, la mia speranza, e la mia carità” o quando il Verbo permette la desolazione (cf. *EESS.*, 316-317).

Su questa dinamica è interessante soffermarsi e riflettere sull'esperienza di Ignazio di Loyola, che il santo basco annota con attenzione e precisione nelle due serie di “Regole per il discernimento degli spiriti” negli *Esercizi Spirituali*.

consiglio, nella confessione, nel rapporto con le persone, nei problemi più gravi di carattere disciplinare riguardanti la realtà e la società. Spesso sarà deliberazione di studiare, di prendere i mezzi opportuni, di fare attenzione, di approfondire una determinata situazione senza darla per scontata: tuttavia si tratta di una deliberazione che porterà ad agire secondo il Vangelo. *L'agire secondo il Vangelo, dunque, è frutto di una deliberazione interiore, fatta alla luce di un discernimento che parte da una consolazione interna frutto di una contemplazione della Scrittura*: *Popolo in cammino*, Milano 1983, pp. 20-21.

Alla luce di questi quattro verbi, che il Prologo della Lettera di Giovanni ci dona come concretizzazione esistenziale del modo di poter essere nella logica del cuore-orecchio, in conclusione, possiamo considerare come questa relazione unitiva di amore di amicizia, che si fa intensa e trasfigurante esperienza per il cammino di discepolato e di sequela di Giovanni, arrivi al "qui ed ora" credente in una maniera davvero intensa e provocante, chiedendo di poter sperimentare questa intimità amante, che porti a desiderare di essere sempre più un cuore ascoltante ed amante, che permetta al Signore di poter rivolgere sempre e comunque le parole di Ap 3,20: *"Ecco, io sto alla porta e busso: se qualcuno ascolta la mia voce e apre la porta, io entrerò da lui e cenerò con lui ed egli con me"*, in modo che sia sempre più possibile sperimentare la gioia e la consolazione sostanziale della Presenza del Signore Amato, che mette nella Sua kenosi d'amore la Sua dimora nel credente rendendolo "Suo buon profumo" (cf. 2 Cor 2,15) per ogni proprio Mondo.

Fabrizio PIERI

SOMMARIO

L'esperienza relazionale profonda, che lega l'apostolo Giovanni al Signore Gesù, trova il suo vertice iconico più profondo nel suo mettere l'orecchio sul cuore del Maestro Amico durante l'Ultima Cena (cf. Gv 13,25).

Giovanni, il discepolo amato, che pone il proprio orecchio sul cuore del Verbo Amico, è l'icona del credere amante del discepolo.

È un riposo d'amore reciproco. L'uno è per l'altro consolazione, pace, gioia, rinvigorimento fino a che *l'amante è nell'Amato trasformato*.

Il cuore di Giovanni diviene il cuore di Gesù ed il cuore di Gesù diventa il cuore di Giovanni.

In questo modo è consegnato al credente di ogni tempo il cammino da incarnare e seguire perché l'esperienza di fede amorosa sia un'esperienza di unificazione, integrazione e maturazione della propria persona nella Persona di Gesù, il Verbo, che vuole farsi carne della nostra carne (cf. Gv 1,14).

ABSTRACT

The deep relational experience binding the apostle John to the Lord Jesus finds its ultimate iconic expression when he rests his ear against the heart of his Teacher and Friend during the Last Supper (cf. Jn 13:25).

John, the beloved disciple, leaning against the heart of the Word made Friend, serves as the icon of the disciple's loving faith.

It is a rest of mutual love. Each is to the other a source of consolation, peace, joy, and renewal, until the lover is transformed into the Beloved.

John's heart becomes the heart of Jesus, and the heart of Jesus becomes the heart of John.

In this way, believers of every age are shown the path to embody and follow, so that the experience of loving faith may become one of unification, integration, and maturation of one's own self within the Person of Jesus-the Word who desires to become flesh of our flesh (cf. Jn 1:14).

The Crucible¹ of the “No”

A Psychodynamic Reconstruction of Obedience in the Parable of the Two Sons (Mt 21:28-32)

In this article, we aim to explore a brief parable of Jesus in Mt 21:28-32 from a psychodynamic perspective. Scholars of scripture often caution against overinterpreting the parables through psychologising, given the limited information available about the protagonists’ motives, attributes, feelings and emotions, and the absence of a conclusion, which leaves certain issues unresolved.² However, such a structure for the parables, which withholds detailed information about the protagonists, opens up significant potential for a heuristic dialogue, especially from a psychodynamic perspective. That said, this reading is not intended as a substitute for the theological intent of the parable, but as an expansion of its depth, uncovering the “psychic architecture” that makes the biblical truth more resonant with the human experience.

The Argument for a Psychodynamic Expansion of Parable³

We explore the parable’s potential for psychological interpretation

¹ A *crucible* is a heat-resistant container used in laboratories and in industry to melt metals, glass, or other substances at very high temperatures. Metaphorically, it signifies a severe, transformative trial or a situation where different elements interact to produce something new. Cf. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/crucible>

² Cf. J.R. DONAHUE, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, Philadelphia, Fortress Press, 1988, 21.

³ The author acknowledges the anachronistic risk of applying 20th-century Western psychoanalytic constructs to the 1st-century Middle Eastern agrarian context of the parable. Unlike the modern ‘individualised self’, the New Testament world was primarily collectivist, defined by honour-shame dynamics and ‘dyadic’ identity. Back then, one’s identity was inseparable from their “dyad”, such as the family, the village, or the religious group. This study does not claim that the clinical categories referred to here existed in the ancient mind; rather, it uses them as a heuristic ‘technical vocabulary’ to map the universal psychic movements – resistance, internal reversal (*metamelétheis*), and integration – alluded to by the Evangelist.

by analysing the obedience of the two sons using various psychodynamic models. The parable of the two sons in Matthew 21:28-32 has traditionally been interpreted as a contrast between empty verbal promises and actual deeds. Author K. Snodgrass, focusing on the 'doing versus saying' dichotomy in the parable, notes that the main aim is to critique the religious hypocrisy and 'lip service' of the Pharisees as reflected in the second son.⁴ However, this interpretation seems to ignore the deep psychological contrast between the second son's immediate, respectful compliance (*Egō, kyrie*) / ("I [go], sir")⁵ and the first son's initial resistance, followed by a profound internal shift or *metamelétheis*⁶ ("having changed his mind" or "regretted"), leading to a reflective act of obedience. We are moving from the *observation* of a manifest behaviour to an *explanation* of the soul's movement from initial resistance to reflective action in obedience to the will of the father.

When Matthew contrasts the second son's verbal compliance *Egō, kyrie* ("I [go], sir"), with the first son's transformative regret (*metamelétheis*), he points to a fundamental aspect of the human condition: that a "Yes," as in the case of the second son, which bypasses the internal processing of the will, is essentially empty, and hypocritical.⁷ It can also be argued that an immediate, unreflective obedience can be unhealthy, acting as a defence mechanism that prevents the development of a cohesive and integrated Self. The core issue lies in how the parable portrays the two sons' responses.

By employing the conceptual frameworks of psychoanalysts such as D.W. Winnicott, C.G. Jung, and the post-Kleinian perspective of W.R. Bion, this study argues that authentic obedience is not the result of immediate submission but the fruit of a "metabolised" conviction. This interdisciplinary lens allows the parable to be analysed not merely

4 Cf. K. SNODGRASS, *Stories with Intent: A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus*, Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2008; See also J. JEREMIAS, *The Parables of Jesus*, New York, Scribners, 1972.

5 Cf. <https://biblehub.com/text/matthew/21-30.htm> (accessed on 12/02/2026).

6 Cf. <https://biblehub.com/text/matthew/21-30.htm> (accessed on 12/02/2026).

7 Cf. J.R. DONAHUE, *The Gospel in Parable: Metaphor, Narrative, and Theology in the Synoptic Gospels*, 88.

as a moral allegory but as a developmental arc of human growth and integration. We are attempting to provide the technical vocabulary for the very psychic process the Evangelist alludes to. This interdisciplinary approach aims to investigate the “how” behind the “what” in the text, demonstrating that for the Vineyard of the Kingdom to be fertile, it must first be tilled by the integrated labour of a differentiated and individuated Self and that the strongest commitment comes from those who have faced their own Shadow of resistance and, with a free and integrated heart, have chosen to enter the vineyard.

The Psychic Delay Leading to Internal Reversal

The exegetical importance of the parable hinges on the key of verse 29: “*hysteron de metamelétheis apēlthen*” (however, afterwards, having repented, he went).⁸ In traditional hermeneutics, the adverb *hysteron* (“afterwards”) is seen as a simple chronological marker. However, this implies more than a mere sequence of time. As the Bible commentator Ulrich Luz⁹ observes, it also signifies a *deep internal reversal* within the individual. From a psychodynamic perspective, this adverb *hysteron* (“afterwards”) embodies the essential narrative and psychic *delay* required for the transition from *object relating* to *object usage*, as explained by D.W. Winnicott¹⁰. *Object relating* is the earlier, more primitive stage in the psychological development of the self, according to Winnicott. In this phase, the ‘object’ (often the mother or caregiver) is not seen by the child as a separate person with their own life, but

⁸ Cf. <https://biblehub.com/text/matthew/21-29.htm> (accessed on 12/02/2026).

⁹ Cf. L. ULRICH, *Matthew 21–28: Hermeneia. A Critical and Historical Commentary on the Bible* (H. KOESTER, Ed.; J. CROUCH, Trans.) Minneapolis, Fortress Press, 2005, 28-30. See also W.D. DAVIES - D.C. ALLISON, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew* (Vol. 3), Edinburgh, T & T Clark, 1997.

¹⁰ Cf. D.W. WINNICOTT, “The Use of an Object and Relating Through Identifications”, in *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1984, 86-94. While most biblical commentators focus on the religious hypocrisy of the Pharisees as represented in the second son, we turn our focus on the False Self organisation that exists in the son that prevents him from being real because he is living a lie of inauthenticity.

rather as a projection of the individual's own needs and imagination. The experience is based on the mechanism of *identification*, in which the individual experiences the object as part of themselves. *Object use*, however, is a more mature stage in one's psychological development, requiring the individual to recognise the object as an independent entity outside their control. To 'use' someone, in Winnicott's non-exploitative sense, is to love them for who they are, rather than for the version of them you've created in your head. By asserting a boundary against the father's command with his initial "I will not", the first son creates a narrative and psychic "gap"¹¹ that forces the transition from a primitive "object relating" to a mature "object usage" as described by Winnicott.

The Second Son's "False Self" Organisation

It could be argued that the second son's response to his father, *Egō, kyrie* ("I [go], sir") or "Yes", reveals a possible "False Self" organisation¹² – a defensive introjection of authority that lacks the psychic substance necessary for genuine labour, which is the fruit of authentic and reflective obedience. While the surface of the text suggests a compliant and respectful son, a psychodynamic look reveals a psychic short-circuit – an affirmative response so immediate that it precludes the existence of a subjective self behind it. The second son's response is marked by its complete absence of temporal or cognitive "delay." In a healthy psyche, a request from an authority figure triggers a moment

¹¹ Cf. W. ISER, *The Act of Reading. A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1978. In this work on Reader-Response Theory, Wolfgang Iser posits that no story is ever "complete" on the page. Authors cannot possibly describe every detail, every thought, or every second of time in the life of the character. These missing pieces – the indeterminacies – are the *gaps*. What the text might not say forces the reader to project a motive based on their own understanding of human nature. The psychodynamic reading attempted here has no pretence of being exhaustive but is just an effort to shed light on some possible nuances by providing a technical vocabulary for the psychic movements – such as resistance and internal reversal – that the Evangelist alludes to.

¹² Cf. D.W. WINNICOTT, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*, London, Karnac, (1960), reprint 2007.

of internal negotiation, which is missing here. In his internal world, the father is a “non-surviving object” – a static source of commands rather than a loving partner. Without engaging the “True Self”, the second son remains paralysed in the space of the untrue “Yes,” unable to bridge the gap between the word and the action.

In psychodynamic terms, the second son’s *Egō, kyrie* (“I [go], sir”) functions as a *structural defence*. By bypassing the internal tension of the Ego in feeling the resistance to obey the father’s command, he avoids the anxiety of differentiation and instead adopts a “False Self”¹³ mask to placate the father’s authority. In W.R. Bion’s terms, this “automatic” obedience of the second son indicates a failure of the “Alpha-function”¹⁴, as the command is never psychologically “digested” or metabolised but is merely mirrored back to ensure the son’s safety from the father’s perceived threatening authority. Consequently, this immediate “Yes” results in spiritual stagnation because it lacks the friction of a self-motivated choice and cannot generate the sustained energy required for actual labour in the vineyard. As Alice Miller¹⁵ notes in her analysis of the *gifted child*, such a premature adaptation to the parent figure’s needs leads to an “inner death” in which the subject becomes a *Master of Performance* while remaining a stranger to their own generative agency, and the individual’s own desires are sacrificed to maintain the approval of an idealised or feared authority. Because the second son never dares to “attack” the father’s command with a “No”, he never discovers if the father can survive his aggression. Consequently, the father remains a fragile idol in the son’s mind.

The second son is trapped in a state of compliance, where his “Yes” is not a sign of virtue but a narrative impasse that precludes any possibility of authentic growth. Because he does not admit his resentment

13 Cf. D.W. WINNICOTT, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. The second son cannot act because he is not yet real, being so used to living a lie of apparent compliance.

14 Cf. W.R. BION, *Learning from Experience*, New York, Basic Books, 1962. Bion describes the Alpha Function as the process of transforming raw sensory data and emotional experiences, or *beta elements*, into mental images, or *alpha elements*, suitable for thinking, memory, and dream thought.

15 Cf. A. MILLER, *The Drama of the Gifted Child*, New York, Basic Books, 1997.

and resistance to obey the order, he cannot overcome it. He is trapped in the appearance of goodness, resulting in psychological paralysis, stunting growth. The parable illustrates the danger of confusing the word with the deed. Compliance limits a person's capacity to relate authentically to another. Applied to the context of religion, it may be said that maladaptive faith structures are built on the need to appease an idealised yet potentially punishing divine object.¹⁶ Compliance can also be seen as a form of arrested development when viewed through the lens of infantile and mature religious practices.¹⁷

The First Son's Refusal as a Developmental Threshold in the Self

By contrast, the first son's initial "Οὐ θέλω" / (Ou thelō) or "I will not" is reinterpreted here as a vital developmental threshold in the Self: a "spontaneous gesture" of differentiation that allows the True Self¹⁸ in the son to emerge, representing the necessary strain for a "Yes" to carry the weight of an integrated commitment.¹⁹ However, it must be acknowledged that a True Self is naturally aligned with authority from the outset, and therefore, the initial resistance is not a prerequisite for all virtue. The second son's immediate response suggests a phenomenological profile of premature adaptation. His "Yes" lacks the psychic 'delay' (*hysteron*) necessary to demonstrate that the command

16 Cf. J. MCDARGH, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion: On Faith and the Imaging of God*, New York, University Press of America, 1996.

17 Cf. J.W. JONES, *Contemporary Psychoanalysis and Religion: Transference and Transcendence*, New York, Yale University Press, 1991.

18 D.W. WINNICOTT, "Ego Distortion in Terms of True and False Self" (1960) in *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*, 140-152.

19 Psychoanalyst Neville Symington draws the distinction between primitive religion and mature religion. He discusses the "Inner Act" – a moment of internal choice that breaks a person out of a "reactive" life. He argues that most people live in a state of "blind obedience" or "reactive rebellion", both of which are forms of heteronomy. The *metamelétheis* of the first son can be seen as the "Inner Act". It is the moment the son stops being a "reactor" to the father's command and becomes an "agent" of the father's will. Cf. N. SYMINGTON, *Emotion and the Spirit. Questioning the Claims of Psychoanalysis and Religion*, London, Karnac Books, 1998.

has been psychologically ‘digested’ or metabolised. The first son’s hesitation to give an affirmative, obedient response creates a potential space in which the command can be processed or metabolised. Whereas the second son’s quick acceptance of ‘Yes’ appears inauthentic, the ‘No’ expressed by the first son is the sole factor that causes the delay; this delay (*hysteron*) constitutes the realm where the True Self resides and where a transition from *object relating* to *object usage* can happen as described earlier. It is precisely within this time frame of delay that the son’s initial ‘No’ ceases to be an act of mere defiance against the father’s authority and becomes a *spontaneous gesture*.²⁰ Following Winnicott’s theoretical framework, this spontaneous gesture embodies the purest expression of the first son’s True Self. It represents the fundamental movement – whether physical or emotional – that originates in the infant’s inherent being before the infant develops compliance with external demands. When he says, “I will not”, he openly shames his father in a patriarchal culture by challenging his authority. By refusing, the son “destroys” the father in his subjective world. If the father survives this refusal without retaliating, i.e., remaining a constant, non-punitive figure, he becomes real and objective to the son. It is only after this “attack” that the son can “use” the father’s vineyard. He moves from “object relating” (being a child under a shadow) to “object usage”

20 D.W. Winnicott suggested that each infant possesses a ‘source’ of vitality comprising needs and impulses. When an infant reaches for a toy, cries from genuine hunger, or smiles with internal satisfaction, they make a *spontaneous gesture*. If a ‘good enough’ mother or caregiver recognises and affirms this gesture – such as by giving the toy or responding to the cry – the infant sees it as meaningful. This helps the infant develop a sense of authenticity, forming the foundation of the True Self. However, the spontaneous gesture is fragile and relies on a *holding environment* to endure. If the caregiver fails to respond appropriately and instead projects their own needs or timing onto the infant, an alternative developmental pathway ensues. Repeated failure by the mother to acknowledge the gesture, or the projection of her mood onto the infant, teaches the infant that their *spontaneous self* is either ineffective or potentially damaging to their bond. To ensure their survival, the infant conceals their *True Self* and develops a *False Self* rooted in compliance. They may become excessively ‘good’, overly quiet, or too obedient – effectively assuming a role intended to maintain the caregiver’s satisfaction. Cf. D.W. WINNICOTT, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*.

(becoming a partner in the work). On the other hand, the second son does not experience the father as an external reality but as a projection of his own superego. If he never says “No”, he never gets to discover that the father’s love and the father’s mission are resilient enough to survive his protest of independence. It would keep him forever in a state of narcissistic isolation, where he is interacting with his own fears rather than the real father, and his relationship with the father remains a master-slave dynamic rather than a father-son relationship.²¹

The change of mind in the first son is not a whim; it is a structural realignment. He no longer carries the father’s command as a “foreign body” (introject). Through the metabolism of the psychic “delay”, he has “digested” the father’s desire, making it his own. As the psychoanalyst Heinz Kohut²² argues regarding the internalisation of “self-object” functions, we could postulate that the son, in his change of mind, has internalised the “self-object” functions (of the father in the parable). He no longer needs to be told to go; his own internal structures now drive him to work in the vineyard. Having metabolised his “No,” his labour becomes the expression of a cohesive self.

The first son does not discard his initial aggression; he *sublimates* it. In psychodynamic theory, *sublimation* is the process of channelling primitive impulses (like rebellion or the drive for autonomy) into socially and spiritually productive work.²³ The same psychic energy required to say “I will not” is now utilised to work in the vineyard. Unlike the second son, who falsely agreed to work out of a sense of “should” (compliance),

21 For someone whose self-esteem entirely depends on approval from a feared authority, having to declare a “No” poses a significant risk of ‘narcissistic injury’, the pain of losing favour or being shamed. By submission, the second son avoids the anxiety of fragmentation, but at the cost of his subjective vitality and authenticity. However, pious compliance is structurally brittle as it cannot tolerate the messiness of internal resistance, and it eventually collapses into the very inaction as seen in the parable.

22 Cf. H. KOHUT, *The Analysis of the Self*, New York, International Universities Press, 1971.

23 As Vaillant notes, sublimation is an adaptive mechanism because it allows the subject to satisfy their own need for agency while simultaneously permitting the idea, object (here the father’s vineyard), and attenuated emotion to remain together in overt behaviour. Cf. G.E. VAILLANT, *Adaptation to life*. London, Harvard University Press, 1995, 91-104 (here 97).

the first son eventually goes to work in the vineyard out of a sense of "I am". His labour is fertile because it is fuelled by a true Self that has been tested and found resilient. He no longer sees the father's will as an external law to be obeyed, but as a shared mission to be enacted. Therefore, when he works in the vineyard, he is not "obeying" an order; he is fulfilling his own vocation. The second son remains a subordinate because his "Yes" was an attempt to manage the father's power. The first son, having survived his own "No," no longer views the father's authority as a threat to his existence. He can be said to have "slayed"²⁴ his internal image of the father as a distant, terrifying authority figure, and to have internalised the father's values as his own. The vineyard is no longer "the father's field"; it is "the field where I work".

The Non-Retaliatory Silence of the Father: From a Winnicottian Perspective

In the parable, the father's response to the first son's defiant 'I will not' is a striking *non-retaliatory silence*. The father does not strike back, threaten disinheritance, shame the son or engage in a power struggle even in that strongly patriarchal context. If the father were to demand total submission, he would be participating in a 'somasochistic' psychic structure where the son's agency must be sacrificed to maintain the father's omnipotence. The parable's genius lies in the father's refusal to engage in this power struggle, thereby allowing the son's aggression to be neutralised and transformed into loving and reflective submission. From a psychodynamic perspective, this silence is the 'active ingredient' in the son's maturation. According to Winnicott, a *holding environment* is one that can 'hold' the subject's developmental aggression without retaliating or collapsing. If the father had punished the son immediately, the son would have remained in a state of reactive defiance, focusing on the external threat (the father) rather than his internal feelings. The father's silence 'holds' the son's rebellion; by not retaliating, he compels the son to 'own' his initial refusal and aggression. This silence serves as

²⁴ Cf. H.W. LOEWALD, "The Waning of the Oedipus Complex" in *Papers on Psychoanalysis*, New Haven, Yale University Press, 1980, 384-404.

a mirror – when the son looks at the father, he perceives not a tyrant but a calm, supportive environment where his behaviour is reflected back to him. The father’s silence is the prerequisite for what Winnicott calls *object usage*. Through a Winnicottian lens, we can see that the initial ‘I will not’ is a psychic attack intended to ‘destroy’ the father’s authority. By remaining silent and non-retaliatory, the father ‘survives’ the psychic attack. Once the son realises that his ‘No’ did not destroy the father, the father becomes someone the son can ‘use’ – that is, someone he can relate to as a separate person with a legitimate mission (the vineyard). Obedience here shifts from being a ‘compliant submission to a threat’ to intentional participation with the father’s intent and command. When the father survives, he ceases to be a subjective projection of the son’s anger and becomes a *real*, objective other, allowing the son the possibility of *object use*. This survival allows the son to enter the *potential space* of the Vineyard – not as a slave avoiding punishment, but as an integrated subject who ‘uses’ the father’s mission to express his own vocational agency and commitment.²⁵

The Non-Retaliatory Silence of the Father: From a Bionian Perspective

Using a Bionian perspective, it can be posited that the father functions as the Container (♀) for the first son’s Contained aggression (♂). The first son’s ‘I will not’ is an undigested Beta-element²⁶ – raw,

²⁵ The interested reader may find valuable insights in J. McDargh’s discussion of “protest” against God as a crucial step toward developing a mature, non-infantile faith. See J. MCDARGH, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion*. Achieving a “mature, non-infantile faith” involves moving beyond a “splitting” view where God is seen only as a perfect, all-supplying parental figure. For faith to grow, one must face God’s “otherness” and the reality of suffering. Just as a child “protests” separation or frustration with a primary caregiver to form a separate identity, McDargh argues that “protesting” against an inadequate image of God – such as during tragedy – is a healthy and essential part of spiritual development.

²⁶ Bion likened the mind to a digestive system. For “Truth” to be meaningful, it must go through what he called the Alpha-function, which transforms raw, intense sensory input into manageable thoughts suitable for dreaming and reasoning. If a truth is too intense or overwhelming – such as a child’s realisation of their helplessness or a parent’s hostility – it remains as “Beta-elements” or

impulsive energy. The father’s silence ‘contains’ this energy, not retaliating or shaming the son. Instead, he holds it, detoxifies it, and transforms it into something ‘thinkable’. In that silent space, the son’s mind can perform the *Alpha-function* – the process of turning raw resistance into meaningful action. He metabolises his anger and rebellion into regret, or *metamelétheis*. Without this silence, the son’s mental ‘digestive system’ could have been overwhelmed by fear of punishment, hindering internal growth. In the father’s silence, the son can metabolise the raw ‘H-link’ (Hate/Resistance – the emotional bond of aggression or rejection) into the ‘K-link’ (Knowledge – the painful process of coming to know the truth of an experience rather than just possess facts) and ‘L-link’ (Love – the emotional bond of affection and attraction) through his labour.²⁷

Without the H-link, there is no “friction” to create thought. The first son’s refusal forces him to “contain” the conflict between his own desire and the father’s command. Therefore, the father’s non-retaliatory silence is the ultimate act of respect for the son’s development; it creates the necessary temporal and psychic envelop (*hysteron*) for a defiant son to become an authentically obedient partner. In this quiet space, the son is no longer fighting his father; he is facing himself. This is where the work, the real spiritual labour, begins.

unprocessed psychic lumps giving rise to the formation of a Lie. When the Alpha-function fails, the Lie forms a rigid, artificial framework, “containing” the personality by providing a false sense of certainty that shields against the overwhelming truth. Cf. W.R. BION, *Learning from Experience*; ID. *Attention and Interpretation*, London, Karnac Books, 2007 (1970)

27 In Bionian theory, Beta-elements cannot be used for thinking; they can only be evacuated (the verbal refusal). Cf. W.R. BION, *Learning from Experience*. Bion describes these links as the essential emotional bonds that connect the self to an internal or external object (a parent or an analyst), noting that they can carry either a positive or a negative emotional valence. The transformation of emotional states – including the management of aggression/rejection (H-link) and the development of understanding or the painful process of coming to know the truth of an experience (K-link) – is central to his theories of thinking and the container/contained, which he further develops in subsequent works such as *Elements of Psycho-Analysis* (1963) and *Transformations* (1965). See also A. REINER, W.R. *Bion’s Theories of the Mind. A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2023.

It is here, in this *Vineyard of the Mind*²⁸, that the son ceases fighting the father and begins confronting his own internal objects. The father's silence honours the son's differentiation by enabling him to be alone in the company of the other. In the presence of the father's non-retaliatory silence, the son transitions from *reactive rebellion* to *subjective agency*. Consequently, the ensuing *metamelétheis* is not merely a change of opinion, but a Bionian Alpha-function in gradual progress: the raw, undigested "I will not" (a Beta-element) is held within the psychic container until it can be transformed into an integrated, self-motivated "Yes". Thus, the Greek *hysteron* could be regarded as the linguistic signature of the emergence of the True Self in the son; it marks the moment when the father's command is no longer an external threat to be avoided or fought against but an internal vocation to be fulfilled. Following a Kleinian²⁹ insight, we could also say that, in moving from a paranoid-schizoid position (where the father is perceived as an enemy to be fought) to the depressive position (where the father is a person to be cared for), the son experiences the *regret* inherent in *metamelétheis*. He realises the value of the Vineyard and chooses to repair the relationship through labour.

The *Metamelétheis* as the Transition from Persecutory to Reparative Guilt

By incorporating insights from psychoanalyst Don L. Carveth,³⁰ we can identify the specific psychological "engine" driving the first son's change of heart. The Greek *metamelétheis* – often translated as "regret" or "change of mind" – finds its clinical equivalent in the transition from experiencing *persecutory guilt* to *reparative guilt*. We can break the process down into the following sequence.

²⁸ This phrase can be used in a metaphorical sense to describe the mind as a place for planting, cultivating thoughts, and pruning unproductive ideas, like how a winegrower manages a vineyard.

²⁹ Cf. M. KLEIN, "Notes on Some Schizoid Mechanisms" (1946) in *Envy and Gratitude and Other Works 1946-1963*, New York, Free Press, 1984, 1-24.

³⁰ Cf. D.L. CARVETH, *The Still Small Voice. Psychoanalytic Reflections on Guilt and Conscience*, London, Karnac Books Ltd, 2013, 27-101. Also see D.L. CARVETH, *Guilt. A Contemporary Introduction*, London, Routledge, 2024.

a. *The "I will not" as a break from persecutory guilt.* Initially, the first son's refusal is an act of defiance against what Carveth identifies as the punitive superego. Persecutory guilt is rooted in the punitive superego. It is characterised by the fear of punishment, the dread of disapproval, and a desire to appease a harsh internal judge. In this state, authority is perceived as a persecutory force that demands unquestioned submission through the threat of judgment. If he had obeyed immediately out of fear, he would have been trapped in persecutory guilt – *a self-centred guilt focused on avoiding punishment*. This is the state of the second son, whose "Yes" is a defensive manoeuvre to appease a "loud" internal judge. The second son's immediate "Yes" can be read as a defence against persecutory anxiety. He obeys at least in words, not because he loves the father or the vineyard, but because he cannot tolerate the 'persecutory bite' of a guilty conscience, and this leads to *compliance without commitment*. Because the second son's "Yes" is driven by the need to escape the internal 'prosecutor', it lacks the reparative energy needed to work in the vineyard.

b. *The Silence and the "still small voice" of conscience.* The father's non-retaliatory silence is the crucial intervention that allows the son's "still small voice" of conscience to emerge. Because the father does not become a persecutor (by shouting, shaming or punishing), the son's internal "prosecutor" is deprived of fuel. In the quiet of the *hysteron* (the delay), the son is no longer defending himself against an attack; he is free to look at the father as a "whole object".³¹

c. *Metamelétheis as reparative achievement.* The change of

³¹ Melanie Klein's concept of the *Depressive Position* could be interpreted here as a psychological equivalent of *metamelétheis*. The move to the *Depressive Position* occurs during the delay (*hysteron*), where the son realises the father is a "whole object" whom he has hurt with his "I will not". Before the delay, the son sees the father as either "all good" (compliance) or "all bad" (rebellion), typical of the *Paranoid-Schizoid* position. Cf. M. KLEIN, *Notes on Some Schizoid Mechanisms*, 1-24. The labour in the vineyard is a literal "Reparation" – an attempt to restore the integrity of the beloved object. "Side by side with the destructive impulses in the unconscious mind both of the child and of the adult, there exists a profound urge to make sacrifices, in order to help and to put right loved people who in phantasy have been harmed or destroyed." M. KLEIN, *Love, Guilt and Reparation & Other Works 1921-1945*, New York, Dell Publishing Co., 1977, 311.

heart (*metamelétheis*) is the hallmark of reparative guilt. Unlike the persecutory guilt of the superego, which is self-centred (fear for oneself), the reparative guilt of the conscience is *object-centred*; it is the genuine sorrow felt when the subject realises they have wounded or let down someone they value and love.

d. *The metabolic shift.* The son's resistance (the "I will not") is metabolised into a desire for reparation. He realises that the father's vineyard has been deprived of his contribution.

e. *The act of repair.* His decision to go to the vineyard is therefore a reparative act. He does not go to the vineyard to escape a beating, but to repair the relationship and restore the "greater good" that his initial refusal had diminished. The first son's *metamelétheis* is the victory of the "still small voice" of the conscience over the superego's "loud" demands, proving that the most authentic submission is one that seeks to heal the breach created by the "No".

The 'I will not' of the First Son as an Act of Separation: A Depth Psychological Analysis

Through the lens of Jungian psychology,³² the father figure in the parable represents the Self, the psyche's central organising principle that demands growth. The father's command in the parable to go and work in the vineyard can be seen as the *finality*,³³ the inner drive that pushes the individual toward the difficult work of consciousness, which, for Jung, is the psychological equivalent of *teleology*.

³² Cf. E. NEUMAN, *Depth Psychology and a New Ethic*, E. ROLFE (trans.), Boston, Shambhala Publications Inc. 1969. In this classic work, Eric Neuman, a brilliant disciple of C.G. Jung, proposes a new moral ethic based on psychological wholeness rather than moral perfection, arguing that traditional moral systems are dangerous because they rely heavily on repression. The New Ethic requires persons to acknowledge their capacity for evil. You don't necessarily act on every dark impulse, but you stop pretending they don't exist. When one owns up to the Shadow, there is less need to project it outside. See also E.F. EDINGER, *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*, Maryland, Penguin Books Inc., 1973, 1-56.

³³ Cf. C.G. JUNG, "On Psychic Energy" in *The Collected Works: The Structure and Dynamics of the Psyche*, Vol. 8, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971, paras. 41-45, 58.

The parable of the two sons illustrates a psychological map of the conflict between the Persona (the social mask) and the Individuation Process (the search for wholeness). In this view, the first son, who initially refuses the father but later works in the vineyard, embodies the honesty of the Ego. This Ego has ceased deceiving itself about its darkness. The first son's journey isn't just about moral correction; it signifies psychological differentiation, the emergence of consciousness, and the challenging integration of the Shadow. To understand why the first son's refusal is the most crucial element in the parable, we need to examine the relationship between the son and the father, understood here as the relationship between the Ego (son) and the Self (father). Seen in this light, before the son speaks, he exists in a state of participation mystique.³⁴ This is a state of unconscious identity where the son and the father are psychologically fused. If the first son said 'Yes' like the second son, he would remain contained in the father's psychology, acting as a mere extension of the father's will and authority while possessing no will of one's own. To leave that state of undifferentiated fusion, one needs to make an act of *psychic birth*. His 'I will not' is thus an act of psychic incision. We could say that *one does not know who one is until one knows what one is not*. The 'I will not' is the beginning of the assertion of one's independence and establishment of a boundary. Without this 'I will not', there is no individual to do the work, but just a puppet with no will.

Edward Edinger, in the work *Ego and Archetype*,³⁵ speaks of the state

³⁴ This term was borrowed by Jung from Lévy-Bruhl. In Jung's usage, it signifies a distinctive form of psychological connection with objects, characterised by the subject's inability to clearly differentiate themselves from the object, thereby establishing a direct relationship that equates to partial identity. This identity emanates from an inherent, a priori unity of the subject and the object. Participation mystique represents a remnant of this primordial state. Cf. C.G. JUNG, "Psychological Types", in *The Collected Works*, Vol. 6, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1971, para. 781.

³⁵ Cf. E.F. EDINGER, *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*, 1-56. Edinger suggests that life's goal for the Ego (the son) is to detach from and consciously realign with the Self (the father). Thus, the son's initial 'No' is a crucial act of differentiation prior to authentic realignment with the father's will. He also argues that blind obedience (as seen in the second son) leads to a 'false connection', which is ultimately destined to break down.

of *negative independence*. Edinger uses this term to describe a specific stage of the alienated Ego. When an individual is alienated from the Self, they may adopt a defensive posture to protect their fragile Ego from being overwhelmed or controlled by others. Negative independence is a reactive state in which, rather than being truly autonomous (which would involve a conscious connection to the Self), the individual defines themselves solely through opposition or resistance to external influence. The son rejects the work not because the work is bad, but because it was commanded by the father. The son's refusal represents the phase of alienation or separation – a painful yet necessary movement away from the centre to define and establish individual identity and boundary. He refuses to falsify his genuine internal state to please the father. His 'I will not' is authentic; it admits his laziness, his resentment or even his desire for autonomy, without hiding behind the mask of politeness.

The biblical text then states that the son regretted his decision and went to the vineyard to work. The guilt/remorse he feels after saying 'I will not' reflects the tension of the new Ego. He learns that while he is free to say 'No', his refusal has severed his connection to the source of life (the Self). The decision to return to work in the vineyard is that of a separate entity, choosing to reconnect with the Self as a partner rather than as a slave. He commits a sacred crime of disobedience, and in shattering the illusion of undifferentiated fusion and harmony, he builds a distinct, individuated Self – one that is strong enough to eventually carry the burden of responsibility of work in the vineyard. Thus, his 'I will not' is a declaration of *negative independence*, which is not a mistake but a structural necessity to break the state of unconscious fusion. Having established his independence from his father's will, he is now free to choose the work voluntarily, and this freedom came about because of his refusal to comply in a servile manner. We notice here a movement from reaction (rebellious against the father) to reflected action (aligning with his own deeper purpose). In his perception, the vineyard now changes from a place of servile work to a field of opportunity for participative action. Because the first son admitted his Shadow (unwillingness to comply blindly), he did not repress it. The energy held in that act of defiance was available to be converted into work. As he goes to work in the vineyard, he can be said to bring his whole Self to

the workplace – his *rebellion* and *reflective and genuine submission*. The first son here, by admitting his refusal, remains sufficiently in touch with reality to feel regret and decides to go to work.

As regards the second son, who offers a fake ‘Yes’ of compliance to the father’s command but does not go to work, it may be said that he represents the Persona – the mask of social acceptability³⁶ that hinders authentic contact and relationship with the Self. In this sense, he is like the good child who says ‘Yes’ automatically because his Ego is too weak to withstand the tension of the father’s disapproval. He identifies with a virtue he does not possess. His Shadow³⁷ (the part of him that does not want to work) acts out unconsciously. He does not go to the field because his energy is trapped in the unconscious resistance, which he refused to bring to light, unlike his brother, who had already confronted his Shadow. He can be said to be apparently ‘good’ but not ‘whole’. The second son’s ‘Yes’ in Jungian terms is an *inflation*³⁸ whereby the Ego claims the virtues of the Self without doing the work. He feels obedient because he said the right words, gratifying his need for immediate validation.

Here, the famous maxim attributed to C.G. Jung seems very pertinent: “*I would rather be whole than good*”. The first son chose to be whole rather than be good in his admission of the *Shadow* of rebellion

36 Cf. J.A. SANFORD, *The Kingdom Within: The Inner Meaning of Jesus’s Sayings*, San Francisco, Harper, 1987. Jungian analyst J. A. Sanford was a pioneer in reading the ‘Kingdom of God’ not as a place, but as a state of consciousness (Individuation). He points out that the parables of Jesus act as ‘depth charges’ to break the Persona (the false outer self) and compel an encounter with the *Shadow* (the rejected inner self).

37 The Shadow encompasses all those uncivilised, primitive, or ‘unacceptable’ traits we have hidden from ourselves. Developing the soul involves bringing these traits from the unconscious to the conscious. The Shadow presents a moral challenge that tests the entire Ego-personality, as no one can become aware of it without considerable moral effort. Recognising it requires acknowledging the dark sides of the personality as present and real. Cf. C.G. JUNG, *Aion: Researches into the Phenomenology of the Self. Collected Works* Vol. 9/2, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1979, para. 14.

38 *Inflation* is an unconscious state where the Ego overidentifies with the persona or a powerful archetype (such as the Self, or hero), leading to an exaggerated, unrealistic sense of self-importance or grandiosity.

and the ensuing reflected submission to the father. The first son validates the Jungian maxim that *authenticity precedes sanctity* because one cannot give oneself to a higher purpose, which is the father/the Self, unless one possesses oneself and becomes whole. The movement in his journey follows the sequence: (a) *differentiation*: the Ego says 'I will not' to establish boundaries and a separate existence, (b) *acceptance of the Shadow*, where the Ego is able to tolerate the experience of being perceived as 'bad' or 'rebellious', (c) *metamelétheis/conversion*, where the Ego, now separate and free, recognises that the work of the Self is its true calling, (d) *integration*, where the ensuing 'Yes' of the Ego is not out of duty but out of the experience of wholeness resulting from the Individuation. We can thus postulate that by preferring to be 'whole' (acknowledging his defiance/Shadow) rather than being 'good' (false obedience/Persona), the first son ironically achieves the 'good' that the second son falsely promised.

The second son, who promises to go but does not, can also be seen as a case of *Puer Aeternus* (eternal youth), as described by Marie-Louise von Franz³⁹, a close collaborator of Jung. He can be said to be trapped in a state of permanent adolescence, where he promises great things (the provisional life/*La Vie Provisoire*) but never concretises them (going to work in the vineyard), as he is eternally waiting for the right moment, not committing to anything. The *Puer Aeternus* shies away from anything that ties one down, fearing that a permanent choice will kill one's potential. Von Franz argues that such people often lack a healthy relationship with their Shadow (the darker, aggressive, or instinctual side), which can lead them to rebel and eventually individuate.

Jesus concludes the parable saying, 'tax collectors and prostitutes' (the so-called outcasts of society) will enter the kingdom before the religious leaders. In psychodynamic terms, the 'tax collectors and prostitutes' represent the "Shadow" aspects of society. The "Shadow" figures of the parable – the tax collectors and prostitutes – possess a psychological advantage over the religious leaders because their lack of a socially "perfect" Persona removes the primary barrier to authentic

39 Cf. M.L.VON FRANZ, *The Problem of the Puer Aeternus*, New York, Spring Publications, 1971.

transformation. Unlike the religious leaders who identify with a virtue they do not possess, the “outcasts” do not feel the need to wear a mask for virtue signalling. They are closer to the kingdom because they are grounded in the messy reality of their human condition. Ultimately, the “scandal” of these figures is that their honesty about their resistance makes them “Masters of Presence” rather than “Masters of Performance”,⁴⁰ allowing them to enter the Kingdom through a “Yes” that has been tested by the fire of their own autonomy. The parable suggests that God prefers an honest struggle (even one that begins with defiance) to a polite yet hypocritical lie. The second son (representing the religious leaders) suffers from *inflation*, where the Ego overidentifies with a powerful archetype of “goodness” without doing the actual work. This creates a “False Self” structure that is psychologically hollow and prevents the internal struggle necessary for genuine regret.

The Paradox of Religious Obedience: Inner Resistance as a Threshold for Authentic Submission

The “No” of the first son, when viewed through a psycho-spiritual lens and applied to the context of religious obedience, is not a failure of character but a necessary stage in the transition from infantile compliance to mature religious obedience.⁴¹ Authentic obedience is a total act of the person – involving the mind, heart, and will – that often requires the ‘slow death’ of the Ego for the emergence of a True Self. An immediate and unreflective “Yes” can be a sign of psychological immaturity rather than spiritual virtue. This is not to suggest that immediate, sincere agreement is inherently unhealthy or immature because, as we said earlier, a True Self that is naturally aligned with the father’s will from the start would find obedience natural. If a religious person obeys to please a superior, obtain favours, or avoid punishment, they are practising infantile obedience based on passive compliance.

40 Cf. A. MILLER, *The Drama of the Gifted Child*.

41 Although there are differences in the psychological pressures experienced in filial obedience as seen in the parable and in the vowed obedience in consecrated life, the shift from infantile compliance to a mature, ‘fully human act’ of the will seems to offer similarities.

Obedying as a mere passive submission to discipline does not mirror the redemptive obedience of Christ. A mature act of obedience must be a “fully human act” originating from a rational and free disposition. The first son’s initial “No” creates the necessary distance from “childish compliance”, allowing him to eventually move into a mature practice involving freewill and reasoned judgment. The religious must let go of the “dream” of their own perfection and accept being “the bad son” for a moment to become a whole person. This is what Ann Belford Ulanov⁴² calls “finding space” – creating the psychic potential space in which an order from the superior is no longer an external imposition but an internal choice. Maturity requires the courage to be “real” before being “good.” The first son’s honesty about his resistance was more spiritually fertile than the second son’s deceptive respect.

Mature obedience is based on the belief that God desires obedience to legitimate authority. Without this faith – that God communicates through those in authority – it becomes nearly impossible to recognise divine will in challenging commands. When a directive conflicts with a religious’ wishes, they are called to try to accept the superior’s judgment as honestly as possible. The delay of the first son (hysteron) exemplifies this mental effort to shift from personal desire to genuine conformity of motives and intentions. Intellectual obedience to the order of the superior does not mean the absence of disagreement with the order; it is the effort to see the wisdom in a superior’s decision even when that decision appears unwise or imprudent. Trying to see the superior’s point of view protects the intellectual integrity of the religious by preventing them from clinging tenaciously to their own limited and perhaps egoistic views. While superiors are fallible and cannot directly access God’s absolute will, their directives enjoy an ontological rank as representatives of divine authority.⁴³

Mature obedience is far removed from docile acceptance; it is a generous spontaneity that responds to God’s invitation amid daily

42 Cf. A.B. ULANOV, *Finding Space: Winnicott, God, and Psychic Reality*. Westminster, John Knox Press, 2001.

43 Cf. B. SEBASTIAN, “Living the Vow of Religious Obedience Seen Through a Psycho-spiritual Lens” in *Sanyasa Journal of Consecrated Life*, 11:1 (2016) 41-54.

events. By navigating his resistance and choosing to obey with love and humility, the religious individual attains internal freedom. Obedience doesn't diminish freedom; instead, it detaches the 'ego, arrogance, and pride' that diminish a person's humanity and authenticity. In the growth process of the first son, the initial “No” isn't a fixed response; its potential to evolve into a “Yes” greatly depends on the psychological background from which it originates. Certain personality styles create a “refusal of metabolism,” making the transition from resistance to reflective submission particularly arduous. We shall look at some of these personality styles below:

The Passive-Aggressive “No”: The Hidden Refusal

The most deceptive form of resistance in a religious obedience is the passive-aggressive style. Unlike the first son's overt and honest *ou thelō* (“I will not”), the passive-aggressive religious may offer a second-son-like verbal compliance while harbouring a first-son-like resentment. This style avoids the “Vineyard of the Mind” entirely. By agreeing with a smile but procrastinating or “forgetting” the directive, the individual bypasses the internal struggle necessary for *metamelétheis* or regret. This can create a ‘vicious cycle of mistrust’ between the subject and the authority. Because the ‘I will not’ is never brought into the light of the ‘Holding Environment’ of informed reflection and judgment, it cannot be detoxified or metabolised into a free act of the will.

The Narcissistic “No”: The Defence of the Ego

For the narcissistic personality, any directive from a superior is perceived as a ‘privation of a good’ or an ‘attack on the integrity of the self’. Here, the “No” is harder to transform or metabolise because it is tied to a fragile Ego that *equates submission with annihilation*. If the individual perceives the superior as a rival rather than as a representative of God's authority at an ontological order, the “No” remains static and defensive. Transformation requires the individual to move toward humility and love, recognising that the sacrifice of the Ego is the biggest sacrifice a person can make. Without a faith-based trust in

the ‘ontological rank’ of the superior, the narcissistic ‘No’ never matures into a collaborative “Yes”.

The Obsessive-Compulsive “No”: The Trap of Certitude

Resistance to obedience often arises when a religious is apparently certain that the superior’s directive is clearly wrong, unwise, and imprudent. For the obsessive personality, the “No” is locked in a battle of intellectual integrity. The individual clings tenaciously to their own limited view, making it impossible to conform their own will to the thought of Christ expressed through the religious superior. The “No” here can only be transformed through the honest effort of *intellectual obedience*. The subject must use the ‘delay’ to actively seek the wisdom in the superior’s command, trusting that the ‘greater good’ is served through the act of submission, even when the directive appears imperfect.⁴⁴

Based on our analysis earlier, it may be argued that the first son’s “No” was healthy because it was honest and permeable. He allowed the father’s non-retaliatory silence to penetrate his resistance and help him reflect. A *healthy* “No” is a threshold; it is a sign of a differentiated Self that is preparing to make a total gift of the will. On the other hand, an immature “No” (rooted in passive-aggression or narcissism, etc.) is a wall; it seeks to protect the Ego from the ‘painful sacrifice’ of itself. Ultimately, the transformation of the “No” into an authentic “Yes” is a work of grace that requires the subject to assume that the superior acts in good faith. When the “No” is brought into a relationship of reciprocal trust, it becomes the substance that enables deeper, more resilient, and truly adult consecrated obedience.

Implications for consecrated life and formation

The primary implication is the need to reframe “resistance” or “doubt” among candidates as a sign of potential vitality rather than a

⁴⁴ Cf. B. SEBASTIAN, “Living the Vow of Religious Obedience Seen Through a Psycho-spiritual Lens”.

lack of religious vocation.⁴⁵ Formation programs that prize immediate, unquestioning obedience in the candidates run the risk of cultivating the “Second Son” pathologies – False Self structures that appear holy but are psychologically hollow. Formators must be wary of “perfect” candidates who never say “No,” as they may lack the differentiated Ego necessary to sustain a lifelong commitment. When a subject expresses resistance, it should be viewed as a “spontaneous gesture”⁴⁶ and an attempt to find a “True Self” grounding for their obedience. The task of the formator is to allow the “No” to be spoken so that it can eventually be metabolised. A formator operating under the “second son” paradigm reacts to the “No” as a threat to the authority, essentially reflecting the aggression back to the candidate. This would result in an alpha-function reversal, in which the subject’s internal world becomes even more defensive and fragmented.

The father in the parable sets an example of “non-retaliatory authority” by accepting the son’s refusal, enduring the discomfort of rejection, and remaining silent to defuse the aggression. He becomes a holding, surviving presence that creates space for the other to become themselves in God. For a candidate to move from *object relating* to *object usage*, the formator must be able to “survive” the candidate’s aggression and occasional defiance. When faced with a subject’s struggle or refusal, the formator’s first duty is often *containment*.⁴⁷ By not reacting with immediate discipline, shaming, administrative pressure, or emotional withdrawal, the formator provides the Winnicottian “holding

⁴⁵ There are numerous historical examples of saints who struggled with the “I will not”. For instance, St. Augustine had a prolonged struggle of “I will not” of intellectual and libidinal rebellion (“Lord make me chaste, but not yet”). Psychodynamically, this was his grandiose self, protecting its autonomy against the impingement of his mother’s faith. St. Ambrose can be said to have served as the Bionian Container in not arguing with Augustine’s “I will not”. He provided an intellectual and spiritual space where Augustine’s “Beta-elements” (his chaotic desires and intellectual struggles) could be held and metabolised into “Alpha-elements” (conversion and theological insights). He moved from the fragmentation of “many loves” to a cohesive self, centred on love of God.

⁴⁶ Cf. W.W. WINNICOTT, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*.

⁴⁷ Cf. W.R. BION, *Learning from Experience*.

environment” where the candidate can face their own internal objects. By “containing” the doubts and objections of the subject without retaliating, the authority allows space for the subject to discover a “Yes” that is authentically theirs. Every time a formator “over-explains” or “forces” a “Yes,” they impinge upon the subject’s psychic space. True consecrated obedience requires creating a *potential space*⁴⁸ in which the subject can discover their mission for themselves.

Formation should aim to facilitate the internalisation of vocational values. This means that the individual should not merely obey orders but also find reasons for their obedience after necessary internal resistance. This is only achievable if the individual has been given the time envelop (*hysteron*) to process their resistance. A religious community inspired by the “First Son” model is one in which work is motivated by a combination of desire and genuine discernment. When someone works in the “vineyard” after facing hardship, their efforts become stronger, more inventive, and true, as they are a “Yes” that has been tested and proven through trials.

The *blueprint* for adult consecrated obedience, as derived from this psychodynamic reading of the parable, rests on the following three pillars: (a) *The necessity of conflict* – mature obedience is a “second stage” phenomenon. It is the “Yes” found on the other side of a metabolised “No.” It acknowledges that resistance is often the “spontaneous gesture” of a soul seeking to be real before being compliant. (b) *The non-retaliatory environment* - religious authority fulfils its mission only when it provides a “holding environment”. By “containing” the subject’s resistance without punishment, authority allows for the internalisation of vocational values. (c) *Sublimated vocation*: The final entry into the vineyard is an act of *sublimation*. The energy of the differentiated Self is channelled into the mission, resulting in a collaborative and adaptive coping style where the religious subject acts as a co-creator and partner rather than a passive and resentful instrument.

Ultimately, the first son exemplifies religious maturity because

⁴⁸ Cf. W.W. WINNICOTT, “The Location of Cultural Experience”, in *Playing and Reality*, 95-103.

he brings his whole Self to the vineyard – including his resistance, his struggle, and his eventual choice. His final “Yes” is resilient because it has endured the “destruction” of the father’s command and the crucible of psychic delay. In the economy of the Kingdom, the vineyard is only truly cultivated by those who have dared to be separate, for only a separate Self can genuinely give itself away. The “scandal” of the first son is thus transformed into the sanctity of the integrated Self, offering us a model of obedience that is as psychologically strong as it is spiritually profound.

Conclusion

The parable of the two sons, when viewed through the psychodynamic lens, reveals that the “scandal” of the first son is, in fact, the blueprint for authentic religious maturity. The narrative arc from *ou thelō* (“I will not”) to *metamelétheis* (“having changed his mind”) demonstrates that a “Yes” which has not been tested by the capacity for a “No” remains fragile, lacking in authenticity. The “first son” model proves that authentic, generative labour in the vineyard is only possible for a Self that has first successfully negotiated the “scandal” of its own autonomy with an initial refusal, for only a separate Self can genuinely give itself away in intersubjective partnership. The “gap” of time between his refusal and his eventual arrival in the vineyard is the most sacred part of the story. In this quiet space, he is not forced or shamed by his father; instead, he is allowed the freedom to struggle with his own choices. This allows his eventual “yes” to be a deeply personal conviction rather than a forced apology. It proves that the most resilient commitment comes from those who have faced their own Shadow of resistance and, with a free and integrated heart, have chosen to step into the vineyard.

The second son demonstrates that immediate obedience without internal conflict often indicates a false self-system. A quick “Yes” that skips the Ego’s processing acts as a defensive retreat – a “pseudo-Yes” that shields the person from authority but results in a barren soul. This form of obedience is precarious; it hides a hollow inner life that lacks the real energy needed for the long-term commitment

because it has never been “owned” by the subject. The second son’s failure to enter the vineyard is not a moral lapse; it is the inevitable outcome of a psyche that has traded *integrity* for *approval*. Ultimately, the first son teaches us that adult consecrated obedience is an act of intersubjective partnership. It requires a superior who can “contain” the subject’s struggle, like the father in the parable, offering a holding environment, and a subject who can metabolise their own resistance. In the end, it is the son who wrestled with the “No” who finally enters the vineyard with a “Yes” that is resilient, integrated, and truly free. The “Scandal of the First Son” is thus the triumph of grace over compliance – offering a radical blueprint for consecrated obedience that prioritises psychological integrity over performative compliance.

Babu SEBASTIAN, CMF

Pontificio Istituto di Teologia della Vita Consacrata

SOMMARIO

Questo articolo esplora l’“architettura psichica” della parabola dei due figli attraverso una lente psicodinamica, reinterpretando il “No” del primo figlio come un passo necessario verso la maturità, anziché un fallimento morale. Rifiutando, egli crea un “vuoto” interiore vitale che gli permette di “digerire” la sua resistenza e passare da uno stato reattivo a una reale capacità di agire. Il suo successivo impegno lavorativo riflette un Sé integrato che sceglie liberamente la propria vocazione. Al contrario, l’immediato “Sì” del secondo figlio rivela un “Falso Sé” difensivo. La fretta di acconsentire evita la tensione interiore ma provoca un “cortocircuito psichico” in cui le parole non si traducono mai in azione. Il “silenzio non ritorsivo” del padre funge da ambiente di contenimento, facilitando la crescita e permettendo al figlio di affrontare la sua lotta interiore senza timore di punizioni. Per la formazione religiosa, ciò suggerisce che una resistenza onesta segnala una potenziale vitalità più che una mancanza di vocazione. Il vero impegno richiede la capacità di dire “No”, assicurando che il “Sì” finale sia un atto libero e resiliente del cuore.

ABSTRACT

This paper examines the “psychic architecture” of the Parable of the Two Sons from a psychodynamic perspective. It reinterprets the first son’s “No” as a crucial step toward maturity rather than a moral failure. By refusing, he establishes a necessary internal “gap” that enables him to process his resistance and transition from reactive behaviour to authentic agency. His eventual work signifies an integrated Self that willingly chooses its path. In contrast, the second son’s immediate “Yes” indicates a defensive “False Self”. Quickly agreeing avoids inner conflict but leads to a “psychic short-circuit” where words don’t translate into actions. The father’s “non-retaliatory silence” functions as a *holding environment*, supporting this development by allowing the son to confront his internal struggles without fear of punishment. This analysis suggests that in religious formation, honest resistance may indicate vitality rather than a lack of vocation. Genuine commitment involves the ability to say “No”, ensuring that the “Yes” is a free, resilient act of the heart.

Teologia dei sessi¹

Alcune premesse indispensabili a partire dalla riflessione di von Balthasar e Adrienne von Speyr

Introduzione

Questo nostro articolo vuole offrire alcune coordinate indispensabili per una teologia dei sessi, premesse senza le quali la riflessione di von Balthasar, l'autore cattolico che più di ogni altro ha riflettuto sul significato teologico della differenza sessuale, risulterebbe incomprensibile. Certamente von Balthasar non è l'unico ad aver sviluppato un pensiero teologico del maschile e del femminile: Pàvel Evdokimov, Karl Barth, Erich Przywara, Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich sono alcuni, tra i suoi contemporanei, dei maggiori esponenti di questa riflessione, ma al teologo di Basilea va il merito di aver fondato tutta la riflessione antropologica su una cristologia trinitaria il cui movimento d'amore donativo e ricettivo fonda e si riflette in ogni differenza creaturale, in particolare in quella sessuale dell'uomo e della donna.

La novità del pensiero teologico di von Balthasar sulla differenza sessuale è così dirompente da suscitare, allora come oggi, grandi reazioni di approvazione e di critica². La Chiesa, nel suo esercizio magisteriale, ha scelto di assumere alcune intuizioni³, restando aperta all'ascolto di chi ne critica aspramente l'impostazione,⁴ in particolare circa

¹ Viene qui pubblicato, per gentile concessione, l'articolo comparso in *Rivista teologica di Lugano*, 30 (2025) 2, 434–454.

² Circa il dibattito critico sul maschile e il femminile in Balthasar cf. R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Eupress FTL, Lugano, 2007, 43–102.

³ Ci riferiamo al principio mariano e petrino cf. GIOVANNI PAOLO II, *Mulieris dignitatem, lettera apostolica* (15.08.1988), in *AAS* 80/13 (1988), 27. I testi del Magistero sono presi dal sito internet del Vaticano.

⁴ Cf. L. VANTINI – L. CASTIGLIONI – L. POCHER, «*Smaschilizzare la Chiesa*»: *confronto critico sui «principi» di H.U. von Balthasar*, Paoline, Milano, 2024;

l'accesso al ministero ordinato da riservarsi soltanto agli uomini⁵.

In questa riflessione, favoriti da alcuni tra gli studi più accurati sulla differenza sessuale nella teologia di von Balthasar⁶, ci proponiamo, nella prima parte, di riproporre alcuni presupposti teologici della riflessione balthasariana sui sessi. Ci sembra urgente, in questo tempo della storia della Chiesa, recuperare quegli elementi teologici senza i quali ogni riflessione che coinvolge la nostra identità sessuata o viene giudicata a priori come patriarcale o femminista, oppure resta essenzialmente un ragionamento psicologico, sociale o morale, ma certamente non teologico.

La seconda parte dell'articolo ci vedrà impegnati ad approfondire alcune analogie/catalogie, proprie del teologo svizzero, tra la differenza trinitaria e quella sessuale, che riteniamo essere il centro nevralgico del suo pensiero.

J. B. WELLS et al., *Donne e ministeri nella Chiesa sinodale: Un dialogo aperto*, Paoline, Milano, 2024.

⁵ Non sarà inutile ricordare la dichiarazione definitiva fatta dal Magistero: «la Chiesa non ha in alcun modo la facoltà di conferire alle donne l'ordinazione sacerdotale e che questa sentenza deve essere tenuta in modo definitivo da tutti i fedeli della Chiesa». GIOVANNI PAOLO II, *Ordinatio sacerdotalis* (22.05.1994), in AAS 86/7 (1994), n. 4. Circa la definitività di tale dichiarazione la nota dottrinale della Congregazione per la dottrina della fede, a scanso di equivoci, afferma: «Per quanto concerne il più recente insegnamento circa la dottrina sulla ordinazione sacerdotale da riservarsi soltanto agli uomini, si deve osservare un processo simile. Il Sommo Pontefice, pur non volendo procedere fino a una definizione dogmatica, ha inteso riaffermare, comunque, che tale dottrina è da ritenersi in modo definitivo, in quanto, fondata sulla Parola di Dio scritta, costantemente conservata e applicata nella Tradizione della Chiesa, è stata proposta infallibilmente dal magistero ordinario e universale. Nulla toglie che, come l'esempio precedente può dimostrare, nel futuro la coscienza della Chiesa possa progredire fino a definire tale dottrina da credersi come divinamente rivelata». CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Nota dottrinale illustrativa della formula conclusiva della Professio fidei* (29.06.1998), in AAS 90 (1998) 7, n.8-9. Il pensiero di Balthasar, su questo argomento, è espresso in forma sintetica e puntuale in H. U. VON BALTHASAR, *Pensieri sul sacerdozio femminile*, in *Communio* 150 (1996), 17–24.

⁶ Tra gli altri C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile: problemi e prospettive nella rilettura di von Balthasar e P. Evdokimov*, Città Nuova, Roma, 1991; R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*.

1. Una teologia in relazione: von Balthasar e Adrienne von Speyr

Una premessa è doverosa prima di proseguire. La riflessione teologica sui sessi non è stata elaborata a tavolino, ma è il frutto di un incontro tra un uomo, von Balthasar, e una donna, Adrienne von Speyr: le loro opere, «non sono divisibili, né psicologicamente, né filologicamente, sono le due metà di un tutto, che come centro ha un solo fondamento»⁷.

Adrienne, quando conosce Hans Urs, è già un medico, ha perso il marito già vedovo con due figli, è risposata ed è protestante⁸. Si trova in ospedale ricoverata a causa di un grave infarto, chiede di conoscere il cappellano degli studenti e così i due si incontrano. Adrienne si converte al cattolicesimo e con il battesimo riceve abbondanti grazie di visioni, carismi di guarigione, la stigmatizzazione e la partecipazione, nei giorni della passione, alle sofferenze di Cristo.

I fenomeni mistici vissuti da Adrienne sono assistiti da von Balthasar che ne stenografa con frequenza i colloqui, che assumono forme diverse, inclusi commenti ad alcuni testi della Scrittura. Tra questi testi troviamo precisamente la *Theologie der Geschlechter* tradotta recentemente in spagnolo⁹, che raccoglie i dettati tra l'8 dicembre 1946 e la metà di gennaio 1947.

Questa breve premessa ci basti a comprendere come la teologia

7 H. U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Jaca Book, Milano, 1983, 44. Ormai imprescindibile sul tema A. BIROT, *La mistica dell'Amore: con Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*, vol. I–III, EDB, Bologna, 2024.

8 Un breve profilo biografico in E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, Paoline, Milano, 1991, 110–119. L'influenza teologica reciproca è stata approfondita in J. G. ROTEN, *Le due metà della luna. Le dimensioni antropologiche-mariane nella comune missione di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar*, in K. LEHMANN – W. KASPER (Edd.), *Hans Urs von Balthasar: figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991.

9 Cf. A. VON SPEYR, *Teología de los sexos*, Ediciones San Juan - Community of Saint John, eBook, 2021 [titolo originale: *Theologie der Geschlechter*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1969]. Un approfondimento sul tema anche nella tesi di dottorato di Valenzuela che presenta l'insegnamento di Adrienne von Speyr e Hans Urs von Balthasar sulla profondità e consistenza divina dell'amore che si esprime e si realizza nella differenza e reciprocità dell'uomo e della donna. Cf. R. A. VALENZUELA, *Hombre y mujer en Cristo*, formato digitale a cura della Comunità San Giovanni, 2021.

di von Balthasar sia segnata fin dall'inizio dal dono dell'incontro con la differenza sessuale di una donna, medico, moglie, madre e mistica. Ogni vissuto biografico incide un'eco spirituale nella vita e non esiste dato biologico o esistenziale che non abbia primariamente un significato teologico nella vita degli uomini e delle donne.

2. Perché una teologia dei sessi?

Sembrerà una domanda banale, ma non lo è. Essere stati creati come maschi e femmine è un dato legato esclusivamente all'aspetto riproduttivo, e quindi del tutto simile ed equiparabile alla sfera animale, oppure ha un significato teologico che rimanda e proviene da qualcun altro? Il nostro essere stati creati maschi e femmine risponde esclusivamente alle esigenze della specie oppure, oltre e dentro quest'evidenza, esprime qualcosa del mistero di Dio che così ci ha pensato? Se così non fosse, se la realtà tutta, se la differenza sessuale non avesse una qualche trasparenza teologica, allora il legame tra la natura e la grazia sarebbe definitivamente dichiarato inesistente. Ma se le cose stessero così, se Dio non ci avesse creati maschio e femmina per partecipare della sua stessa *imago Dei*, allora «Cristo non potrebbe rifarsi al rapporto tra i due sessi per presentare il mistero di Sé nei confronti della Chiesa, né corrispondentemente dare al sacramento del matrimonio il potere e la possibilità reale di simboleggiare questo rapporto nella relazione corporale»¹⁰.

Il significato teologico della differenza sessuale non è l'invenzione di qualche teologo, ma è quanto la rivelazione ci consegna. L'Antico e il Nuovo Testamento insieme esprimono una struttura nuziale¹¹. È a partire da questo dato ricevuto che possiamo riflettere teologicamente – atto che include la preghiera – per ricevere le ispirazioni che ci permettano di gustare ancora meglio questo mistero che portiamo inciso nei nostri corpi.

¹⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Jaca Book, Milano, 2017, 92 [titolo originale: *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1977].

¹¹ Cf. M. IMPERATORI, *Abolizione o redenzione del corpo sessuato? Verso una strutturazione nuziale della Rivelazione cristiana*, Il pozzo di Giacobbe, Napoli, 2017.

3. Analogia

Il primo presupposto, legato al linguaggio, senza il quale è impossibile ogni discorso teologico, in particolare quello riguardo ai sessi, è la conoscenza dell'analogia quale strumento logico offertoci dal Creatore al fine di poter ri-conoscere Lui nella Sua creazione. Già nell'Antico Testamento troviamo alcuni passi che dichiarano questa possibilità: «i cieli narrano la gloria di Dio e il firmamento annunzia l'opera delle sue mani» (Sal 19,2). L'autore del libro della Sapienza, in modo esplicito, afferma che «dalla grandezza e bellezza delle creature per analogia si contempla il loro autore» (Sap 13,5). Nel Nuovo Testamento Paolo esprime, allo stesso modo del libro della Sapienza, come Dio si manifesti nella creazione così che «le sue perfezioni invisibili, ossia la sua eterna potenza e divinità, vengono contemplate e comprese dalla creazione del mondo attraverso le opere da lui compiute» (Rm 1,20).

Questo non significa che la conoscenza di Dio è riducibile alla nostra capacità intellettuale; infatti, sia il testo della Sapienza che il passo della lettera ai Romani rimproverano quegli uomini che nonostante la possibilità di conoscere Dio attraverso la creazione non lo hanno riconosciuto o hanno elevato a loro idoli le creature stesse.

In questo discorso sulla possibilità di conoscere Dio sono sempre da evitare le due tendenze condannate dal Concilio Ecumenico Vaticano I: fideismo e razionalismo.

Quando la ragione, illuminata dalla fede, cerca con zelo, pietà e moderazione, per il dono di Dio arriva a una certa conoscenza molto feconda dei misteri, sia grazie all'analogia con ciò che conosce naturalmente, sia per il nesso degli stessi misteri fra loro e con il fine ultimo dell'uomo. Mai, però, essa è resa capace di penetrarli come le verità che formano il suo oggetto proprio¹².

12 CONCILIO ECUMENICO VATICANO I, *Dei Filius, costituzione dogmatica* (24.04.1870), in H. DENZINGER (Ed.), *Enchiridion symbolorum*, Dehoniane, Bologna, 37 ed., 1996, 3016.

Fides et ratio sono come due ali¹³, l'una è a servizio dell'altra: la ragione è una condizione della fede che le impedisce di rivolgersi a Dio come a un assurdo incomprensibile garantendo la libertà e la responsabilità dell'atto di fede, mentre la fede preserva la ragione dalla pretesa idolatrica di comprendere il luminoso mistero di Dio.

L'analogia¹⁴, che etimologicamente può significare sia un "discorso di relazione tra" (*ἀνα-λογία*) sia un "discorso circa la derivazione da" (*ἄνω-λογία*)¹⁵, è una forma di linguaggio che utilizziamo tutti i giorni quando esprimiamo una relazione tra cose o persone, relazione che esprime sia uguaglianza sia differenza tra due o più termini correlati. Esistono due forme di analogia, una di attribuzione (o proporzione) e l'altra di proporzionalità. L'analogia di attribuzione «si ha quando il termine in questione compete propriamente a varie realtà, sebbene a ognuna di esse in modo diverso»¹⁶. Un esempio è l'utilizzo dell'aggettivo "bello" per tutto ciò che ha a che vedere con la bellezza. Si dice che un essere umano, un animale, un ambiente, Dio è bello. Questa analogia si chiama di attribuzione perché il termine analogato è attribuito a differenti realtà e di proporzione perché lo stesso è significato in modo proporzionale alla realtà in questione.

Già dall'esempio si comprende come l'analogia di attribuzione corra il rischio di ridurre su uno stesso piano il discorso sull'uomo, le cose e Dio. Dio e le creature non possono essere mai equiparate in modo univoco, ma nemmeno in modo del tutto equivoco, pena l'impossibilità di qualsiasi discorso su Dio:

nessun nome si attribuisce in senso univoco a Dio e alle creature. Ma neanche in senso del tutto equivoco, come alcuni hanno affermato. Perché in tal modo niente si potrebbe conoscere o dimostrare intorno a Dio partendo dalle creature; ma si cadrebbe continuamente nel

13 Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, lettera enciclica (14.09.1998), 1.

14 Per una presentazione chiara e sintetica circa la questione dell'analogia rimandiamo L. F. LADARIA FERRER, *Il Dio vivo e vero: il mistero della Trinità*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2012, 484–517 [titolo originale: *El Dios vivo y verdadero. El misterio de la Trinidad*, Secretariado Trinitario, Salamanca, 1998].

15 Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 86.

16 L. F. LADARIA FERRER, *Il Dio vivo e vero: il mistero della Trinità*, 498.

sofisma chiamato “equivocazione”. E ciò sarebbe in contrasto sia con i filosofi, i quali dimostrano molte cose su Dio, sia con l’Apostolo, il quale dice: “le perfezioni invisibili di Dio, comprendendosi dalle cose fatte, si rendono visibili”¹⁷.

Senza la possibilità di utilizzare il discorso analogico non potremmo nemmeno parlare di Dio e quindi compiere alcuna riflessione teologica perché «noi non possiamo parlare di Dio se non partendo dalle creature [...e ndr.] qualunque termine si dica di Dio e delle creature, si dice per il rapporto che le creature hanno con Dio, come a principio o causa, nella quale preesistono in modo eccellente tutte le perfezioni delle cose»¹⁸.

In teologia l’analogia permette di parlare di Dio e di conoscerlo tramite quanto lui stesso ha creato. Ogni creatura vivente porta in sé qualcosa del mistero dal quale proviene e tutto può diventare, com’era per Francesco d’Assisi, «una scala per salire ad afferrare Colui che è tutto desiderabile»¹⁹.

L’analogia di proporzionalità è forse quella che meglio si addice alla relazione tra Dio e le sue creature perché in questa forma analogica «non si constata una relazione reciproca tra due cose, ma la somiglianza di una relazione con l’altra»²⁰. Non troviamo esempio migliore dell’analogia che Paolo compie tra la relazione Cristo-Chiesa e quella tra marito-moglie (cf. Ef 5,21-33).

L’analogia è posta non fra le persone singolarmente prese come se lo sposo fosse il segno di Cristo e la sposa della Chiesa, ma fra le persone in quanto poste dentro ad una relazione. [Se dico: 12:3=8:2, non intendo dire che 12=8 e 3=2, ma istituisco un’uguaglianza fra un rapporto e non fra i termini che entrano nel rapporto. Ugualmente se dico (cf. Ef 5): Cristo-Chiesa=Sposo-sposa, non si deve intendere Cristo=sposo/Chiesa=sposa, ma si deve intendere che il rapporto

17 TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Pars*, tradotto da Tito Sante Centi et al., Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 2014 q. 13 a. 5 co.

18 TOMMASO D’AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Pars* q. 13 a. 5 co.

19 BONAVENTURA, *Leggenda maggiore* 9, 1; FF 1162

20 L. F. LADARIA FERRER, *Il Dio vivo e vero: il mistero della Trinità*, 501.

che vige fra Cristo e la Chiesa si esprime sacramentalmente nel rapporto fra lo sposo e la sposa]²¹.

L'analogia di proporzionalità non riguarda una relazione reciproca tra due soggetti, ma la somiglianza di una relazione con un'altra.

Senza la conoscenza e padronanza dell'analogia di proporzionalità ogni discorso che voglia dirsi teologico sulla differenza sessuale in relazione all'Unitrino, del quale l'uomo e la donna sono immagine e somiglianza, viene giudicato fuorviante o patriarcale o femminista. E lo sarebbe se l'analogia utilizzata fosse quella di attribuzione per la quale l'uomo sarebbe analogato al Padre o al Figlio e la donna alla Chiesa o a Maria o allo Spirito Santo.

Quanto von Balthasar e von Speyr hanno elaborato nella loro teologia dei sessi è un tentativo di «leggere in simmetria il dato della comunione intratrinitaria con quello della comunione interumana così come si esprime in modo particolare nella relazione uomo-donna»²².

Già Tommaso riconosceva che «negli uomini le stesse distinzioni naturali mostrano la perfezione della natura e la sapienza di Dio, che dispone con ordine tutte le cose»²³ e per questo «la conoscenza delle divine persone è necessaria per una giusta comprensione delle cose create»²⁴. Mettendo a frutto queste considerazioni, il teologo di Basilea ritiene che l'unità di differenza e fecondità fra l'uomo e la donna sia l'analogia più apprezzabile della Trinità nell'ente creato.

La proposta di von Balthasar e von Speyr è certamente limitata e migliorabile, ma l'ignoranza teologica del loro ragionare porta a interpretazioni erronee e fuorvianti, come quando si afferma che «la realtà previa al maschile e al femminile è la filiazione divina, mentre Balthasar inclina ad attribuire tale dimensione prettamente creaturale alla sola femminilità in quanto responsorialità, creando così un

21 C. CAFFARRA, *Il matrimonio come vocazione. Giornata diocesana della famiglia, Ferrara 26 maggio 2002*, in <http://www.caffarra.it/famigl02.php> (Consultato: 20 agosto 2024).

22 C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 84.

23 TOMMASO, *Summa contra gentiles*, IV, 87.

24 TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae, Prima Pars* q. 32, a 1 ad 3.

corto circuito»²⁵. A parte il fatto che non esiste filiazione divina previa al maschile e al femminile, a meno che non si stia postulando un essere androgino; ma qui l'errore è l'ignoranza dell'analogia di proporzionalità che von Balthasar utilizza frequentemente senza attribuire in modo esclusivo la femminilità all'uomo o alla donna, ma alla relazione della creatura rispetto al Creatore, come anche a quella del Figlio rispetto al Padre. Ne riporto un passo estremamente eloquente:

Poiché Eva fu fatta da Adamo, Adamo l'aveva in sé senza saperlo. Certo, Dio l'ha creata, ha soffiato il proprio respiro su di lei. Ma Dio ha preso la materia da modellare dalla carne viva, già riempita dallo Spirito, di Adamo. Qualcosa di femminile era già in lui, ed egli lo riconosce quando Dio gli conduce la donna. L'elemento femminile rappresenta la creatura di fronte al Creatore. E il Creatore rende l'uomo capace di comportarsi come creatore nei confronti di questo grembo creaturale. Ma la donna è stata presa dall'uomo; la sostanza, con la quale è stata formata, è maschile. Ella conosce l'uomo dalle origini. Nei confronti di Dio ella è femminile insieme all'uomo, ma ha in comune con lui anche la forza attiva di rispondere. Ella può donare a lui il bimbo completamente formato, che il seme può solo accennare. Ella compie come suo «aiuto» tutto il lavoro, che egli si limita quasi ad ordinare e predisporre. Questa profonda reciprocità, che ha qui nella natura il suo fondamento, continua tra Cristo e la Chiesa, ma non più principalmente sul piano della natura. Se la Chiesa deriva da Cristo, se quindi in tutto ciò che la fa essere Chiesa, ella vive della sua sostanza, vuole dire che il Figlio di Dio in ultima istanza possiede in sé questo elemento «femminile»; non perché è creatura, ma perché è Figlio del Padre. Egli conosce simultaneamente cosa significhi essere Dio e generato dal Padre. In questo doppio rapporto egli diventa origine della Chiesa: essa deriva da Lui mediante la forza della sua dedizione di primogenito al Padre; da questa dedizione nasce lo spazio per altri innumerevoli figli di Dio. Ciò che Egli dà, è ciò che continua ad essere in modo smisurato

²⁵ L. CASTIGLIONI, *Altri principi, altri preti. Per una maschilità evangelica*, in L. VANTINI – L. CASTIGLIONI – L. POCHER, «Smaschilizzare la Chiesa»: confronto critico sui «principi» di H.U. von Balthasar, Paoline, Milano, 2024, 39.

esclusivamente suo; così Egli si riconosce in noi, così come il Padre Lo riconosce in noi, e noi ci riconosciamo in Lui, poiché noi siamo l'altro se stesso (il suo «completamento» femminile) solo mediante la comunicazione della sua sostanza²⁶.

4. Catalogia

La dottrina dell'analogia ha subito forti tensioni in particolare nei rapporti con i protestanti. Karl Barth si è detto profondamente scandalizzato per l'uso cattolico dell'analogia in teologia. Secondo il pastore riformato l'*analogia entis* è l'Anticristo²⁷ ed è la ragione per cui non si può essere cattolici perché il mondo, caduto nel peccato, non ha la capacità di rivelare Dio e noi non abbiamo la possibilità di riconoscere Dio nella creazione. Nessun *vestigium Trinitatis* è rintracciabile nell'*ente* creato. All'*analogia entis* Barth oppone l'*analogia fidei* perché è solo nella fede che l'uomo «può riconoscere Dio in modo simile a come Dio si riconosce nella sua parola. Non si può quindi parlare di analogia dell'essere, giacché la creazione caduta non ci può dire nulla sull'essere di Dio»²⁸.

La posizione di Barth estremizza la tensione dialettica che l'analogia porta in sé, già dogmaticamente precisata dal quarto Concilio Lateranense, per cui «tra il creatore e la creatura, per quanto grande sia la somiglianza, maggiore è la differenza»²⁹.

Il sospetto e la critica nei confronti dell'analogia si fonda sulla *maior dissimilitudo* portando così la riflessione teologica a un vicolo cieco: si possono fare analogie, ma alla fine queste non valgono molto, perché essendo maggiore la differenza che la somiglianza, se vengono mal interpretate portano a una distorsione del mistero analogato.

La contrapposizione tra l'*analogia entis* e l'*analogia fidei* rende sterile

26 H. U. VON BALTHASAR, *Il tutto nel frammento. Aspetti di teologia della storia.*, Jaca Book, Milano, 1990, 272 [titolo originale: *Das Ganze im Fragment. Aspekte der Geschichtstheologie*, Benziger Verlag, Einsiedeln, 1963].

27 Indicazioni bibliografiche degli scritti di Barth in L. F. LADARIA FERRER, *Il Dio vivo e vero: il mistero della Trinità*.

28 L. F. LADARIA FERRER, *Il Dio vivo e vero: il mistero della Trinità*, 505-506.

29 H. DENZINGER, *Enchiridion symbolorum*, tradotto da Angelo Lanzoni e Giovanni Zaccherini, a cura di P. Hünemann, Dehoniane, Bologna, 37 ed., 1996, 806.

il discorso teologico perché estremizza le parti in un ragionamento o puramente naturale, quindi non più teologico, o semplicemente disincarnato.

È in questa discussione che von Balthasar si inserisce (ri)proponendo il metodo teologico dei medievali³⁰ fondato sulla “analogia catalogica”. Catalogia è un concetto che deriva dalla teologia di Bonaventura³¹ secondo il quale «il metodo [in teologia *ndr.*] consiste nel cominciare dalla certezza della fede e nel continuare con la chiarezza della ragione, per giungere alla dolcezza della contemplazione»³². L'itinerario della riflessione teologica comincia dalla fede perché l'uomo è solo *per Christum* che può conoscere Dio. Von Balthasar identifica nel concetto di *kenosi* (intratrinitaria, creazionale, incarnatoria) il cardine, sia del contenuto che della forma teologica.

La forma, il metodo della teologia, fin quando resta ancorata esclusivamente all'evidenza naturale o unicamente all'atto di fede nel soprannaturale, produrrà una scissione, uno iato tra l'uomo e Dio, ma questa distanza è stata colmata in Cristo: Lui è la forma, perché è il contenuto³³.

Il Crocifisso risorto è l'analogia assoluta perché è allo stesso modo la verità di Dio e dell'uomo, la loro analogia in forma personale.

La differenza tra l'analogia tradizionale e l'analogia catalogica proposta da von Balthasar è qui ben espressa da Ouellet:

L'antropologia tradizionale procede per analogia, in modo ascendente, pensando la grazia a partire dalla natura e descrivendo l'uomo come un essere di desiderio che tende naturalmente verso la visione di Dio. Balthasar reintegra questa eredità in un approccio discendente, catalogico, ripensando l'uomo alla luce del Cristo, primogenito d'ogni creatura e primogenito fra i morti³⁴.

³⁰ I medievali chiamavano questo metodo “anagogico” cf. I. BIFFI, *Riflessioni sulla «Anagogia» e sulla Teologia*, in *Divus Thomas* 103/2 (2000), 7.

³¹ Cf. W. TREITLER, *Veri fondamenti di autentica teologia*, in K. LEHMANN – W. KASPER (Edd.), *Hans Urs von Balthasar: figura e opera*, Piemme, Casale Monferrato, 1991, 231.

³² BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Christus, unus omnium magister*, vol. VI/2, Città Nuova, Roma, 1995, 364–365.

³³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, vol. 1, Jaca Book, Milano, 1975, 433 [titolo originale: *Herrlichkeit. Schau der Gestalt, Einsiedeln*, 1961].

³⁴ M. OUELLET, *Il mistero dell'uomo, immagine della Trinità*, in *Communio*

Cristo è nato maschio, partorito da una donna, si è sempre e solo presentato come il Figlio e come lo Sposo; queste, e molte altre attestazioni, non sono dati casuali dai quali è possibile ricavare analogie in maggior parte dissimili al mistero rivelato, perché Cristo è il mistero che si è rivelato, in lui ogni dato biologico e biografico rimanda, per analogia catalogica, al mistero del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Il «nuovo Adamo», l'uomo d'ora in poi esemplare, sembra che metta in crisi il ritmo di fondo dell'*analogia entis*: somiglianza in sempre più grande dissomiglianza. Da una parte, quanto attiene alla sua persona, la somiglianza («immagine e somiglianza») diviene identità: nell'unità di essenza del Figlio con il Padre nel comune Spirito Santo. [...] Chi si dichiara per la totale umanità di Gesù deve necessariamente riconoscere che egli, come quell'uomo che è «diventato», sta nell'*analogia entis*. Chi si dichiara per la totale divinità della sua persona dovrà ammettere che egli al tempo stesso trascende l'analogia o, più esattamente, che sta da tutt'e due le parti dell'analogia, che essa *passa attraverso la sua coscienza*³⁵.

L'analogia così intesa, «secondo Balthasar, passa (attraversandolo completamente) attraverso Gesù il Cristo – e così egli stesso è, in determinatezza catalogicamente riconoscibile, assoluta analogia, dunque *analogia entis*, ma anche *analogia libertatis* e *analogia salutis*: l'analogia assolutamente catalogica»³⁶.

5. Polarità

La teoria degli opposti di Romano Guardini è un'ulteriore premessa indispensabile alla teologia dei sessi e alla comprensione di quanto il genio di von Balthasar ci ha tramesso.

La dipendenza da Guardini da parte del teologo svizzero è attestata da almeno due fatti: è stato suo allievo a Berlino e gli ha dedicato una

203 (2005), 146.

³⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, vol. 2, Jaca Book, Milano 2012, 381–382 [titolo originale: *Theodramatik. Die Personen des Spiels Teil I. Der Mensch in Gott*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1976].

³⁶ W. TREITLER, *Veri fondamenti di autentica teologia*, 241.

monografia introduttiva nella quale dichiara tutta la sua stima per l'uomo che «[...] ha costruito ricoveri per intere generazioni, facendo di esse i baluardi contro il deserto dilagante, ed è certo che la sua casa sta sulla roccia, che il suo stile piaccia o meno. Chi ha realmente conosciuto il suo spirito, anche se ora si accinge a proseguire, gli serberà profonda riconoscenza»³⁷.

Chi si accosta seriamente al pensiero di Romano Guardini è difficile che non ne rimanga affascinato, e le migliaia di giovani che si radunavano nel castello di Rothenfels per ascoltarlo ne sono una testimonianza eloquente. In particolare è la lettura de *L'opposizione polare* a provocare ancora oggi un grande stupore, lo stesso che la scoperta di una bussola procura a un uomo che si è perso, o meglio, la meraviglia di riconoscere che la bussola l'aveva in tasca. Scoprire che esiste un metodo «per vedere la realtà in modo completo, e cioè essenzialmente per vederla nei suoi due lati»³⁸, è quello che si prova alla lettura della teoria degli opposti. Non si tratta però dell'ennesimo agglomerato d'idee che hanno la pretesa di poter spiegare l'essere vivente – nulla di tutto questo – infatti: «la teoria degli opposti non dà alcuna idea contenutistica per la spiegazione dell'essere, ma descrive la sua struttura fondamentale, che ogni spiegazione contenutistica deve rispettare, se non vuol divenire unilaterale e falsa»³⁹. Descrivere come il concreto vivente è strutturato, e cosa accade quando la vita diventa agonizzante: a questo mira la teoria degli opposti.

Guardini, osservando la realtà, rileva una costante tensione tra coppie di termini opposti, i quali realizzano un peculiare tipo di “unità”, l'uno e l'altro insieme: appunto la “cosa” concreta⁴⁰. La peculiarità di

³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Romano Guardini. Riforma dalle origini*, Jaca Book, Milano, 1970, 18 [titolo originale: *Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung*, Kösel-Verlag, München, 1970].

³⁸ H.-B. GERL-FALKOVITZ, *Introduzione*, in *Scritti di metodologia filosofica*, vol. 1. Opera Omnia, Morcelliana, Brescia, 2007, 25.

³⁹ R. GUARDINI, *Opposizione e opposti polari. Abbozzo d'un sistema della teoria dei tipi*, in *Id Scritti di metodologia filosofica. Opera omnia 1.*, Morcelliana, Brescia, 2007, 62.

⁴⁰ Alle coppie di opposti, suddivise in tre ordini, Guardini dà il nome di opposti “categoriali”, distinti in “intraempirici”, “transempirici” e “trascendentali”. I “categoriali” sono i “raggruppamenti supremi”, caratterizzati dal massimo grado di universalità. Appartengono al gruppo degli “intraempirici”, che si riscontrano

tali opposti è di essere indeducibili l'uno dall'altro e irriducibili l'uno all'altro ma, al contempo, di non poter esistere l'uno senza l'altro. Bisogna fare attenzione, però, a non confondere l'“opposizione” con la “contraddizione”, perché mentre gli opposti si presuppongono vicendevolmente, i contrari si escludono assolutamente⁴¹. Ciascun opposto possiede una propria identità che l'altro non può dissolvere, anzi, proprio in quanto opposto, esso la riafferma. In questa inevitabile tensione di opposizione consiste la vita e, qualora si tentasse di annullare la tensione, subentrerebbe la morte. Proprio perché si tratta di vita l'opposizione quando arriva all'unità è feconda. I due non si fondono, ma si uniscono mantenendo sempre la loro distinzione.

La teoria dell'opposizione polare è premessa indispensabile per la comprensione di quelle che von Balthasar definisce le polarità o tensioni antropologiche. Per Balthasar l'uomo, come l'attore in teatro, è sempre al centro di un dramma⁴² perché «noi possiamo interrogarci sull'“essenza”

nell'esperienza: atto/struttura; eccedenza/forma; singolarità/totalità. Tali coppie rimandano ad opposizioni più profonde e non direttamente sperimentabili, «come un “fuori” a cui appartiene un “dentro”», sono gli opposti categoriali “transempirici”: produzione/disposizione; originalità/regola; immanenza/trascendenza. Un terzo gruppo, infine, si colloca ad un livello diverso rispetto ai precedenti, indica il fatto dell'opposizione in quanto tale: è la serie degli opposti “trascendentali”: affinità/particolarizzazione e unità/molteplicità. Nel sistema di Guardini le coppie di opposti si relazionano tra loro secondo precisi criteri: rispetto alla qualità delle parti (incrocio), all'ordine strutturale (serialità), al rapporto quantitativo (misura e ritmo), ed è così che il sistema proposto si rivela fortemente unitario. Cf. R. GUARDINI, *L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente* [1925], in H.-B. GERL-FALKOVITZ (Ed.), *Scritti di metodologia filosofica*, vol. 1 Opera Omnia, Morcelliana, Brescia, [titolo originale: Romano Guardinis Gesammelte Schriften, Matthias Grünewald Verlag, Mainz] 2007, 90.93-132.142-166.

⁴¹ Vi è anche una forma di esclusione tra gli opposti, ma solo relativa, non assoluta, mentre nella contraddizione vi è pura esclusione di un termine rispetto all'altro. È il caso, ad esempio, di concetti come “sì” e “no”, “bene” e “male”, dove l'affermazione di uno comporta necessariamente la negazione dell'altro. Lo spiega bene Guardini, considerandone anche le implicazioni in ambito spirituale, in R. GUARDINI, *Senso della teoria degli opposti* [1964], in H.-B. GERL-FALKOVITZ (Ed.), *Scritti di metodologia filosofica*, vol. 1 Opera Omnia, Morcelliana, Brescia, [titolo originale: *Romano Guardinis Gesammelte Schriften*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz] 2007, 247–251.

⁴² Per approfondire l'antropologia drammatica di von Balthasar rimando

dell'uomo soltanto nel vivo atto della sua esistenza. Non esiste altra antropologia fuori di quella drammatica»⁴³. La condizione in cui l'uomo si ritrova «non è che una “scena” entro lo svolgimento di un'azione complessiva universale, rinviante a un “da” e a un “a” dove sia la derivazione che la destinazione appaiono ben misteriose e inafferrabili nella loro natura»⁴⁴.

L'uomo sperimenta in sé e fuori di sé delle tensioni, esattamente secondo la teoria sviluppata da Guardini, per cui è impossibile interpretarlo senza ricorrere al fenomeno delle polarità, come lo stesso von Balthasar dichiara:

Per l'interpretazione dell'essere finito bisogna ricorrere ogni volta al fenomeno della polarità. È dunque ogni volta inadatto a spiegarlo lo schema speculativo della «composizione» metafisica di parti e di elementi diversi. Polarità significa un rigoroso intrecciarsi dei poli di tensione. E ciò non potrebbe essere più evidente nella polarità dell'essere finito tra essenza ed esistenza. Il nesso è qui così stretto che esso, nella sua unità, costituisce il mistero insolubile dell'essere creato, così che ogni tentativo a spiegare uno dei due poli come il luogo del mistero, per impadronirsi dell'altro come della sfera dell'evidente, è destinato a fallire [...]. Ognuno dei due poli ha in sé stesso un aspetto di concepibilità, ma questo aspetto rinvia oltre sé stesso all'altro aspetto, come all'inconcepito⁴⁵.

Le tre polarità antropologiche che von Balthasar individua sono: spirito e corpo, uomo e donna, individuo e società. La struttura polare che caratterizza l'uomo lo obbliga «a un perpetuo passaggio tra i poli, per cercare ogni volta nell'altro polo la sua integrazione e tranquillità, ma proprio per questo sempre rimandato al di là della sua intera struttura polare»⁴⁶.

a A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar: uno stile teologico*, Jaca book, Milano, 1. ed. italiana 1991, 101-118.

43 H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, 2, 317.

44 H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, 2, 319.

45 H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. Verità del mondo*, vol. 1, Jaca Book, Milano, 1987, 107-108 [titolo originale: *Theologik. Wahrheit der Welt*, Einsiedeln 1985].

46 H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo*

6. Il paradosso e l'Archetipo

L'ultimo presupposto senza la conoscenza del quale la teologia di von Balthasar, e in genere ogni discorso sul mistero di Dio e dell'uomo, resta incomprensibile è la figura teorica del paradosso. La fecondità del pensiero paradossale deriva dal fatto che la realtà eccede sempre il pensiero. Chiudere in un sistema la riflessione sul mistero di Dio e dell'uomo significherebbe condannarsi all'ideologia.

Le polarità antropologiche sono un paradosso irrisolvibile, perché l'uomo è creato a immagine e somiglianza di Colui che è indefinibile e non sistematizzabile. Il Dio uno e trino è la «sorgente trascendente della struttura differente del reale»⁴⁷ per questo il reale o viene contemplato nella sua natura paradossale, oppure viene omologato e ridotto alla propria (in)capacità cognitiva.

Comunemente l'etimologia della parola "paradosso" deriva da un composto di *παρά*, che significa "contro" e *δόξα* cioè "opinione", ma nel suo significato teologico si potrebbe leggere anche *παρά* come vicino, di fronte, davanti e *doxa* come gloria. Il paradosso è il linguaggio proprio di chi desidera esprimere qualcosa della gloria di Dio e della sua creazione.

Carelli, al cui studio dottorale siamo particolarmente debitori per questo paragrafo, sintetizza in tre punti i motivi del favore accordato da von Balthasar alla categoria del paradosso:

1. Il paradosso, prima che dar luogo ad una teoria, è anzitutto criterio regolativo di ogni teoria, metro di misura della capacità di interpretare i contrari della realtà e le antinomie del pensiero; 2. Il paradosso non è categoria esclusivamente antropologica, anche se l'antropologia è esemplare del dinamismo paradossale di tutto il reale, specialmente in quanto è attraversato, e intensificato, dalla presenza creatrice e redentrice di Dio; 3. La categoria di paradosso risponde alle esigenze del concreto nella sua tensione drammatica con il mistero di Dio: paradosso come funzione teorica di un pensiero della persona e della libertà⁴⁸.

in Dio, 2, 335–336.

⁴⁷ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 35.

⁴⁸ R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*,

La figura del paradosso è capace di tenere insieme, senza risolverli, o postulare una qualche sintesi hegeliana, i poli opposti della realtà vivente. L'uomo ha una struttura paradossale perché *Cristo è paradosso*⁴⁹, è Lui l'archetipo e il modello di ogni struttura polare della creazione, è Lui che, riflettendo il mistero paradossale dell'Unitrino, nella pienezza dei tempi «può penetrare nell'umano soltanto da un polo per poter lì realizzare l'altro polo»⁵⁰.

Trascendenza e immanenza, inseparabilità e distinzione, kenosi e gloria, uguaglianza e differenza sono solo alcune delle polarità paradossali che contempliamo nel mistero di Dio e che sperimentiamo nella nostra realtà umana. La presenza dei poli, inseparabili e inconciliabili allo stesso tempo, sono il riflesso del mistero di Cristo, analogia assoluta, nella creazione. Eccone un elenco:

[...] l'incarnazione di Dio come coincidenza di Dio e creatura, di illimitato e limitato, di elezione e riprovazione; la Chiesa come coincidenza del singolare-storico e dell'umano-universale; la fede come coincidenza di non visione e supervisione della ragione; la grazia come autoschiudersi dell'Assoluto, senza di cui nessuno spirito è pensabile, e la teologia come compimento e insieme svuotamento dell'atto filosofico; perfino la Trinità come espressione della super-vivente sovranità⁵¹.

La polarità uomo-donna rappresenta il cuore dell'antropologia drammatica di von Balthasar ed esprime, in modo unico, il mistero di reciproca penetrazione delle Persone divine. Gli aspetti che distinguono i due sessi, «sinteticamente iniziativa e ricettività, parola e contro-parola, sono condizioni dell'appartenersi e dell'essere fecondi nell'amore»⁵².

246–247.

⁴⁹ Cf. R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 272.

⁵⁰ H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. Le persone del dramma: l'uomo in Dio*, 2, 385.

⁵¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria V. Nello spazio della metafisica: L'epoca moderna*, vol. 5, Jaca Book, Milano, 1978, 193 [titolo originale: *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, Einsiedeln, 1975].

⁵² R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 318.

Lo schema paradossale-polare del teologo svizzero ci permette di «affermare la distinzione dei sessi al modo della loro reciproca destinazione, la loro essenza al modo della mutua inerenza, la loro relazione nel modo della compenetrazione, la loro reciprocità al modo della coappartenenza»⁵³ e così contemplare, attraverso l'analogia assoluta che è Cristo, il mistero trinitario riflesso nella relazione uomo-donna.

7. Fondamenti teologici della distinzione uomo-donna

Avendo chiarito i presupposti necessari alla teologia dei sessi sviluppata da von Balthasar insieme a von Speyr, in quest'ultima parte possiamo approfondire la tesi fondamentale dei nostri autori: «*l'uomo e la donna, con tutta la ricchezza delle risorse personali, rappresentano rispettivamente l'evidenza simbolica della dimensione attiva e ricettiva dell'amore*»⁵⁴.

Le dimensioni attiva del maschile e ricettiva del femminile, fuori da una comprensione paradossale e analogica, vengono, dalla critica, giudicate come una forma regressiva patriarcale, androcentrica e sessista che le intende nel segno del dominio e della passività⁵⁵. Ma qui l'errore di fondo è che i termini "attivo-ricettivo", come anche "primato-subordinazione", nei quali si innestano il principio mariano e quello petrino⁵⁶, non sono intesi secondo il livellamento del significato psicologico

53 R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 319.

54 R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 568.

55 Tra gli altri cf. C. MILITELLO, *Per una ecclesiologia sponsale*, in *Ricerche teologiche* 1 (1990), 121-141.

56 In questo articolo non è possibile affrontare ulteriormente i due principi. I migliori lavori in M. SERRETTI, *Il mistero della eterna generazione del figlio: attraverso l'opera di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense, Roma, 1998, 143-160; B. LEAHY, *Il principio mariano nella Chiesa*, tradotto da Viviana De Marco, Città Nuova, Roma, 1999; M. BORDONI, *Il «principio mariano» nell'esperienza di fede e nell'epistemologia teologica*, in R. BARBIERI – I. M. CALABUIG – E. M. TONIOLO (Edd.), *Fons lucis: miscellanea di studi in onore di Ermanno M. Toniolo*, Marianum, Roma, 2004, 473-495. Quando si parla di principio mariano e principio petrino in Balthasar non bisognerebbe mai dimenticare la loro necessaria integrazione con quello giovanneo dell'Amore, apporto al quale Balthasar è debitore ad Adrienne, in specie attraverso il suo commento a Giovanni, che è parte dei dettati.

odierno, ma esclusivamente nel loro senso teologico quale riflesso del mistero trinitario.

Primato maschile e subordinazione femminile non sono assolutamente da intendere, come purtroppo spesso accade nell'interpretazione dei testi di von Balthasar e nel pensiero femminista, secondo la relazione tra peccato e rapporto di sottomissione della donna dichiarato in Gen 3,16⁵⁷.

È propriamente la fondazione trinitaria dei sessi che impedisce di reiterare una visione non redenta della relazione sessuale. L'analogia della differenza sessuale col mistero trinitario è fondata catalogicamente sul mistero del Figlio che si "riceve" dal Padre e si "offre", nello Spirito, al mondo. L'uguaglianza e la distinzione della relazione uomo-donna è fondata nel rapporto trinitario fra il Padre e il Figlio. Non si tratta di proiettare la nostra sessualità in Dio, ma di riconoscere nella corrispondenza originaria della reciprocità feconda della nostra differenza sessuale:

Trinitariamente il Padre appare certo, in quanto generante non originato, primariamente (super)maschile, il Figlio, in quanto colui che lascia avvenire, a tutta prima (super)femminile, ma poi, in quanto attivamente spirante con il Padre, di nuovo come (super)maschile, lo Spirito come (super)femminile. E mentre il Padre, come già indicato, si lascia nel suo generare ed espirare con-determinare da sempre dai precedenti da Lui, c'è perfino in lui un che di (super)femminile, senza che per questo venga intaccato il suo primato nell'ordine⁵⁸.

Il Padre non è "maschio", ma origine assoluta; il Figlio, proprio perché «la differenza creaturale discende globalmente dal progetto del Dio unitrino»⁵⁹, porta in sé sia l'elemento maschile che quello femminile perché «la stessa disponibilità a donarsi senza limiti è bensì prevalente-

57 Cf. M. IMPERATORI, *Uguaglianza battesimale e differenza sessuale in un recente studio di Luca Castiglioni*, in *Rassegna di Teologia* 65 (2024), 107–108.

58 H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. L'ultimo atto*, vol. 5, tradotto da Guido Sommavilla, Jaca Book, Milano, 1986, 78 [titolo originale: *Theodramatik. Das Endspiel*, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg, 1983].

59 H. U. VON BALTHASAR, *Il Credo. Meditazioni sul Credo Apostolico*, Jaca Book, Milano, 1990, 59 [titolo originale: *Credo. Meditationen zum Apostolischen Glaubensbekenntnis*, Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1989].

mente maschile, ma contiene in sé in maniera molto essenziale la componente femminile: quella di lasciare che Dio disponga del proprio eventuale disporre»⁶⁰. Lo Spirito Santo, come spesso viene descritto, non rappresenta esclusivamente il carattere femminile, «(in base alla forma femminile di spirito [*ruach*] e sapienza [*chokhmah*] in ebraico)»⁶¹, perché il rapporto che ha con il Padre e il Figlio non è esprimibile in forma “oppositiva” o “frontale”⁶²: lo Spirito non è personificazione del maschile e del femminile, perché è l'espressione dell'atto del donare del Padre e del Figlio⁶³.

Il darsi e riceversi, il primario e il secondario, l'attivo e il passivo non sono atteggiamenti morali, ma descrivono il movimento reciproco delle processioni e relazioni trinitarie che l'uomo e la donna, specularmente, in analogia catalogica, rappresentano nella loro relazione differentemente sessuata. Il portato esistenziale e fenomenologico della differenza sessuale, quando è intrinsecamente connesso e derivato dalla sua origine trinitaria, – e solo allora – è al sicuro da ogni forma di degenerazione patriarcale, maschilista o femminista⁶⁴.

Di conseguenza la stessa relazione [quella tra il Padre e il Figlio *ndr.*] si può paragonare anche con il rapporto tra uomo e donna: la “passività” della seconda non è assolutamente inerzia o indifferenza, il suo essere ricettacolo e grembo è in senso naturale e spirituale l'esatta corrispondenza alla potenza del maschio, che ha il suo senso solo in riferimento a lei, l'accoglimento dell'uomo in lei avviene, conformemente alla natura, in un atto totale dell'amore, solo in una maniera diversa, quella femminile⁶⁵.

60 H. U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'istituzione*, Morcelliana, Brescia, 1979, 188 [titolo originale: *Pneuma und Institution*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1974].

61 H. U. VON BALTHASAR, *Teologica. Verità di Dio*, vol. 2, Jaca Book, Milano, 1990, 47 [titolo originale: *Theologik. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985].

62 Cf. R. CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, 649.

63 Cf. C. GIULIODORI, *Intelligenza teologica del maschile e del femminile*, 130.

64 «[...] al di fuori della Rivelazione cristiana si può giungere a varie deformazioni di questa differenza quali, ad esempio, a un unilaterale matriarcato o patriarcato, a una sottovalutazione della donna o, infine, a un livellamento dei sessi tale da distruggere tutti i valori della sessualità». H. U. VON BALTHASAR, *L'ininterrotta Tradizione* (05.02.1977), in *L'Osservatore Romano* 117 (29), 1.

65 H. U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi*, Jaca Book, Milano, 2015, 316, [titolo

Il Figlio, nel quale tutto è stato creato (Cf. Col 1,16-17), è il modello originario di entrambi i sessi⁶⁶. Alla domanda secca sul motivo del presentarsi uomo del Figlio, von Balthasar risponde: «perché all'interno della creazione, in quanto è l'inviato del Padre, Egli ne rappresenta l'autorità originaria»⁶⁷.

Identificare l'autorità con il maschile non significa, lo ripetiamo, reiterare la subordinazione della donna sottomessa dall'uomo. La perversione della forza maschile in autoritarismo, come della bellezza femminile in seduzione, è la postura innaturale causata dal peccato originale.

Von Balthasar non deduce il primato maschile da un ragionamento a partire dalla natura umana, ma muovendo dal mistero Trinitario. Il fatto che Cristo si è incarnato come uomo ed è nato da una donna non è evento casuale ed è questo il dato teologico da indagare e dal quale risalire per ricevere luce anche sulle nostre identità sessuate.

Un primato dell'uomo maschio a immagine della divinità, come viene sottolineato dalla Genesi e da Paolo («Di ogni uomo il capo è Cristo, e capo della donna è l'uomo, e capo di Cristo è Dio [Padre]», 1Cor 11,3), si può spiegare solo muovendo dalla Trinità – con il primato del Padre su ogni cosa e con il primato del Figlio sulla Chiesa e la creazione – e non a partire dalla «natura» divina o creata. Quest'ordine dall'alto – che proviene dalla Trinità «economica» e più sopra da quella immanente – fonda anche l'attribuzione dell'ufficio di rap-

originale: *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie II*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1961].

⁶⁶ «Si può dire che Cristo, in quanto rappresentante del Dio del tutto nel mondo, è anche l'origine del principio sia femminile che maschile nella Chiesa; da lui Maria viene pre-redenta e Pietro e i suoi vengono costituiti nel loro ministero. E in quanto Cristo è uomo, egli rappresenta ancora una volta l'origine poiché la fecondità della donna è sempre rinviata ad una fecondazione originaria. Queste due cose non sono da relativizzare come non deve essere relativizzata la rappresentazione dell'origine, che ne deriva, ad opera del ministero ecclesiastico». H. U. VON BALTHASAR, *Nuovi punti fermi*, Jaca Book, Milano, [titolo originario: *Neue Klarstellungen*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1979] 1980, 110.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, Morcelliana, Brescia, 1991, 152 [titolo originale: *Homo creatus est*, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1981]. Viene espresso lo stesso concetto in H. U. VON BALTHASAR, *Il Credo. Meditazioni sul Credo Apostolico*, 35.

presentare Cristo al sacerdozio ministeriale maschile. Per capire davvero questa attribuzione è necessario risalire al mistero divino fino al punto che noi abbiamo cercato di raggiungere.

Tuttavia, nonostante l'attribuzione dell'ufficio di rappresentare Cristo agli uomini, il medesimo ritorno entro il mistero rivela la uguale dignità della donna nell'ordine della creazione della Chiesa. L'apparente «sovranità» di Cristo sulla Chiesa non è altro che servizio, e precisamente non al fine del suo stesso compimento, ma affinché il regno perfetto venga deposto ai piedi del Padre [1Cor 15,24]. Così è anche chiaro che l'apparente «sovranità» del sacerdozio ministeriale è puro servizio per il compimento della femminile «sposa dell'Agnello» [Ap 21,2]; se i nomi dei ministri «sono iscritti sulle mura della Gerusalemme celeste» (*ivi* 21,17), questa stessa Gerusalemme è però l'eterna Sulammita [Ct 7,1], amata e abitata dall'eterno Salomone⁶⁸.

La preziosità della teologia dei sessi che von Balthasar e von Speyr ci hanno trasmesso non sta, a mio parere, nelle attribuzioni trinitarie del maschile e del femminile, assegnazioni sempre passibili di miglioramento e correzioni. L'importanza della loro eredità è propriamente di metodo: è solo dalla Trinità che riceviamo il significato di quello che siamo e viviamo. Un'antropologia non cristologica di quale uomo o donna potrebbe parlare se tutto è stato creato in Cristo?

Senza questa cognizione teologica, alcuni brani come questo della von Speyr, che cerca le tracce trinitarie nel mistero della generazione, risultano incomprensibili, se non scandalosi:

L'attesa può coincidere con il compimento. Nell'atto sessuale può essere più facile per l'uomo che per la donna capire dove sono i momenti culminanti. Per l'uomo, è nell'eiaculazione. Per la donna, il momento della penetrazione dell'uomo può già essere un punto culmine, ma ci sono anche altri momenti. La donna ha una maggiore estensione e continuità rispetto all'uomo. Se l'amore dell'uomo per la donna è vero, sicuramente, può quasi esser indifferente per lei se lui vuole avvicinarsi oggi o solo domani. In questo si può vedere un'im-

68 H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est*, 152.

magine delle cose in Dio. Il Padre sarebbe femminile nella misura in cui ama continuamente nello stesso modo, sarebbe maschile nella misura in cui genera proprio adesso il Figlio e proprio ora insieme al Figlio fa procedere lo Spirito. Ed è per questo che il Figlio (al quale viene attribuita la «conoscenza») è tanto spento nell'atto della generazione, per poter così riposare completamente nella contemplazione femminile del Padre, lasciando al Padre tutta l'azione generativa. Il Figlio diventa maschile davanti al Padre quando riporta attivamente il mondo nel seno del Padre. Nell'essere generato, al contrario, il Figlio contempla il Tu del Padre senza riflettere sé stesso in Lui. In questo atteggiamento di contemplazione, il Figlio è obbedienza assoluta: nel lasciare che il Padre sia sovra-potente in Lui, ancor più, in un ritirarsi per lasciare che il Padre sia tutto in Lui⁶⁹.

Tutto ciò che appartiene all'uomo e alla donna è letto nella sua origine trinitaria, a partire dal testo della Genesi. La creazione dell'uomo e della donna come maschio e femmina non è, nella Scrittura, descritta come quella degli altri animali. Il fatto che la Donna fu tratta dal fianco di Adamo significa che la differenza sessuale del genere umano porta in sé l'immagine dell'Unitrino perché «Egli li creò non solo per giungere all'unità a partire dalla dualità dei sessi, ma creò espressamente la loro dualità a partire dalla loro propria unità»⁷⁰. L'uomo e la donna portano impressa l'immagine della Trinità finanche nel modo in cui sono stati creati perché «l'origine della loro astratta unità come uomini è essa stessa già concreta unità e fecondità, per grazia, e così è immagine della divina, concreta unità d'essenza con la sua fecondità trinitaria»⁷¹.

Conclusione

In questo articolo abbiamo cercato di approfondire alcuni presupposti senza i quali una teologia dei sessi, e qualsiasi discorso che voglia dirsi teologico, appare incomprensibile.

69 A. VON SPEYR, *Teología de los sexos*, 26–27. Traduzione nostra.

70 H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 197.

71 H. U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, 198.

Il ricevere del femminile e l'offrire del maschile, iscritti biologicamente nell'atto dell'accogliere e del penetrare, sono letti, da von Balthasar e von Speyr, come il riflesso delle relazioni trinitarie nella nostra umanità. Il Padre, origine senza principio, dona tutto al Figlio, il quale è la perfetta risposta all'amore del Padre. Il movimento d'amore del dare e ricevere è personificato nello Spirito Santo, comunione d'amore infinita.

Il maschile e il femminile sono la traduzione terrena, assunta da Cristo nell'incarnazione, nella quale ci è possibile leggere e interpretare il mistero delle nostre persone sessuate e della Sposa di Cristo, la Chiesa.

Queste letture, certamente limitate e fallibili, sono passibili di critica, approfondimenti e revisioni, ma non sarà mai cristianamente ammissibile smentire i dati della rivelazione interpretando le nostre identità sessuate o i ministeri nella Chiesa a partire esclusivamente dalle categorie umane, magari nella loro versione peggiore di Genesi 3.

Manuel VALENZISI, OFM⁷²

SOMMARIO

L'articolo offre alcune premesse indispensabili alla comprensione della teologia dei sessi elaborata da Hans Urs von Balthasar e da Adrienne von Speyr. La novità del pensiero teologico di questi autori sulla differenza sessuale è così dirompente da suscitare, allora come oggi, grandi reazioni di approvazione e di critica. Il ricevere del femminile e l'offrire del maschile, iscritti biologicamente nell'atto dell'accogliere e del penetrare, sono letti, da von Balthasar e von Speyr, come il riflesso delle relazioni trinitarie nella nostra umanità. Le loro letture, certamente limitate e fallibili, sono passibili di critica, approfondimenti

⁷² Nato a Como (1984). Frate francescano dell'Ordine dei Frati Minori dal 2005 e presbitero dal 2015. Ha ottenuto la licenza in Teologia dogmatica nel 2020 e il dottorato di ricerca nel 2023 presso la Pontificia Università Antonianum. Per le sue pubblicazioni ID ORCID 0009-0007-2125-907X. E-Mail: manuel.frate@gmail.com

e revisioni, ma non sarà mai cristianamente ammissibile smentire i dati della rivelazione interpretando le nostre identità sessuate o i ministeri nella Chiesa a partire esclusivamente dalle categorie umane.

ABSTRACT

The article provides essential premises for understanding the theology of the sexes developed by Hans Urs von Balthasar and Adrienne von Speyr. The novelty of their theological thought on sexual difference is so groundbreaking that it elicited, both then and now, strong reactions of approval and criticism. The receptivity of the feminine and the self-giving of the masculine, biologically inscribed in the acts of welcoming and penetrating, are interpreted by von Balthasar and von Speyr as a reflection of Trinitarian relations within our humanity. While their readings are admittedly limited and fallible – and thus open to critique, further development, and revision – it will never be Christianly permissible to deny the data of revelation by interpreting our sexed identities or ministries in the Church solely through human categories.

I carismi nella Chiesa

*una rilettura a partire dal contributo
di Albert Vanhoye*

Introduzione

Che cosa sono i carismi? Come devono essere considerati alla luce delle affermazioni del Nuovo Testamento, dei Padri della Chiesa e delle recenti affermazioni magisteriali? Sulla base dell'analisi di *I carismi nel Nuovo Testamento*, un testo di A. Vanhoye, uno dei biblisti più autorevoli del post-concilio, proveremo ad elaborare alcune risposte a queste questioni così importanti per la vita della Chiesa.

I carismi nella Costituzione dogmatica *Lumen gentium* sono: «Inquadrati nella dimensione profetica del sacerdozio comune, esprimono la ricchezza della rigenerazione in Cristo, che rende ogni credente capace di servizio e partecipe della missione della Chiesa»¹.

Il testo guida sulla teologia dei carismi è *Lumen gentium* 12 che ben spiega e contestualizza la dimensione carismatica nella vita della Chiesa²:

inoltre lo Spirito Santo non si limita a santificare e a guidare il popolo di Dio per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma «distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui» (1 Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, con le quali li rende adatti e pronti ad assumersi vari incarichi e uffici utili al rinnovamento e alla maggiore espansione della Chiesa secondo quelle parole: «A ciascuno la manifestazione dello Spirito è data perché torni a comune vantaggio » (1 Cor 12,7). E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, siccome sono soprattutto adatti alle necessità della Chiesa e destinati a rispondervi, vanno accolti con gratitudine e consolazione. Non

1 D. VITALI, «Carisma», in G. CALABRESE – P. GOYRET – O.F. PIAZZA, ed., *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 110.

2 Cfr. F. CIARDI, *Carismi Vangelo che si fa storia*, Roma 2011, 11.

bisogna però chiedere imprudentemente i doni straordinari, né sperare da essi con presunzione i frutti del lavoro apostolico. Il giudizio sulla loro genuinità e sul loro uso ordinato appartiene a coloro che detengono l'autorità nella Chiesa; ad essi spetta soprattutto di non estinguere lo Spirito, ma di esaminare tutto e ritenere ciò che è buono (cfr. 1 Ts 5,12 e 19-21) (LG 12).

Se da una parte è verosimile quello che scrive Vitali: «con l'approvazione di LG 12, i carismi tornavano a essere un capitolo della teologia cattolica e una possibilità di rinnovamento della Chiesa»³; dall'altro è certamente vero che i carismi sono sempre stati presenti anche attraverso la comprensione della vita consacrata e la sua evoluzione nel corso della storia della Chiesa, come mostra il testo di Vanhoye parlando in proposito di 1Cor 7 del carisma della castità consacrata⁴. Ratzinger distinguerà tra carismi originari e carismi storici: i primi sono quelli della Chiesa primitiva, i secondi sono quelli suscitati dallo Spirito Santo nel corso della storia della Chiesa, dagli ordini religiosi (Benedetto da Norcia, Francesco d'Assisi, Domenico di Guzmàn), dai movimenti ecclesiali dopo il Concilio Vaticano II, passando per i santi fondatori al tempo della Riforma luterana⁵. Eppure, a dire il vero, è molto opportuna la considerazione di Goyret:

Il Vaticano II, come detto in precedenza, assunse la nozione teologica di "carisma", ma solo nel suo stadio iniziale. Nel Concilio questo concetto non si usa mai in riferimento a ciò che oggi chiamiamo "vita consacrata"; e nel Codice di Diritto Canonico del '83 — che avrebbe assunto l'ecclesiologia conciliare — il termine "carisma" è totalmente assente. Si è dovuto aspettare fino all'anno 2016 perché l'allora Cong. per la Dottrina della Fede pubblicasse la lettera *Iuvenescit Ecclesia*, nella quale i carismi trovano la loro collocazione teologica; ma non siamo ancora giunti ad una sua vera ricezione in ambito teologico

³ D. VITALI, «Carisma», 110.

⁴ Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, Ed. Sds, Roma 2011, 178.

⁵ Cfr. J. RATZINGER, «La Chiesa: in Cristo Sacramento universale di salvezza», 390, in *Opera omnia, Chiesa: segno tra i popoli*, vol. 8/1, Città del Vaticano 2021.

ed ecclesiale. Occorrerebbe dunque prendere atto di questo stato embrionale della trattazione teologica e canonica dei carismi e sviluppare una loro seria considerazione scientifica, distanziata sia dal “folklore” mediatico, sia dalla sua concezione sociologica come sola leadership di una comunità⁶.

Facendo una breve panoramica storica sui carismi ci accorgiamo che nell'età subapostolica fioriscono i profeti e i doni carismatici sia tra i laici che tra i ministri ordinati: ne parlano Ignazio, Ireneo, Cipriano, Origene, Tertulliano⁷. Nell'epoca successiva sono presenti, seppure forse con minore diffusione e clamore rispetto all'età precedente; in proposito si registrano due visioni, quella di Giovanni Crisostomo⁸ che se ne lamenta perché secondo lui si sono estinti già alla sua epoca e quella di Agostino⁹, per cui i carismi straordinari sono sostituiti dalla santità ordinaria dei fedeli, da quella che è la nota della santità della Chiesa, seppure egli stesso registri l'esistenza ancora di miracoli, profezie e discernimento degli spiriti. Dall'altro lato ci sono i padri greci che non solo confermano la permanenza dei carismi straordinari, ma non esitano ad aggiungere all'elenco di 1Cor 12 anche nuovi carismi: l'esorcismo, la verginità perpetua, il digiuno, il martirio¹⁰. Domenico Grasso che a lungo ha studiato la storia dei carismi aggiunge:

a nostro parere si deve a questi due grandi Padri della Chiesa, il Crisostomo ed Agostino, la convinzione diffusasi in seguito, che i carismi fossero riservati alla Chiesa primitiva, o diventati talmente rari da costituire un'eccezione. Il loro difetto, se è lecito esprimersi così, è consistito nella riduzione di tutti i carismi a quelli straordinari, e nel partire, nelle loro considerazioni, dalla sola esperienza. Non vedendo nella Chiesa del loro tempo i carismi così diffusi in quella primitiva, conclusero alla loro scomparsa o alla loro non necessità, anche se poi, almeno per qualche carisma, non abbiano esitato per la risposta

6 P. GOYRET, *Ecclesia de Trinitate*, Roma 2025, 216.

7 Cfr. D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, GdT 137, Brescia 1983, 116.

8 Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *In Inscript. Actuum Apost.*, 2, PG 51, col. 81.

9 Cfr. A. AGOSTINO, *De utilitate credendi*, 16, 34, PL 42, col. 89.

10 D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, 143.

positiva. Mentre gli altri Padri già ricordati si sono posti in una prospettiva più teologica, secondo la quale dove c'è lo Spirito, là ci sono anche i suoi effetti come i carismi¹¹.

Forse con uno sguardo a posteriori possiamo dire che i doni carismatici del linguaggio della sapienza (1Cor 12,8) sono visibili nella fama e nella predicazione di molti grandi vescovi poi proclamati santi e – taluni – perfino dottori della Chiesa: Ilario di Poitiers, Agostino, Ambrogio, Giovanni Crisostomo stesso, Basilio e Gregorio di Nazianzo etc¹². Quello che resta per certo è la loro sapienza, attestata dalle loro stesse opere trasmesse fino ai giorni nostri.

Nel Medioevo l'opinione sulla rarefazione dei carismi è accreditata sulla base dell'autorità di Gregorio Magno¹³ che a sua volta aveva ripreso Crisostomo, tuttavia anche in quest'epoca le opinioni sono varie. Tommaso d'Aquino afferma che i carismi sono *gratiae gratis datae* cioè in funzione non dell'utilità del soggetto, bensì per l'utilità della comunità. Le *gratiae gratis datae* non rendono buono l'uomo come le virtù infuse, bensì servono a trasmettere le verità salvifiche, a confermare la fede e ad edificare la Chiesa. Dunque tali grazie o carismi sono segni di credibilità della Chiesa e come tali devono avere una certa permanenza lungo il corso della storia della Chiesa. Ad esempio il carisma della profezia¹⁴ e dell'interpretazione¹⁵, che potremmo definire del *sermo sapientiae*, atto a comunicare la Rivelazione divina, poi quello dei miracoli e quello delle guarigioni¹⁶ sono certamente duraturi e, secondo san Tommaso, non possono cessare se non a detrimento della credibilità stessa della Chiesa. Come osservano gli esperti di storia di spiritualità il Medioevo è un periodo ricco di figure carismatiche: Ildegarda di Bingen, Giovanna d'Arco, Brigida di Svezia, Caterina da Siena per citare solo alcune figure femminili e Bernardo di Clairvaux, Domenico di Guzman, Francesco d'Assisi, Bonaventura da Bagnoregio, Tommaso d'Aquino, Giocchino da Fiore per rilevarne talune maschili.

11 D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, 140.

12 Cfr. H. U. VON BALTHASAR, *Verbum caro*, Brescia 1968, 201 ss.

13 Cfr. GREGORIO MAGNO, *Homil.* XXIX, 4, PL 76, col. 1215.

14 Cfr. THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, II-II, q. 174, a. 6, ad 3.

15 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Contra Gent.*, III, c. 154.

16 Cfr. THOMAS AQUINAS, *S. Th.*, II-II, q. 178, a. 1, ad 4.

Il teologo Giovanni Gerson (1363-1429), affermando la famosa sentenza di Isaia «ecco, non è troppo corta la mano del Signore per salvare» (Is 59,1), non disdegnava la realtà permanente dei carismi¹⁷; in epoca moderna Bellarmino¹⁸ e Suarez diranno che sempre saranno necessari qualche miracolo o dono carismatico per la credibilità della Chiesa, in particolare Suarez specifica che i doni dei miracoli e delle guarigioni sono doni permanenti, mentre è occasionale il dono delle lingue¹⁹. Più tardi sarà Francesco di Sales²⁰, il grande fautore della permanenza dei carismi sino ad arrivare al Concilio Vaticano I che considera la Chiesa stessa nella sua completa realtà il più grande segno di credibilità per l'uomo di ogni tempo²¹.

Il Concilio Vaticano II insegna, a conclusione di un confronto non molto lungo avvenuto nelle commissioni preparatorie, che lo Spirito Santo anima e vivifica la Chiesa non solo «per mezzo dei sacramenti e dei ministeri, e ad adornarlo di virtù, ma “distribuendo a ciascuno i propri doni come piace a lui” (1Cor 12,11), dispensa pure tra i fedeli di ogni ordine grazie speciali, [...]». E questi carismi, dai più straordinari a quelli più semplici e più largamente diffusi, [...] vanno accolti con gratitudine e consolazione» (LG 12). Sull'argomento molto è stato scritto²².

17 Cfr. J. GERSON, *Oeuvres complètes*, vol. 2, Paris 1964, 94.

18 Cfr. R. BELLARMINO, *Opera Oratoria Postuma*, Roma 1944, 222.

19 Cfr. F. SUAREZ, *Opera Omnia, De Gratia, Prolegomena*, Parigi 1854, 154-168.

20 Cfr. F. SALES, *Oeuvres*, Annency 1892, vol. 1, 99-100.

21 Cfr. CONCILIO VATICANO I, *Costituzione dogmatica Dei Filius*, 24.04.1870, DH 3015 ss.

22 H. SCHÜRMANN, *I doni carismatici dello Spirito*, in G. BARAUNA (ed.), *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica “Lumen Gentium”*, Vallecchi, Firenze 1965, 561-588; G. RAMALDI, «Uso e significato di “Carisma” nel Vaticano II», *Gregorianum* 56 (1975), 141-162; F. GARCÍA CASTRO, *Dimensione carismatica della Chiesa e identità della vita religiosa. L'insegnamento del Concilio Vaticano II e la sua ricezione nella riflessione teologica postconciliare*, Ancora, Milano 2002; H.U. VON BALTHASAR, *Lo Spirito e l'Istituzione. Saggi teologici*, IV, Morcelliana, Brescia 1979; ID., *La grazia e il carisma*, in ID., *Sponsa Verbi, Saggi teologici*, II, Morcelliana, Brescia 1972, pp. 297-309; Y. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, Queriniana, Brescia 1999. Per un approccio biblico: H. SCHNACKENBURG, *Carisma e istituzione negli scritti del Nuovo Testamento*, in AA.VV., *Credo in Spiritum Sanctum*, vol. II, LEV, Città del Vaticano 1983, 809-827.

Analisi del testo

Il testo del Vanhoye si apre con una parte introduttiva contenente una prima chiarificazione sulla realtà dei carismi nella Chiesa. Per il nostro autore il tema dei carismi torna di attualità per tre motivi fondamentali: 1) il termine carisma è stato reintrodotta dal movimento pentecostale cattolico; 2) nell'ambito del riferimento al dono di fondazione delle famiglie religiose; 3) grazie al Concilio Vaticano II ed ai suoi documenti.

Nel I capitolo Vanhoye affronta l'analisi dei documenti del Concilio Vaticano II in materia di carismi.

Il decreto *Perfectae caritatis* sul rinnovamento della vita religiosa ha dato come norma «il continuo ritorno [...] all'ispirazione primitiva degli istituti» (PC 2) e la fedeltà di ciascuna famiglia religiosa allo «spirito (*spiritum*) dei suoi fondatori» (PC 2, b). Secondo il nostro autore, Il Concilio ha facilitato il nuovo uso della parola «carisma», seppure citando la traduzione della *Vulgata* perché «in un altro paragrafo dello stesso decreto, parlando degli istituti dediti all'apostolato, vengono adoperati due passi di Paolo che contengono la parola *charisma*. Il testo del decreto non ha questa parola perché cita secondo la *Vulgata* e dice dunque “donationes” quando cita Rm 12,6 e “gratiae” quando cita 1Cor 12,5»²³.

Lumen gentium 4 introduce il concetto parlando di «diversis donis hierarchicis et charismaticis» (LG 4). Ivi non si parla di opposizione tra carisma e gerarchia ma il testo definitivo dice:

Lo Spirito dimora nella Chiesa e nei cuori dei fedeli come in un tempio (cfr. 1Cor 3,16; 6,19) e in essi prega e rende testimonianza della loro condizione di figli di Dio per adozione (cfr. Gal 4,6; Rm 8,15-16 e 26). Egli introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1Cor 12,4; Gal 5,22). (LG 4).

In proposito di tale distinzione il nostro autore si fa una domanda

23 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 13.

decisiva che è alla base di tutto il suo trattato sui carismi: «Ci dobbiamo chiedere se [la distinzione tra doni gerarchici e carismatici] sia fondata nel Nuovo Testamento o esprima un punto di vista posteriore, anzi se sia coerente con l'insegnamento del Concilio stesso, il quale attribuisce anche l'origine della gerarchia a un dono dello Spirito Santo; perché questo dono dello Spirito non sarebbe un "carisma"?»²⁴. E la risposta si trova proprio nelle Scritture:

La 1Pt e più ancora l'Apocalisse proclamano che tutti i credenti sono re e sacerdoti (1Pt 2,9 *hymeis de...basileion hierateuma*; Apoc 1,6 *epoiesen hemes basileian hierais to theo*; Ap 5,10); il discorso di Pietro nel giorno di Pentecoste proclama l'attuazione dell'oracolo di Gioele, il quale predicava che tutti avrebbero ricevuto lo Spirito di Dio e avrebbero profetizzato (At 2,16-18). Il Concilio non ha messo in rilievo la dignità regale del popolo di Dio in questo cap. 2° della *Lumen gentium*, ha insistito invece sulla dignità sacerdotale e poi sulla dignità profetica, esercitata col diffondere dovunque la viva testimonianza della fede. A questa dignità profetica viene annessa la presenza dei carismi²⁵.

Le affermazioni sono importanti in quanto collegano la dimensione carismatica con quella profetica all'interno della Chiesa. L'unità dell'unico popolo sacerdotale, profetico e regale, in altre parole tra i doni gerarchici e carismatici, è radicata nel Nuovo Testamento. Vanhoye riscontra un vocabolario molto stretto per vicinanza a proposito di «doni spirituali» sia in LG 4 che in LG 7, in PO 9, e, soprattutto, nel paragrafo di LG 12²⁶. Interessante poi che *Lumen gentium* usi il termine carisma anche per significare il *charisma infallibilitatis* del Papa (LG 25).

24 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 16.

25 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 17. Riporto come nella edizione italiana del testo *I carismi nel Nuovo Testamento* la traslitterazione dal greco senza accentazione qui e nei passi successivi, anche se avrei gradito per scientificità e rigore di espressione l'uso degli accenti.

26 «Il senso di *dona* può essere più largo; quello di *gratiae speciales* è evidentemente più ristretto, e *charismata* viene usato come sinonimo di *gratiae speciales*»; A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 18.

La distinzione da una parte tra ministeri e sacramenti e dall'altra con i carismi mostra una qualche contrapposizione tra carismi ed istituzione, questione che meriterebbe, come vedremo, uno studio approfondito²⁷. I carismi secondo il Concilio vengono elargiti su fedeli di ogni tipo e rango: ma ciò non significa che ogni singolo debba avere un carisma. Essi rientrano nell'antica definizione scolastica delle *gratiae gratis datae*:

Non si tratta dunque di santificazione personale né di progresso nella virtù, nella preghiera e nella vita spirituale. Si tratta di attività ("opera") e di uffici da assumersi, per l'utilità degli altri. Più esattamente si tratta di una capacità speciale, di una disposizione ad intraprendere tale o tale attività utile al rinnovamento della Chiesa. Il concilio cita in proposito la frase di Paolo: "A ciascuno la manifestazione dello Spirito viene data per l'utilità", intendendo "utilità" nel senso dell'utilità della Chiesa". Dovremo verificare se questa interpretazione sia esatta; il testo di Paolo non è tanto preciso²⁸.

LG 12 distingue tra un'amministrazione ordinaria della grazia, cioè da un lato ministeri e sacramenti e dall'altro iniziative nuove che sono i carismi; in più appare una ulteriore distinzione tra diversi tipi e qualità di carismi: carismi più semplici e carismi più straordinari.

Il Decreto sull'attività missionaria della Chiesa *Ad gentes*, al numero 4 parla di carismi, riprendendo l'espressione di LG 4 «doni gerarchici e carismatici», allo stesso modo in AG 23 ove è detto che lo Spirito Santo suscita consacrati per la missione, i quali sono inviati per l'annuncio del Regno di Dio. Un altro accenno al carisma è in PC 2, in particolare dove il Decreto sul rinnovamento della Vita Religiosa dice: «Il rinnovamento della vita religiosa comporta il continuo ritorno alle fonti di ogni forma di vita cristiana e alla primitiva ispirazione degli istituti». Qui il termine primitiva ispirazione («*institutorum inspirationem*») ha una certa familiarità con quello che nella teologia post-conciliare sarà chiamato carisma proprio di un istituto di vita religiosa.

27 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 18.

28 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 19.

Nel secondo capitolo del suo testo Vanhoye propone un'indagine semantica sulle ricorrenze di *charisma* nel Nuovo Testamento, per comprendere anche dal contesto e dall'uso del termine lo spettro semantico del suo significato. Il vocabolo *charisma* deriva dal verbo greco *charizomai* che significa donare\dire o fare cosa gradita\mostrarsi gentile o generoso.

Il suffisso *-ma* esprime solitamente il risultato dell'azione; si contrappone al suffisso *-mos* oppure *-sis* che esprimono l'azione stessa (ad es. *praxis* = azione, prassi; *pragma* = la cosa fatta; *ktisis* = creazione; *ktisma* = creatura) [...]. La parola non era isolata nella lingua; apparteneva ad una famiglia. Era in relazione stretta con *charizomai* e *charismos*; in rapporto appena meno stretto con *charis*, "grazia", poi con *eucharestein*, "ringraziare", *eucharestia*, *eucharistos*, *charisterion*; e anche con *chairein*, "rallegrarsi"; *chara*, "gioia"²⁹.

Il termine ha il significato di dono ed è legato alla famiglia semantica della *charis*, della grazia, del dono grazioso e più ampiamente della gratitudine e della gioia.

Nel NT il termine *charisma* ricorre 17 volte: una sola volta in 1Pt 4,10 e poi 16 volte nelle lettere di San Paolo. Nella 1Cor si registrano 7 ricorrenze: di cui solo 5 nel capitolo dodicesimo, 6 volte nella Lettera ai Romani, una ricorrenza nella 2 Cor 1,11, in 1Tm 4,14, e in 2 Tm 1,6. Dal contesto di uso del termine il nostro autore evince delle considerazioni sull'ampiezza del termine *charisma*.

Abbiamo constatato che in parecchi passi, *charisma* non è un termine tecnico, ma esprime semplicemente il concetto generale che corrisponde alla sua etimologia, cioè "dono generoso", "effetto di un atto di benevolenza": così in Rm 5,15.16; Rm 6,23; 11,29; 2 Cor 1,11. A causa di questo senso molto ampio, il termine può essere applicato a una grande diversità di casi: dal caso di un fatto molto particolare e concreto, come la liberazione da un pericolo (2 Cor 1,11), al caso più universale del dono della vita eterna a tutti i credenti (Rm 6,23), e

29 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 32-33.

al caso molto indeterminato dei doni di Dio in genere (Rm 11,29)³⁰.

Nel terzo capitolo, quello più lungo del libro, il nostro autore indaga i carismi in 1Cor 12-14, spiegando innanzi tutto che il tema dei carismi non è il principale, ma è subordinato alla questione dell'ordine all'interno della comunità. Infatti, il *sitz im leben* della pericope non viene espresso direttamente, ma è lasciato intendere verso la fine della pericope e soprattutto «attraverso l'imperativo che segue: *panta pros oikodomen ginestho*, "tutto si faccia per l'edificazione", e con le istruzioni che riguardano la glossolalia e la profezia»³¹. Al capitolo 14 infatti comprendiamo che i doni sono dati per l'edificazione comunitaria (1Cor 14,12.26), mentre nei raduni di comunità poteva accadere che ogni singolo si preoccupasse di mettere in mostra i propri doni con vanità e in contrasto con la natura del dono stesso di Dio, soprattutto a proposito dei carismi di profezia e glossolalia. Vanhoye nota poi come nelle tre differenti sezioni in cui possono essere divisi i 3 capitoli in questione (1Cor 12-14), ritorna il discorso paolino su due doni: la glossolalia e la profezia. Nella prima sezione (1Cor 12) solo in un elenco di doni, nella seconda appaiono proprio all'inizio, nell'inno alla carità (1Cor 13,1-13), nella terza sezione (1Cor 14,1-10) sono al centro della *quaestio disputata* tra Paolo e i Corinzi.

All'inizio del capitolo 12, san Paolo scrive *peri ton pneumatōn*, che letteralmente può significare sia «riguardo alle cose spirituali» oppure «riguardo alle persone spirituali»: il genitivo è sia cosale che personale.

L'idea fondamentale espressa dalle parole *ruah*, *pneuma* e *spiritus*, non è dunque quella capacità intellettuale, ma quella di un impulso, paragonabile all'impulso del vento. Nella Bibbia, la prima funzione della *ruah* non è di far capire, ma di mettere in moto; non di illuminare, ma di comunicare un dinamismo. La parola *dynamis*, "forza", viene spesso associata alla parola *pneuma*, "spirito". Luca, ad esempio, dice che Gesù inaugurò il suo ministero "nella forza dello Spirito Santo" (Lc 4,14) e che, dopo la risurrezione promise agli apostoli:

30 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 41-42.

31 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 53.

“Avrete forza dallo Spirito Santo che verrà su di voi” (At 1,8). La stessa associazione si ritrova più volte presso Paolo. Nell’inizio della 1Cor, egli dichiara ai Corinzi che il proprio apostolato non si basava in ragionamenti abili, ma in dimostrazioni di spirito e forza (*pneumatos kai dunameos* 1Cor 2,4). Si veda anche 1Ts 1,5: *dynamei kai en pneumati hagio(i)*; Rm 15,19: *en dynamei pneumatos*; Gal 3,5; Ef 3,16. Questo aspetto del concetto di *pneuma* non è esclusivo. Altri aspetti esistono, che preparano l’evoluzione posteriore, anzitutto l’aspetto di interiorità (il soffio entra all’interno dell’uomo; sottilissima l’aria penetra dappertutto) e quindi l’aspetto di conoscenza (cf. Sap 1,7). Giovanni insiste sull’azione interna dello Spirito, che “insegna” (Gv 14,26), introduce nella verità tutta intera (Gv 16,13) e viene quindi chiamato spirito della verità (14,17; 15,26; 16,13); il vocabolario di “forza”, invece, non è adoperato in Gv³².

La comprensione del dinamismo spirituale connesso con l’attività intellettuale e quella di Spirito privo di connessione con l’attività mentale sono entrambe prese in considerazione dall’Apostolo. Perciò dobbiamo concludere che tutti i *charismata* sono «spirituali nel primo senso, cioè nel senso di un rapporto con lo Spirito Santo, ma non sono necessariamente spirituali nel secondo senso, cioè come fenomeni impressionanti a livello di impulso misterioso»³³.

Riguardo alla prima sotto-sequenza di 1Cor 12,1-11, Vanhoye prende in considerazione la seguente suddivisione:

- | | |
|---|---|
| 12,1-3: introduzione (<i>ton pneumatikon</i>) | A |
| 12,4-6: uno spirito con diversi <i>charismata</i> (v.4) | B |
| 12,7-11: elenco esemplificativo dei <i>charismata</i> | C |

Nell’introduzione Paolo riguardo alle cose\persone spirituali ha spiegato due principi chiari ed irrefutabili: 1) il bisogno imprescindibile di un discernimento riguardo ai doni 2) la necessità di accogliere lo Spirito Santo per riconoscere la Signoria di Cristo. Come scrive il nostro autore:

32 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 63-64.

33 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 68-69.

12,4 “Divisioni di doni ci sono, ma lo stesso spirito, 12,5 e divisioni di servizi ci sono, e lo stesso Signore, 12,6 e divisioni di operazioni ci sono, ma lo stesso Dio, che opera tutto in tutti”. *Diairesis* significa “divisione”, e poi “ripartizione”, “distinzione”. Il contrasto con “lo stesso” mette qui in rilievo l’aspetto di divisione o almeno di distinzione. I doni, servizi, operazioni, appaiono divisi, ma sono uniti nella loro origine. *Diairesis* non si riscontra altrove nel N.T. *Diareo* soltanto in 1Cor 12,11 e Lc 15,12. *Diakonia* significa “servizio” o “ministero”. Si ritrova un’altra volta nella 1Cor nel senso di “servizio o ministero” (16,15). È frequente nella 2Cor per designare il ministero apostolico, qualificato “ministero dello Spirito” (2Cor 3,8; cf. 3,9; 4,1; 5,18), poi per parlare della colletta a profitto di Gerusalemme (8,4; 9,1.12.13), servizio piuttosto che ministero”³⁴.

La comprensione del passo in questione e delle relazioni interne al triplice parallelismo doni=*charismata*\Spirito, servizi=*diakoniat*\Signore, operazioni=*energeiai*\Dio, posto qui da Paolo, è difficile da comprendere e va inquadrata alla luce di tutto il largo contesto della prima sezione, cioè di tutto il capitolo 12 della 1Cor³⁵. Per Crisostomo, ad esempio, i termini sono sinonimi, per Tommaso invece c’è una chiara distinzione tra *gratiae*, *ministrations*, *operationes*³⁶.

Nella sotto-sezione C (1Cor 12,7-11) la frase introduttiva del versetto 7 è una preposizione chiave: «A ciascuno viene data la manifestazione (*phanerosis*) dello Spirito per l’utilità (*pros to sympheron*)». Paolo sta parlando di doni che siano manifesti: c’è un’interiorità del dono, ad esempio le virtù teologali, che è per tutti e ci sono i carismi che sono doni esterni, visibili non per tutti ma a ciascuno in maniera differente al fine dell’utilità comune. «Ogni cristiano deve vivere nella fede, la speranza, la carità. Invece la manifestazione esterna dello Spirito viene data a uno in un certo modo, che non è concesso ad un altro. Questa specificazione è importante per la definizione del concetto posteriore di carisma»³⁷.

34 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 79.

35 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 79-84.

36 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, II-II, qq. 171-189.

37 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 86.

La traduzione di *pros to sympheron* intesa come «per l'utilità comune» è attestata per esempio da Tommaso³⁸ e pure da LG 7. Sullivan dice che l'utilità comune non è una interpretazione evidente³⁹. Vanhoye argomenta in maniera dirimente:

Anzitutto l'espressione greca *pros to sympheron* non dice niente di "utilità comune". Per provarlo, basta citare Mt 5,29-30 dove lo stesso verbo esprime un'utilità individuale: *sympheroi soi*, "è vantaggioso per te che perisca uno dei tuoi membri e non che venga gettato nella geenna tutto il tuo corpo". In Eb 12,10 l'espressione simile *epi to sympheron* ha un senso personale, riguarda cioè la santificazione personale. Per determinare quale utilità Paolo intendeva quando dettava questa frase, dobbiamo esaminare il contesto e specialmente l'elenco successivo dei doni (12,8-10). Vediamo facilmente che per lo più questi doni hanno l'utilità per gli altri e per la Chiesa. [...] Nel caso della glossolalia, invece, (*gene glossan*, v.10), le spiegazioni successive di Paolo impongono un orientamento di utilità personale e non comunitaria⁴⁰.

Riguardo all'elenco di *charismata* (1Cor 12,8-10), le osservazioni sono molte. Infatti, Paolo parla di doni attraverso lo Spirito, *dia tou pneumatos*, cioè per mezzo dello Spirito, usa qui il complemento di mezzo all'inizio della rassegna esemplificativa dei *charismata*. È indicativa questa scelta: è un dono dato ed alimentato per mezzo dello Spirito Santo, cioè indica la dinamicità del dono e pure il fatto che esso viene non solo dallo Spirito ma anche dal Padre e dal Figlio (1Cor 12,5-7).

1° *charisma*: il linguaggio di sapienza (*logos shophias*), ivi Paolo non si limita al dono interiore della conoscenza o della sapienza ma all'espressione vocale, verbale, alla comunicazione di tale dono interiore all'esterno perché parla di *logos*. Il nesso è con 1Cor 2,13 ove egli esprime proprio questo concetto di parole insegnate ed apprese dallo

38 Cfr. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, III, q. 27, a. 6.

39 Cfr. F. SULLIVAN, *Charisms and Charismatic Renewal: A Biblical and Theological Study*, Michigan 1982, 30.

40 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 87-88.

Spirito: «Di queste cose noi parliamo, con parole non suggerite dalla sapienza umana, bensì insegnate dallo Spirito, esprimendo cose spirituali in termini spirituali» (1Cor 2,13).

2° *charisma*: il linguaggio di conoscenza (*logos gnoseos*). Qui si intende semplicemente parola di conoscenza riguardo a qualcosa, mentre nel caso precedente si parlava di parola di sapienza. Il Vanhoye scrive in proposito:

Nella 1Cor 1,24.30 Paolo chiama Cristo *sophia* di Dio, non *gnosis*, quindi *sophia* sembra avere la precedenza. Però in Fil. 2,8.10 egli parla della conoscenza di Cristo (*gnosis*) come della cosa più sublime, per la quale egli ha lasciato perdere tutto. Si vede che *gnosis* in questo testo, non ha un senso intellettuale, ma il senso di una relazione personale; da questo punto di vista ha la precedenza su *sophia*, che non può esprimere una relazione personale. Qui nel nostro testo, come ho già fatto notare, le espressioni sono indefinite, senza articolo; quindi, a mio parere, non è il caso di voler determinare il senso preciso, come fa P. Allo. Paolo non intende parlare di tutta la saggezza, né di tutta la conoscenza, ma solo di doni occasionali e parziali di saggezza e di conoscenza⁴¹.

3° *charisma*: la fede (*pistis*). Non è la virtù teologale della fede, ma bensì una smisurata fiducia in Dio tale da suscitare segni esterni quali miracoli o prodigi. «L'espressione di Paolo richiama l'insegnamento di Gesù in proposito (Mt 17,20; 21,21; Mc 11,22-23). In Atti 14,9 Paolo, fissando con lo sguardo un uomo storpio che ascoltava la sua predica, nota che questi "aveva fede di essere risanato"; Paolo allora guarisce. Il nostro testo suggerisce piuttosto la fede di quello che fa il miracolo e non di chi viene guarito»⁴².

4° *charisma*: il dono delle guarigioni (*iamaton*). Qui letteralmente la traduzione è «doni di guarigioni», cioè la grazia di ottenere guarigioni non per sé ma per altri. «Per la fede e per le guarigioni la relazione con lo Spirito viene espressa dalla proposizione *en*. La diversità delle preposizioni (*dia*, *kata*, *en*) vuole contribuire a esprimere la diversità degli interventi dello Spirito e dei suoi doni [...]. La sfumatura di *en* può es-

41 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 99.

42 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 101.

sere strumentale (semitismo) o locale, o l'una e l'altra. Lo Spirito, infatti, viene concepito come un immenso soffio *nel quale* i credenti vivono (senso locale) e *dal quale* sono smossi (s. strumentale)»⁴³.

5° *charisma*: «il potere dei miracoli» (*energemata dynameon*), come traduce l'ultima edizione della Conferenza Episcopale italiana del 2008, oppure quella più letterale: «operazioni di potenze\efficacia di atti potenti». Gli atti potenti\le potenze sono atti concreti di prodigi e di potenze che Dio compie. «Per quanto riguarda Paolo, gli Atti dicono: "Dio operava miracoli (*dynameis*) non comuni per mezzo di Paolo" (At 19,11). Luca ne racconta alcuni in dettaglio (At 13,8-12; 14,8-10; 16,17-18; 16,25-26). Abbiamo anche la testimonianza diretta di Paolo stesso [...]; in Rm 15,18-19 Paolo parla dell'opera di Cristo per mezzo suo "in potenza di segni e prodigi, in potenza di Spirito"»⁴⁴. Tali potenze riguardano operazioni su persone, sui demoni e sul creato: sono i segni delle meraviglie e dei prodigi della mano di Dio.

6° *charisma*: la profezia (*propheteia*). Secondo Paolo la profezia non è legata necessariamente allo svelare il futuro quanto invece a dare consolazione (1Cor 14,3) e «a svelare i segreti dei cuori» (1Cor 14,25).

7° *charisma*: il discernimento degli spiriti (*diakriseis pneumatōn*). È il dono che permette di verificare le ispirazioni dei profeti se siano veri profeti e quindi le loro parole e gli impulsi vengono da Dio oppure se sono falsi profeti e i suggerimenti sono oscuri e maliziosi, provenienti cioè dal maligno.

8° *charisma*: la glossolalia (*glossolalia*). Letteralmente la dizione di 1 Cor 12,10 significa «generazioni di lingue» ed è un *hapax legomenon* (espressione unica) nel NT, letteralmente essa esprime l'emissione di fonemi che non hanno una corrispondenza semantica: è infatti una preghiera, una parola che sgorga spontanea dal cuore e dallo spirito della persona che loda Dio, come un canto che non ha necessariamente significato razionale. «Tra il discorso ragionevole e l'esperienza della glossolalia c'è una differenza analoga a quella del navigare a forza di remi e del navigare a vele gonfie. Remare dipende dalla capacità umana; far vela dipende dal soffio del vento»⁴⁵.

43 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 102.

44 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 102.

45 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 65.

9° *charisma*: l'interpretazione delle lingue (*ermeneia glosson*). È il dono legato a quello della glossolalia, come il discernimento degli spiriti, secondo Paolo, è legato al dono della profezia. Esso serve ad interpretare le lingue e renderle intellegibili per quelli che ascoltavano. «In 1Cor 14,26 Paolo esigerà che la glossolalia sia sempre seguita da un'interpretazione. Possiamo intuire che non si tratta di una traduzione, frase per frase, come per un discorso in una lingua straniera, ma di un'interpretazione globale, anch'essa ispirata dallo Spirito, per l'edificazione dell'assemblea»⁴⁶.

Dunque questa prima lista dei *charismata* non è legata né ai ministeri, poiché non c'è un'affermazione esplicita, né è legata ad una stabilità del carisma, ma il carisma è circostanziato alla comunità di riferimento. Tale lista poi non risulta legata ad un ordine preciso o con un criterio emergente:

L'ordine non è sistematico, perché mescola doni di parola ispirata (1°, 2° e 6°) e doni di opere miracolose (4° e 5°), invece di finire una serie prima di incominciare l'altra. Una scala discendente non si vede, per il fatto che la profezia, messa al 6° posto, non si può dire inferiore a "un discorso di conoscenza" (2° posto), né ai miracoli (4° e 5°). Quando Paolo definisce una gradazione (1Cor 12,28), mette la profezia al 2° posto (*deuteron*), prima dei "maestri", che fanno discorsi di conoscenza, e prima dei "miracoli" (*dunameis*)⁴⁷.

Subito dopo il Vanhoye passa all'esame della restante parte della prima sezione; in questa sotto-sezione (1Cor 12,12-31) san Paolo esprime la diversità di funzioni in un solo corpo. L'immagine del corpo non è originale, c'è anche nella letteratura extra-biblica, ma Paolo la applica in una maniera innovativa: nel corpo di Cristo, essendo vero Dio e vero uomo, ci sono tutti i credenti, tutti quanti indistintamente, ciascuno secondo la sua funzione.

L'analogia del corpo manifesta tre attributi e caratteristiche fondamentali delle membra: diversità, totalità, unità sono le parole chiave per

46 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 104.

47 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 105.

comprendere il dono dei carismi all'interno del Corpo di Cristo. Infatti, le membra del corpo, i loro talenti, i doni effusi dall'unico Spirito indicano una differenziazione nell'unità del tutto come i carismi all'interno del corpo ecclesiale. San Paolo si esprime contro ogni tentazione di superbia anche riguardo ai carismi: «Anzi proprio le membra del corpo che sembrano più deboli sono le più necessarie; e le parti del corpo che riteniamo meno onorevoli le circondiamo di maggiore rispetto, e quelle indecorose sono trattate con maggiore decenza, mentre quelle decenti non ne hanno bisogno. Ma Dio ha disposto il corpo conferendo maggiore onore a ciò che non ne ha, perché nel corpo non vi sia divisione, ma anzi le varie membra abbiano cura le une delle altre» (1Cor 12,22-25).

In questo ambito Paolo conclude il capitolo inserendo il famoso versetto «Ora aspirate ai carismi (*charismata*) più grandi» (1Cor 12,31), preludio dell'inno alla carità. In breve, i carismi non valgono e non servono senza la carità (1Cor 13,1-13). Nella terza sezione della pericope (1Cor 14) Paolo prende posizione nei confronti dell'eccessiva simpatia dei Corinzi per la glossolalia: non proibisce, né diffida, resta un atteggiamento di implicito incoraggiamento ma offre un ordine, una regola, una scala di valori. Egli propone il criterio dell'utilità della Chiesa: un carisma è tanto più valido quanto è più utile alla Chiesa, alla sua edificazione. «Il criterio dell'edificazione [*oikodomeo*, ndr] viene ripreso non meno di 7 volte in questo capitolo (14,3.4.5.12.17.26)⁴⁸». L'altro criterio fondante di valutazione dei carismi è l'obbedienza all'autorità apostolica⁴⁹. Secondo la presentazione paolina nella Prima lettera ai Corinzi, carisma ed autorità, ispirazione ed apostoli vivono in ordine ed equilibrio perché provengono dallo stesso autore dei doni, cioè da Dio, pur potendoci essere frizioni e dinamiche di distanza e incomprendimento temporanee.

Nel capitolo V il nostro autore tratta dei carismi nella lettera ai Romani 12,6-8. Il testo usa il termine *charismata* al v. 6 e ne richiama, almeno in parte, gli usi precedenti (Rm 1,11; 5,15.16; 6,23; 11,29). Una traduzione più vicina alla lettera del greco è la seguente:

«Ora avendo doni, secondo la grazia che ci fu data, diversi:

1° sia profezia, in proporzione del credito,

⁴⁸ A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 139.

⁴⁹ Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 140.

- 2° sia servizio, nel servizio,
- 3° sia chi insegna nell'insegnamento,
- 4° sia chi conforta nel conforto,
- 5° chi distribuisce, con generosità,
- 6° chi presiede, con premura,
- 8° chi usa misericordia, con gioia⁵⁰».

L'elenco dei vv 6-8 inizia con il tono della descrizione e, come prima osservazione, notiamo che tralascia il pneumatismo straordinario, cioè i segni straordinari di 1Cor 12: infatti, egli nomina Dio, il Padre, piuttosto che lo Spirito Santo. In secondo luogo, egli comincia la rassegna dal dono della profezia perché nella comunità di Roma c'erano con tutta probabilità molti doni di profezia. Dalla terza posizione nell'elenco non si parla più del dono ma del soggetto del dono, cioè dopo aver parlato del dono di profezia e di quello del servizio, ora si parla di colui che insegna, di chi conforta cioè il soggetto, la persona che compie tale carisma. «Notiamo dunque un passaggio quasi impercettibile dalla descrizione all'esortazione e dai doni speciali alle virtù necessarie a tutti»⁵¹. Si comprende che c'è un passaggio dalla spiegazione\descrizione teologica dei *charismata* all'esortazione all'ordine e all'utilità comune del Corpo di Cristo. Condivido le considerazioni del Vanhoye quando tratteggia dei caratteri comuni tra Rm 12,6-8, 1Cor 12,1-11 con l'elenco dei doni 1Cor 12,28-30⁵². Ancora più spendibili, sono queste notazioni conclusive del nostro autore, in proposito dell'elenco dei *charismata* di Rm 12,6-8, ove egli registra un'evoluzione rispetto a 1Cor12:

Constatiamo che l'aspetto del dono si mantiene con un rapporto alla grazia data [non si parla di Spirito Santo, ndr]. L'aspetto di distribuzione, "a ciascuno come Dio ha distribuito". Invece l'aspetto di manifestazione scompare, almeno di manifestazione vistosa, e similmente l'aspetto "pneumatico". La relazione con il "corpo" che siamo in Cristo viene sottolineata. Di conseguenza, l'utilità è precisata nel senso di utilità altrui. Non appare nessuna contrapposizione tra auto-

50 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 157.

51 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 158.

52 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 164.

rità e carismi. Le funzioni di autorità hanno i loro carismi. Il contesto è quello dell'autorità apostolica di Paolo (cf. 12,3), la quale si esercita qui a proposito dei carismi, raccomandando che ciascuno non oltrepassi la misura del dono ricevuto⁵³.

Il nostro autore dedica il capitolo VI del suo libro ad Ef 4,7-1, seppure non è presente il termine *charisma* nel testo summenzionato. Infatti, qui Paolo usa il termine *doni* in senso distributivo. Innanzitutto nella lettera agli Efesini sin dal v. 3 si osserva come il tema dell'unità sia prioritario: «è Lui Cristo che ha fatto dei due una sola cosa», un solo corpo (Ef 2,16), un solo spirito (Ef 2,18), in particolare qui Paolo usa *henotes tou pneumatos* (Ef 4,3), ovvero «unità dello spirito» e poi dirà «unità della fede» con lo stesso termine (Ef 4,13). In Ef 4,4 parla di «un solo corpo» (*hen soma*) come pure in Rm 12,4-5 e in 1Cor 12,12.13.20. Il tema dell'amore oblativo (*agape*) è comune alle tre lettere paoline insieme a quello dell'edificazione (*oikodome*), con delle differenze riscontrabili, che però non possiamo evidenziare in questa sede. Unità, carità, edificazione sono tutti termini che hanno a che fare con il corpo di Cristo ed il suo Capo. La nozione di «Capo» è nuova ed introdotta proprio nella lettera agli Efesini.

«Il concetto di “misura” (*metron*) è comune con Rm 12,3, ma in Ef 4,7 abbiamo “la misura del dono di Cristo”, in Rm 12,3 “una misura di autorevolezza (*pisteos*)” distribuita da Dio»⁵⁴. In Efesini, rispetto alla lettera ai Romani, si nota pure l'insistenza sulla diversità dei doni; altra novità è che Efesini parla dei doni non in relazione allo Spirito o a Dio, ma a Cristo. Ancora importante è la somiglianza tra l'elenco dei doni in Ef 4,9-11 e 1Cor 12,28:

Ef 4,11 non insiste sull'ordine, non mette numeri. Ad ogni modo, l'ordine è simile per apostoli e profeti. Invece gli insegnanti perdono la 3^a posizione e vanno alla 5^a posizione. Vengono inseriti due titoli nuovi, “evangelisti” (altri due usi nel N.T.; At 21,8; 2Tm 4,5) e “pastori”. Quest'ultimo si trova soltanto qui per designare un ministero

53 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 165.

54 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 173.

nella Chiesa; altrove viene applicato a Cristo (Gv 10,11.14; Eb 13,20; 1Pt 2,25), chiamato anche “arcipastore” in 1Pt 5,4. La funzione però del pastore (*poimainein*) viene attribuita ai dirigenti della Chiesa in Gv 21,16; At 20,28; 1Pt 5,2⁵⁵.

La lettera agli Efesini propone un discorso di ampio respiro a partire dalla Rivelazione del mistero di Cristo e della Chiesa, e afferma che a ciascuno (Ef 4,7) è dato il dono di Cristo per il servizio e l'edificazione del corpo ecclesiale, non trascura neppure l'aspetto pneumatologico della vita cristiana, che anzi è favorito ed incoraggiato (Ef 5,18-19). Il Vanhoye commenta così: «L'utilità di questi ministeri per “raggiungere l'unità della fede” [Ef 4,13; ndr] e scappare alla sorte degli individui “portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina” [Ef 4,14; ndr]. L'elenco stesso dà un posto largo al ministero della parola. Un altro aspetto importante è la funzione strutturante di questi ministeri, i quali permettono a tutti i credenti di crescere insieme “verso Cristo” e di essere integrati alla costruzione organica del suo corpo (Ef 4,12.15-16)»⁵⁶.

Il VII capitolo ha come titolo “Carisma, celibato e ministero”. È un capitolo molto importante perché potrebbe riguardare da vicino anche la comprensione dello statuto della vita consacrata all'interno della Chiesa. Il Vanhoye indaga dapprima la relazione tra *charisma* e celibato. In proposito pone al centro della sua riflessione l'affermazione di 1Cor 7: «Questo lo dico per condiscendenza, non per comando. Vorrei che tutti fossero come me; ma ciascuno riceve da Dio il proprio dono, chi in un modo, chi in un altro. Ai non sposati e alle vedove dico: è cosa buona per loro rimanere come sono io» (1Cor 7,6-8).

Secondo il Vanhoye, Paolo descrive la continenza volontaria come un aspetto appartenente al *charisma* del ministero apostolico, come uno dei suoi diversi aspetti anche se non necessario, pur riconoscendo che il significato principale della continenza è quello di esser considerata un carisma a fianco ad altri carismi. Ivi il passaggio è decisivo per la fondazione della castità consacrata secondo il Vanhoye:

⁵⁵ A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 176.

⁵⁶ A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 176.

Negli elenchi finora esaminati non abbiamo trovato nulla di simile, cioè nessun carisma in rapporto con una rinuncia personale volontaria (in materia sessuale o altra), che definisce un certo «stato di vita». L'applicazione del termine «carisma» alla castità consacrata ha qui il suo fondamento neotestamentario e in modo più generale l'applicazione del termine ai diversi «stati di vita» adottati per vocazione spirituale. Nel contesto, Paolo non dice che il carisma di continenza volontaria sia necessariamente legato alla vita apostolica, ne esprime però la convenienza in maniera vigorosa quando scrive: «chi non è sposato si preoccupa delle cose del Signore, come possa piacere al Signore; chi è sposato invece si preoccupa delle cose del mondo, come possa piacere alla moglie, e si trova diviso» (7,32-34). Si confronti l'ideale apostolico di Paolo espresso in 1Ts 2,4⁵⁷.

Dunque secondo il nostro autore in questo passaggio si registra il fondamento neotestamentario del carisma della vita consacrata, in base ad una rinuncia volontaria in chiave escatologica – del Regno dei cieli – mentre come specifica il testo di Paolo il matrimonio non è un carisma, bensì un dono di Dio per gli sposi, un sacramento sul modello di Cristo e della Chiesa sposa (cfr. Ef 5,22).

C'è poi un paragrafo di questo capitolo dedicato al rapporto tra *charisma* e ordine sacro. Nella 1Tm Paolo consegna una serie di esortazioni e consigli a Timoteo perché sia un buon diacono di Cristo (1Tm 4,6). Esaminando in particolare 1Tm 4,14 e poi 2Tm 1,6 si possono trarre alcune considerazioni importanti per chiarire la continuità con il quadro finora tratteggiato.

Secondo una traduzione letterale il passo in questione dice: «Non trascurare il *charisma* che è in te, il quale ti è stato dato attraverso profezia con imposizione delle mani del presbiterio» (1 Tm 4,14). Secondo Vanhoye, non manca il tratto pneumatico in questo breve passaggio, che risulta presente in tutte le lettere pastorali (Tt 3,4-6; 1Tm 1,1; 2Tm 1,9). Mi sembra assai originale e pertinente l'interpretazione che ne fa il nostro autore:

1° esprime una continuità tra *charisma* ed istituzione,

57 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 178.

2° manifesta l'importanza del dono della profezia, messo in relazione anche con l'ordine sacro: qui si parla, con tutta probabilità, di una parola di profezia. «Non esprime soltanto un legame tra carisma ed istituzione, ma fa anche dipendere l'istituzione dall'ispirazione. [...] Luca esprime un intervento del genere in At 13,2-3 per l'invio di Paolo e Barnaba in missione. Durante un raduno di preghiera (con digiuno), "lo Spirito Santo disse: Mettetemi da parte Barnaba e Saulo per l'opera alla quale li ho chiamati". Si capisce che le parole dello Spirito furono pronunziate concretamente da un profeta (cfr. At 13,1) che ebbe questa ispirazione»⁵⁸;

3° si parla di imposizione delle mani del presbiterio: il passaggio è molto importante per tutta la comprensione della teologia dell'ordine. «Questo termine collettivo si applica altrove (Lc 22,66; At 22,5) a un'istituzione giudaica, soltanto qui per il collegio dei presbiteri cristiani»⁵⁹;

4° il carisma ricevuto nell'ordinazione non è un potere o una potenza prodigiosa ma è un dono da far crescere e curare, da coltivare. «Timoteo viene esortato a "non trascurare" questo dono e il contesto indica che cosa deve fare in proposito: "dedicarsi alla lettura, all'esortazione e all'insegnamento" (4,13), nonché "essere esempio ai fedeli" (4,12)»⁶⁰.

L'altro testo che connette *charisma* con ordine sacro è il seguente: «Mi ricordo infatti della tua schietta fede, che ebbero anche tua nonna Loide e tua madre Eunice, e che ora, ne sono certo, è anche in te. Per questo motivo ti ricordo di ravvivare il *charisma* di Dio, che è in te mediante l'imposizione delle mie mani» (2Tm 1,5-6).

Qui notiamo che non si parla di presbiterio, ma si sottolinea che il *charisma* viene da Dio, attraverso le imposizioni delle mani di Paolo. La continuità con la dottrina paolina secondo il Vanhoye è evidente: «Aggiungono alcune determinazioni che Paolo non si è preoccupato di dare nelle sue grandi lettere, ma corrispondono alla stessa visione della Chiesa, corpo di Cristo, animato dallo Spirito Santo e dotato di ministeri stabiliti da Dio»⁶¹.

58 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 180.

59 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 180.

60 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 181.

61 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 182.

Nel capitolo VIII, l'ultimo capitolo del libro, Vanhoye interpreta e valuta il termine *charisma* all'interno della Prima lettera di Pietro: «Ciascuno, secondo il dono ricevuto, lo metta a servizio degli altri, come buoni amministratori della multiforme grazia di Dio. Chi parla, lo faccia con parole di Dio; chi esercita un ufficio, lo compia con l'energia ricevuta da Dio, perché in tutto sia glorificato Dio per mezzo di Gesù Cristo, al quale appartengono la gloria e la potenza nei secoli dei secoli. Amen!» (1Pt 4,10-11).

Le caratteristiche di questi 2 vv. si riassumono nel modo seguente:

1° i carismi sono inseriti nel seno della carità e dell'ospitalità vicendevole (1Pt 4,8), come avviene pure in 1Cor 13;

2° *charisma* è messo in rapporto con *charis* come in Rm 12,8 e l'origine non è lo Spirito Santo, il quale non trova menzione, ma è Dio Padre;

3° diversità dei doni, dice il greco letteralmente *poikiloi* = «svariati».

4° «come buoni amministratori» è l'immagine dell'uso del carisma secondo Pietro ed è ripresa anche nei vangeli (cfr. Lc 12,42): riprendere queste icone del vangelo è caratteristica tipica di Pietro e non di Paolo⁶²;

5° anche qui non c'è opposizione tra *charisma* (1Pt 4,10) ed *istituzione* (1Pt 5,1-4), ma ci sono entrambi gli aspetti in equilibrio.

Anche a questo livello dell'analisi, le tesi di Käsemann sulla contraddizione tra carisma e istituzione nel NT sono smentite⁶³.

Conclusioni

Il testo di Vanhoye rappresenta uno studio di riferimento sulla questione carismatica del NT, ormai un classico sull'argomento. A tutt'oggi esso delinea, nel panorama teologico, un prospetto chiaro e ordinato sulla considerazione dei carismi da parte della Chiesa neo-testamentaria. Le sue conclusioni sono necessarie e sufficienti per uno studio teologico-scientifico sul tema.

Come abbiamo mostrato, il termine *charisma* conserva sempre il suo stretto legame con la *charis*, un dono conferito nell'ordine della gra-

62 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 183.

63 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 184.

zia, dato da Dio per sovrabbondante generosità agli uomini⁶⁴. «Nel NT *charisma* è usato esclusivamente per i doni divini. Alcuni testi adoperano il termine in senso molto generale (Rm 5,15; 6,23; 11,29), altri in contesto molto limitato (2Cor 1,11; 1Cor 12,9.28.30); altri però tendono verso un senso tecnico (Rm 12,6; 1Cor 12,4.31; 1Tm 4,14; 2Tm 1,6; 1Pt 4,10). Il tratto principale di questo senso tecnico è la diversità dei carismi: sono doni speciali, nel senso che non fanno parte delle grazie necessarie ad ogni cristiano; non tutti hanno questo o tale carisma»⁶⁵.

La scaturigine dei carismi è, secondo le Scritture, Dio Padre (Rm 12,6; 1Cor 12,28; 1Pt 4,10), la relazione con lo Spirito è messa molto in risalto in 1Cor 12; c'è poi la fonte che è Cristo in testi in cui non compare direttamente il termine *charisma* (Ef 4,7.11; Mc 16,20) e poi il riferimento di At 2,33 ove il dono è trinitario. Il fine e l'intento del dono dei carismi è l'edificazione ecclesiale: «l'utilità dei carismi non è esclusivamente l'utilità altrui. La frase di 1Cor 12,7 non esprime questa limitazione, la quale non corrisponde all'intenzione divina. La maggioranza dei testi, però, insiste sulla necessità di mettere i carismi a servizio altrui. In questo modo saranno pienamente utili anche alla persona stessa, che crescerà nella carità!»⁶⁶.

I carismi devono essere sempre dispensati nella carità; la distinzione con le virtù sta a significare l'intento fondamentale del donatore: la carità, che è il dono più grande, in quanto multiforme e sapiente, poiché è la stessa natura di Dio.

Nella disputa tra carismi e rarefazione dei carismi bisogna distinguere tra carismi ordinari e straordinari come afferma anche Vanhoye: «la tendenza generale del NT è quella di insistere sui doni ordinari, di utilità costante per la vita della comunità cristiana»⁶⁷. Non a caso Vanhoye ha parlato esplicitamente del carisma della castità consacrata sin dal NT, rinviando alla vita consacrata come una struttura carismatica-istituzionale all'interno della Chiesa⁶⁸, inseribile in quei carismi - doni ordinari - di cui si parlava sopra.

64 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 185.

65 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 185.

66 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186.

67 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186.

68 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186.

Dunque potremmo dedurre che certamente c'è una permanenza dei carismi nel corso della storia della salvezza, intesi anche come un Vangelo vivente attualizzato in nuove forme⁶⁹, anche con doni straordinari seppure la Chiesa primitiva rappresenti il “*Big bang* dello Spirito”, una vera e propria consistente manifestazione anche di carismi straordinari, diremmo una manifestazione unica.

Benché tutti o quasi, Padri, esegeti, predicatori e teologi, ammettano almeno l'esistenza dei miracoli, sono però d'accordo nel dire che dopo la Chiesa primitiva i carismi sono diminuiti. È un'affermazione che troviamo già in Origene, e sarà ripetuta frequentemente fino al Vaticano II. Per tutti, anche quando non lo dicono espressamente, la Chiesa dei primi secoli ha qualche cosa di caratteristico, di originale, quasi diremmo di ‘luna di miele’ di Cristo con la sua sposa⁷⁰.

In accordo con il Concilio Vaticano II, Vanhoye afferma che tra carisma e istituzione, non c'è e non deve esserci contrapposizione poiché provengono dalla stessa fonte e in più c'è la gerarchia paolina così evidente in 1Cor 12, indizio chiaro di complementarietà e relazione tra doni gerarchici e carismatici⁷¹. Lo Spirito Santo infatti: «introduce la Chiesa nella pienezza della verità (cfr. Gv 16,13), la unifica nella comunione e nel ministero, la provvede e dirige con diversi doni gerarchici e carismatici, la abbellisce dei suoi frutti (cfr. Ef 4,11-12; 1 Cor 12,4; Gal 5,22)» (LG 4). Inoltre afferma il nostro autore: «molti esegeti hanno riconosciuto che non è possibile attribuire a Paolo l'idea di una comunità puramente “carismatica”»⁷².

La dinamica carismatica mostra anche la fecondità voluta da Dio nell'incontro e nella comunione tra i carismi nel corpo di Cristo: i carismi si innestano nel corpo di Cristo, lo fecondano e lo edificano, si completano e devono obbedire all'autorità apostolica. Occorre, poi, un attento discernimento ecclesiale per accogliere e ricevere i carismi, come

69 Cfr. F. CIARDI, *Carismi Vangelo che si fa storia*, 46 ss.

70 D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, 175.

71 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186.

72 A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186.

mostrano le esortazioni ad esempio di Paolo nelle sue lettere stando da un lato sottomessi all'autorità apostolica e dall'altro non estinguendo lo Spirito e i suoi doni (cf. 1Ts 5,12.19-21).

Il Vanhoye mostra in più punti che carisma e istituzione non sono mai in opposizione, ma risultano complementari, ordinati l'uno all'altro al fine di un attento discernimento della veridicità del carisma⁷³.

Il carisma del discernimento è fondamentale stando alla storia della Chiesa e alla stessa vita spirituale. Esso è quello che è stato definito «il guardiano di tutti i carismi»⁷⁴, l'istruzione del Dicastero della Dottrina e della fede *Iuvenescit Ecclesia* fornisce una sintesi dei criteri essenziali ad un retto discernimento⁷⁵.

Il contesto di manifestazione dei carismi è sempre quello della comunione ecclesiale: nella Chiesa per l'opera del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo si manifestano i carismi. È per l'edificazione ecclesiale che lo Spirito suscita i carismi, doni personali, talvolta anche comunitari (come la vita consacrata) per manifestare la multiforme sapienza, varietà e abbondanza della grazia di Dio e insieme il suo fine salvifico e di santificazione⁷⁶. Infatti la Chiesa più che una grande macchina è un organismo vivente, il tempio dello Spirito, il Corpo di Cristo, la comunione della nuova famiglia di Dio. Il contesto ecclesiologico è quello della *koinonia*.

Come osservazione conclusiva pongo la notazione fondante per cui il I capitolo di LG ci insegna che la Chiesa è dotata di doni gerarchici e carismatici, come detto, ma soprattutto che essa è animata e vivificata dallo Spirito Santo e è dimora di Dio nello Spirito (LG 6), il corpo mistico di Cristo (LG 7).

Perché poi ci rinnovassimo continuamente in lui (cfr. Ef 4,23), ci ha resi partecipi del suo Spirito, il quale, unico e identico nel capo e

73 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186.

74 Cfr. D. GRASSO, *I carismi nella Chiesa*, 181.

75 CDF, *Lettera Iuvenescit Ecclesia sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*, 15.05.2016, 18, in EV 32, 700-743.

76 Cfr. A. VANHOYE, *I carismi nel Nuovo Testamento*, 186-187; CDF, *Lettera Iuvenescit Ecclesia sulla relazione tra doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa*, 15.05.2016, 16-17.

nelle membra, dà a tutto il corpo vita, unità e moto, così che i santi Padri poterono paragonare la sua funzione con quella che il principio vitale, cioè l'anima, esercita nel corpo umano (LG 7).

In vero, c'è una enorme differenza tra l'inabitazione dello Spirito Santo, l'unione mistica con Dio, cioè il Cristo che per lo Spirito abita nel fedele, da un lato e la ricezione dei suoi doni, carismi dall'altro, tra quella che è stata definita grazia increata e grazia creata: l'una è Dio e l'altra i suoi doni. L'anima della vita della Chiesa è l'unione con Dio, che è il fine della vita dell'uomo, non già la ricezione dei suoi doni e carismi, che restano come tali solo un mezzo⁷⁷. Anche su questo punto fondamentale il saggio di Vanhoye fa scuola: è Dio l'artefice di ogni dono a lui bisogna obbedire e piacere, senza cercare o attribuirsi doni peculiari.

Claudio FABBRI

SOMMARIO

Cosa sono i carismi? A cosa servono? Riguardano tutti i fedeli o solo alcuni? Sono doni straordinari o semplici doni ordinari? Sono in riferimento ad una persona o ad una comunità? La questione dei carismi è annosa e complessa. Negli ultimi anni è stata ripresa con più consistenza nel dibattito teologico alla luce di quanto scrive *Lumen gentium* 4 che parla di «doni gerarchici e carismatici». Infatti, il dibattito teologico sul tema è ancora ad un livello poco avanzato di sviluppo e sarà solo la lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Iuvenescit Ecclesia*, nell'anno 2016, a darne una collocazione teologica più adeguata. Dopo una breve rassegna sulla considerazione dei carismi

77 «The distinction between the Spirit in Person who is God and sanctifying grace (faith, hope, charity) that is created is in Scripture. It is not the conclusion of our reasoning, but rather a given that we have to understand. The resulting distinction between the uncreated unity and the created unity of the Church allows us to situate better [in the overall context] the following points: the Church is a created being»; B.D. DE LA SOUJEOLE, *Introduction to the Mystery of the Church*, Washington, 2014, 181.

nel corso della storia della Chiesa, l'autore si propone un'indagine sulla tematica, attraverso l'analisi di *I carismi nel Nuovo Testamento*, testo di Albert Vanhoye, uno dei biblisti più autorevoli degli ultimi anni. Le conclusioni proposte mostrano come la dottrina dei carismi nel Nuovo Testamento sia in una fase avanzata di sviluppo.

ABSTRACT

What are charisms? What is their purpose? Do they concern all the faithful or only a few? Are they extraordinary gifts, or simply ordinary ones? Do they relate to an individual or to a community? The question of charisms is both long-standing and complex. In recent years, it has been taken up more substantially within theological debate, in light of *Lumen gentium* 4, which speaks of 'hierarchical and charismatic gifts'. Indeed, theological reflection on this subject is still at a relatively early stage, and it was only with the 2016 letter of the Congregation for the Doctrine of the Faith, *Iuvenescit Ecclesia*, that a more adequate theological framework was provided. Following a brief survey of how charisms have been understood throughout Church history, the author undertakes an investigation into the theme by analysing *I carismi nel Nuovo Testamento* (*Charisms in the New Testament*), a work by Albert Vanhoye, one of the most authoritative biblical scholars of recent decades. The conclusions presented demonstrate that the doctrine of charisms in the New Testament is at an advanced stage of evolution.

L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi in alcuni testi ecclesiologici

Sulla scorta di un pregevole articolo di Giovanni Sartori¹ si delinea una pertinente introduzione a carattere storico. Si focalizzerà quindi come nei documenti del concilio Vaticano II e nei successivi documenti del magistero cattolico ci si richiama esplicitamente all'insegnamento dell'apostolo sui carismi. Si evidenzierà poi come quest'insegnamento caratterizzi l'ecclesiologia presentata nella seconda metà del secolo scorso da Hans Küng e Jürgen Moltmann in uno dei rispettivi libri. Si rileverà infine come questo insegnamento paolino caratterizzi una importante allocuzione sull'ecumenismo di Oscar Cullmann riprodotta in un articolo, e due libri sull'ecumenismo, uno di Luigi Sartori e l'altro di Giovanni Cereti. Si noti che si tratta di studiosi tutti coinvolti – direttamente come osservatori o periti (Küng, Sartori e Cullmann) o indirettamente in quanto profondamente influenzati (Moltmann e Cereti) – nel processo realizzatosi con il concilio Vaticano II.

1. Introduzione storica: carismaticità e Chiesa

Nel dizionario Treccani, alla voce carismi² se ne presenta il significato anzitutto nell'ambito del linguaggio religioso e teologico, ma poi anche il significato “in senso stretto”, quale dono soprannaturale e straordinario, per poi presentarne il significato nell'ambito delle scienze sociali: “facoltà e poteri straordinari che una persona possiede e che le vengono riconosciuti ... e per estensione: capacità di esercitare, grazie a doti intellettuali o fascino personale, un forte ascendente sugli altri”.

Dal punto di vista teologico carisma si definisce come grazia, come dono di Dio che investe una data persona o una data categoria all'inter-

¹ Cf. L. SARTORI, *Carismi*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (ed.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 105-122.

² TRECCANI. VOCABOLARIO ON LINE, *Carisma*, <https://www.treccani.it/vocabolario/carisma/> Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani.

no della Chiesa e che perciò è suscettibile dei limiti di quella persona ovvero persone, così come emerge nella descrizione della comunità di Corinto alla quale Paolo indirizza il suo insegnamento (cf. 1 Cor 11, 17-22, capitolo precedente la sezione sui carismi)³. E questo si verifica anche altrove e in seguito, soprattutto quando la gerarchia ecclesiastica, la dottrina (i simboli di fede) e la liturgia non erano ancora precisati e cristallizzati. Il montanismo in particolare nell'antichità cristiana emerse come un fenomeno che parve travolgere la Chiesa. Divenne perciò sempre più impellente l'esigenza di tutelare e discernere. La stessa autorità ecclesiale che si accreditò al livello più alto, sulla scia degli apostoli posizionati da Paolo al primo posto (1 Cor 12,28), in successione all'autorità apostolica trasmissibile, e nello specifico quella del vescovo di Roma, si qualificò al concilio Vaticano I per un suo peculiare carisma⁴.

In altre confessioni cristiane – le Chiese libere e naturalmente quelle pentecostali – ci si volle piuttosto riallacciare alle figure carismatiche profetiche attestate nel cristianesimo primitivo. Si poté anche così alimentare una sorta di contrasto o comunque un parallelismo con la Chiesa più qualificata a livello giuridico. Comunque, già nel 1897 il papa Leone XIII volle far notare come la Chiesa cattolica fosse ben qualificata anche dal punto di vista carismatico⁵.

Con il concilio Vaticano II il profilo carismatico della Chiesa poté emergere adeguatamente in quanto non c'era più da difendersi da un nemico che potesse essere qualificato come carismatico, ma al contrario ci si trovò sfidati a saper presentare al mondo l'immagine credibile e significativa della Chiesa come realtà viva. Si elaborò quindi una eccle-

³ Per quanto riguarda tutto questo rimando al mio precedente articolo: P. COCCO, *L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi*, in *Claretianum ITVC* 64 (2024) 323-360.

⁴ *Questo indefettibile carisma di verità e di fede fu dunque divinamente conferito a Pietro e ai suoi successori in questa Cattedra, perché esercitassero il loro eccelso ufficio per la salvezza di tutti.* CONCILIO VATICANO I, *Pastor aeternus*, Sessio IV, 18.07.1870, cap. 4.

⁵ *Propositum Nostrum quo melius uberiusque eveniat, deliberatum habemus alioqui vos per sollemnia proxima sacrae Pentecostes de praesentia et virtute mirifica eiusdem Spiritus; quantopere nimirum et in tota Ecclesia et in singulorum animis ipse agat efficiatque praeclara copia charismatum supernorum.* LEO XIII, *Divinum illud munus*, 09.05.1897.

siologia che non mirava soprattutto a giustificare e sostenere l'autorità ecclesiastica, quanto indicare la fonte della propria vitalità e a illustrare in maniera positiva il mistero della Chiesa rispetto al mondo.

Anche i protestanti, invitati a presenziare al concilio, cominciarono a non qualificarsi più biasimando la Chiesa cattolica per giustificare e affermare la propria identità confessionale. Nei dialoghi teologici ci si è confrontati a proposito della dottrina del ministero e dei sacramenti evidenziando il valore dei carismi, in passato elusi per timore di persone e gruppi bollati come fanatici e sovversivi.

In questo approfondimento si rileva come ci si è richiamati all'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi nei documenti del Concilio Vaticano II, in testi successivi del magistero e poi in alcuni studi teologici della seconda metà del secolo scorso, due dei quali di autori evangelici.

2. L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi in alcuni documenti recenti del magistero cattolico

Nel secondo capitolo della costituzione dogmatica dell'ultimo concilio si illustra il mistero della Chiesa popolo di Dio⁶, ma prima lo si sonda richiamando immagini ecclesiologiche bibliche, in particolare quella di corpo di Cristo. Questa in effetti è nella *LG* ampiamente esplicitata proprio sulla base di 1Cor 12, Rm 12, 3-8 ed Ef 4, 1-16. A partire da questi testi biblici la costituzione mette in evidenza il significato e l'importanza dei carismi per la vita della Chiesa, identificandola come comunione. Le stesse considerazioni della costituzione sono poi recepite, riproposte ed esplicitate, ancora sulla stessa base biblica, nei decreti conciliari che riguardano l'ecumenismo, i laici, l'evangelizzazione e i presbiteri e poi nei sinodi dei vescovi, nei quali si attua una fondamentale forma di comunione ecclesiale. Richiami alla dottrina dell'apostolo sui carismi li troviamo spesso nei documenti dei papi, da Paolo VI a papa Leone XIV, in particolare nelle esortazioni postsinodali di Giovanni Paolo II, in una sua lettera apostolica e nelle esortazioni postsinodali del suo successore.

6 CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, 21.09.1964, 9-17.

Nel seguente paragrafo si identificano una serie di passi dei testi conciliari dove ci si richiama esplicitamente, nel testo o in nota, all'insegnamento dell'apostolo sui carismi, senza ignorare che la prospettiva ecclesiologica dischiusa dall'apostolo Paolo in realtà soggiace alla dottrina del concilio nel suo complesso, anche lì dove non ci si richiama esplicitamente a essa⁷.

a. In alcuni documenti del concilio Vaticano II

La dimensione carismatica della Chiesa è messa in risalto richiamando l'insegnamento dell'apostolo Paolo nella costituzione dogmatica sulla Chiesa *LG* e poi in una serie di decreti promulgati dal concilio Vaticano II.

Nella costituzione la carismaticità emerge quando si illustra il mistero della Chiesa a partire dall'azione dello Spirito, che la rende una realtà di comunione e la dirige sia con diversi doni gerarchici che con diversi doni carismatici che egli suscita per lei⁸. Si pone così in evidenza l'azione perdurante dello Spirito Santo e sono apprezzati come suo dono sia i ministri che i carismatici. La Chiesa non è dunque posta in rapporto con Cristo solo attraverso il mandato e l'autorità degli apostoli e quindi dei vescovi e dei ministri della Chiesa. Lo Spirito Santo infatti la dirige e la tiene unita in quanto pastori e fedeli restano docili alla sua azione e fedeli alla loro vocazione.

Più avanti nella costituzione si considera l'immagine ecclesiologica paolina specifica della Chiesa corpo di Cristo, nella quale sono comprese le figure dei pastori e dei carismatici, mettendo in evidenza l'origine sacramentale di questo corpo e la diversità di coloro che lo compongono e dei carismi di cui sono provvisti, diversità che corrisponde alla ricchezza della grazia dello Spirito che genera vari ministeri e carismi corrispondenti alle necessità di una data realtà ecclesiale. Richiamandosi a 1Cor 14 si afferma la necessità che i carismatici dipendano dall'autorità apostolica e quindi dai ministri della Chiesa; poi si rileva come lo Spirito

⁷ Cf. SARTORI, *Carismi*, 91-92.

⁸ *Lumen gentium*, 4.

suscita amore solidale tra le diverse membra del corpo di Cristo⁹, cosa che implica un rapporto reciproco positivo tra pastori e carismatici che non si risolve nella sottomissione dei secondi ai primi, ma nella docilità da parte dei carismatici perché i pastori possano far discernimento e in una attenzione adeguata e positiva da parte dei pastori per riconoscere quanto lo Spirito suggerisce e opera nei carismatici.

La dimensione carismatica è poi diffusamente descritta presentando la Chiesa come popolo profetico, anche qui riconoscendo nello Spirito Santo l'autore oltre che dei sacramenti e dei ministeri anche dei carismi. Fra i carismi che concorrono al rinnovamento e allo sviluppo del corpo ecclesiale si possono distinguere quelli straordinari da quelli semplici e diffusi che lo Spirito elargisce a ogni credente per orientare il cammino della Chiesa e abbellirla. Nei carismi straordinari vanno riconosciuti quelli che suscitano scalpore, come nel caso di chi ha le stimmate o di chi opera miracoli; come carismi semplici vanno invece riconosciute le capacità che normalmente passano inosservate, ma sono esse stesse grazie dello Spirito Santo a favore della Chiesa, quelle ad esempio di chi fa animazione o catechesi. Mentre sui primi devono far discernimento i pastori senza estinguere lo Spirito, i secondi vanno riconosciuti e accolti con gratitudine e consolazione¹⁰.

Illustrando la nota della cattolicità, si cita 1Pt 4,10 che contiene nell'originale greco la parola *carisma*, affermando che ciò che vale tra i membri di una comunità vale anche nel rapporto tra le diverse Chiese. La Chiesa di Roma è qui qualificata come quella che presiedendo nella carità è tenuta a tutelare le peculiarità delle diverse Chiese e a far sì che non nuocciano all'unità, ma servano a essa¹¹. Si tratta di una considerazione molto interessante e potenzialmente molto feconda per quanto riguarda l'ecumenismo, come ha messo bene in risalto Sartori¹².

Più avanti presentando la figura e l'apostolato dei laici si mette in evidenza la loro dignità e il loro ruolo nella Chiesa in modo tale che non si possa considerarli semplicemente sottoposti rispetto ai ministri

⁹ *Lumen gentium*, 7.

¹⁰ *Lumen gentium*, 12.

¹¹ *Lumen gentium*, 13.

¹² Cf. qui sotto 4.b.

ordinati, ma fratelli di Cristo Signore e loro, membra vive del corpo ecclesiale, attive nell'esercizio dei loro carismi¹³.

Infine si afferma che perfino i fedeli morti nel Signore continuano a cooperare nell'edificazione della Chiesa¹⁴. Questa affermazione presuppone che l'edificazione della Chiesa non si realizzi solo grazie ad apporti e rapporti visibili e concreti e mette in evidenza come la Chiesa è anzitutto una realtà spirituale.

In tutte queste affermazioni non vengono mai ridotti la figura e il ruolo particolare propri dei ministri della Chiesa. Cominciano a emergere anche quelli di tutti gli altri membri della Chiesa, ognuno con un suo proprio carisma. Questo si è affermato in questo importante documento del concilio grazie a un'adeguata valorizzazione della sacra Scrittura. Alla considerazione della Chiesa come popolo in cammino si accosta quella di corpo di Cristo e dei carismi che orientano e sostengono il cammino di tutto il popolo della nuova alleanza. In questo contesto il ministero stesso risulta in funzione della dignità, della varietà e dell'unità di tutto questo popolo. Così è stato adeguatamente recepito l'insegnamento di san Paolo sui carismi, in particolare 1Cor 12 e Rm 12, come pure Ef 4, dove all'osservazione della pluralità di figure che concorrono alla comune edificazione del corpo ecclesiale si aggiunge quella, importante nella dottrina conciliare, della crescita e della maturazione di questo stesso corpo. Quanto affermato nella costituzione dogmatica si ritrova poi ripreso e variamente esplicitato in diversi decreti del concilio.

Nel decreto sull'ecumenismo si afferma che l'unità della Chiesa è realizzata dallo Spirito Santo¹⁵.

All'insegnamento di san Paolo sui carismi ci si riferisce poi anche nel decreto sul rinnovamento della vita religiosa, riconoscendo nelle sue varie forme, sia contemplative che attive, doni dello Spirito Santo per l'edificazione del corpo ecclesiale¹⁶.

Nel decreto sull'apostolato dei laici si afferma che i laici non eser-

¹³ *Lumen gentium*, 32-33.

¹⁴ *Lumen gentium*, 49.

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, 21.11.1964, 2.

¹⁶ CONCILIO VATICANO II, *Perfectae caritatis*, 28.10.1965, 1.7-8.

citano l'apostolato semplicemente per supplire ai ministri della Chiesa, ma perché hanno il diritto e il dovere di esercitare i propri carismi sia in forme individuali sia in forme collettive, rilevando in queste ultime le forme più adeguate per far risplendere la vocazione sociale degli esseri umani e in particolare dei credenti in Cristo¹⁷.

Nel decreto sull'attività missionaria della Chiesa si afferma che la vocazione missionaria, pur essendo frutto di una specifica chiamata e di uno specifico carisma, interessa tutti i cristiani perché tutti sono chiamati a edificare la Chiesa. Questo però esige che l'apporto di tutti sia convenientemente regolato e collegato nel modo espresso da san Paolo in 1Cor 14,40¹⁸.

Nel decreto sul ministero e la vita dei presbiteri questi vengono caratterizzati rispetto agli altri cristiani come membra del corpo di Cristo con una loro specifica funzione; si fa poi notare che anche i presbiteri appartengono allo stesso corpo come gli altri cristiani e che questi pure sono tenuti alla sua edificazione¹⁹.

In tutti questi passi emerge come la Chiesa sia una realtà complessa, unificata e ravvivata continuamente dalla grazia dello Spirito Santo.

b. In alcuni documenti degli ultimi papi

Il santo papa Paolo VI nella sua enciclica programmatica *Ecclesiam suam* presenta “per quali vie la Chiesa cattolica” debba “adempiere il suo mandato”. Egli si richiama a 1 Cor 13,7 identificando nella carità il “punto focale” dell'economia biblica, riconoscendone il “posto ... sommo” nella scala dei valori, come avevano fatto i suoi predecessori e i santi e come pure come la percepisce il “sensus fidei”, non solo a livello teorico, ma anche nella pratica²⁰.

Nella sua enciclica programmatica *Redemptor hominis* Giovanni Paolo II si richiama all'insegnamento dell'apostolo identificando la Chiesa come corpo di Cristo e poi riconoscendo come in essa ciascuno ha “il proprio dono”²¹.

17 CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam actuositatem*, 18.11.1965, 3.18.

18 CONCILIO VATICANO II, *Ad gentes*, 07.12.1965, 23.28.

19 CONCILIO VATICANO II, *Presbyterorum ordinis*, 07.12.1965, 2.9.

20 PAOLO VI, *Ecclesiam suam*, 06.08.1964, 58.

21 GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor hominis*, 04.03.1979, 7.21; note 33 e 185.

Tra i documenti dei papi, soprattutto nelle esortazioni apostoliche che raccolgono i frutti del lavoro assembleare dei vescovi ci si richiama all'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi, spesso riproponendo ciò che già nei documenti conciliari si era affermato.

In quella per il sinodo sui fedeli laici il papa identifica nell'ecclesologia di comunione l'idea centrale e fondamentale dei testi conciliari. Essa è attestata già nel cristianesimo antico e ha continuato a caratterizzare le Chiese orientali. Essa corrisponde al mistero della comunione dei santi e alla dottrina dell'apostolo Paolo. Essa apprezza la diversità tra i vari membri della Chiesa, lo Spirito Santo come fautore sia della varietà che della sua unità e la comunione quale suo dono²². I carismi, doni e impulsi che lo Spirito Santo accorda per arricchirla, possono apparire come grazie sia straordinarie che semplici e umili, comunque utili per edificare la Chiesa, per il bene degli uomini e le necessità del mondo. Se ne illustra la grande varietà richiamandosi alle diverse elencazioni fornite dall'apostolo. Vanno riconosciuti come realtà attuali da accogliere, ma su di loro va fatto discernimento, dato che può insinuarsi il peccato per portare turbamento. La competenza in merito è attribuita all'autorità ecclesiastica. Nel documento si cita anche 1Cor 13,13 mettendo in rilievo la carità come il più alto dono dello Spirito offerto per l'edificazione della Chiesa²³, in modo tale che essa risulti il principio di ogni rapporto all'interno della Chiesa. Trattando poi delle vocazioni si afferma, citando 1Pt 4,10, che ognuno deve saper mettere a frutto ogni grazia ricevuta, facendone motivo di servizio agli altri²⁴.

Nell'esortazione per il sinodo per la vita consacrata la parola carisma/carismi ricorre spessissimo e i riferimenti al relativo insegnamento paolino contengono una serie di spunti interessanti. A partire da esso si mette in evidenza la fondamentale uguaglianza tra tutte le membra del corpo di Cristo e la pluriformità e la comunione che lo Spirito Santo genera²⁵. La molteplicità degli istituti di vita consacrata discende dalla molteplicità dei carismi per i quali sono sorti, per l'edificazione della

22 GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici*, 30.12.1988, 19-20.

23 GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 24.

24 GIOVANNI PAOLO II, *Christifideles laici* 41.

25 GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata*, 25.03.1996, 31.

Chiesa universale. La carità armonizza la diversità dei doni e ne fa motivo di mutuo sostegno. Gli istituti di vita consacrata di solito hanno connotazione sovradiocesana perché le Chiese particolari che per prime li hanno ricevuti non li hanno tenuti solo per sé, ma li hanno condivisi con altre Chiese²⁶. Si riconosce come ogni membro di una comunità religiosa riceve dallo Spirito un peculiare dono che lo caratterizza rispetto agli altri membri, un dono che in fraternità deve imparare a condividere con gli altri²⁷.

Nell'esortazione per il sinodo per l'Asia si richiama l'insegnamento paolino sui carismi notando come le comunità cristiane devono diventare segno eloquente di comunione universale nella coesistenza delle diversità razziali, culturali e sociali dei loro membri²⁸.

Nell'esortazione per il sinodo per l'Europa si esorta a valorizzare la varietà dei carismi dati alla Chiesa facendo anche sì che i diversi nuovi movimenti e comunità ecclesiali convergano nell'edificazione della Chiesa e che siano valorizzati nella loro diversità. Per questo occorre che abbandonino la rivendicazione di diritti di primogenitura e ogni incomprensione vicendevole, progrediscano nel cammino di una più autentica comunione tra loro e tutte le altre realtà ecclesiali e vivano con amore in piena obbedienza ai vescovi, i quali da parte loro sono invitati a riconoscerli e a valorizzarli, dato, tra l'altro, che alcuni di loro sostengono il cammino ecumenico²⁹.

Spunti molto preziosi e precisi sono contenuti nella lettera apostolica che Giovanni Paolo II ha pubblicato al termine del grande giubileo dell'anno duemila in riferimento all'insegnamento di san Paolo sui carismi. Si richiama a 1Cor 13,2 valutando come inutile qualora manchi la carità tutto ciò che si ritiene necessario anche nel nuovo secolo al cammino storico della Chiesa; riportando un'affermazione di santa Teresa di Lisieux osserva che l'amore fa agire tutte le membra della Chiesa e ispira tutte le vocazioni³⁰. Riferendosi a 1Cor 12,12 afferma la necessità che la comunità cristiana faccia spazio a tutti i doni dello Spirito, in-

26 GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata* 47.

27 GIOVANNI PAOLO II, *Vita consecrata* 67.

28 GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Asia*, 06.11.1999, 17.

29 GIOVANNI PAOLO II, *Ecclesia in Europa*, 28.06.2003, 16.29.

30 GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte*, 06.01.2001, 42.

tegrando organicamente le legittime diversità e rendendo consapevole ogni suo membro della sua parte di responsabilità nella Chiesa³¹.

Rispetto ai testi conciliari Giovanni Paolo II riconosce nelle sue esortazioni postsinodali l'apporto che soprattutto i laici, i consacrati e i movimenti ecclesiali possono dare alla Chiesa per la sua vitalità, mentre ai ministri ordinati è chiesto soprattutto di accogliere con stima e amore fraterno questi stessi apporti e di favorire la loro interrelazione.

Il papa Benedetto XVI nella sua enciclica programmatica "Deus caritas est" si richiama all'inno alla carità, in particolare a 1 Cor 13,3, per sostenere che per il cristiano la carità è sempre più di una semplice attività³².

Tra i documenti anche di questo papa l'insegnamento dell'apostolo sui carismi è menzionato soprattutto nelle esortazioni apostoliche. In quella per il sinodo per il Medio Oriente invita ogni membro della Chiesa e ogni comunità a mettere il proprio carisma a servizio del bene comune richiamando 1 Cor 12,7³³.

In quella per il sinodo per l'Africa nell'introduzione si richiama a 1 Cor 13, 4-7 dichiarando che la Chiesa desidera portare frutti di carità: la riconciliazione, la pace e la giustizia, identificando in questo la sua missione. Il titolo della seconda parte riproduce 1 Cor 12,7: «A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune», mentre nel primo paragrafo di quel capitolo si riproducono espressamente anche i tre versetti precedenti, e quindi 1 Cor 12, 4-7³⁴.

Tre volte Benedetto XVI si richiama a 1 Cor 12 nell'esortazione per il sinodo per l'eucaristia. Nella prima parte dell'esortazione, illustrando l'eucaristia come mistero da credere, si richiama a 1 Cor 12,13 affermando che la grazia del sacramento del battesimo inserisce nell'unico corpo di Cristo e subito dopo a quell'intero capitolo della lettera dell'apostolo, nell'affermare che i doni dello Spirito sono dati per l'edificazione del corpo di Cristo. Nella terza parte dell'esortazione, illustrando l'eucaristia quale mistero da vivere, si richiama a 1 Cor 12,27 identificando la

31 GIOVANNI PAOLO II, *Novo millennio ineunte* 46.

32 BENEDETTO XVI, *Deus caritas est*, 25.12.2005, 34.

33 BENEDETTO XVI, *Ecclesia in Medio Oriente*, 14.09.2012, 87.

34 BENEDETTO XVI, *Africae munus*, 19.11.2011, 97.

vocazione a essere “membra di Cristo e dunque membra gli uni degli altri” quale “realtà ontologicamente fondata nel Battesimo e alimentata dall'Eucaristia, una realtà che chiede di trovare riscontro sensibile nella vita delle nostre comunità”³⁵.

L'esortazione apostolica di papa Francesco per il sinodo per la nuova evangelizzazione non contiene riferimenti espliciti e diretti all'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi, ma parecchie volte lo richiama indirettamente. Si richiama infatti a *Lumen gentium* 12 mettendo in risalto il valore dei carismi, identificati come doni dati dallo Spirito Santo per rinnovare ed edificare la Chiesa, e precisamente quelli per l'evangelizzazione, dato il tema sviluppato in quel sinodo. Si riconosce che lo Spirito Santo con questi suoi carismi produce diversità tra persone e comunità, come pure la pluralità, la molteplicità e l'unità, non l'uniformità e l'omologazione³⁶. Parecchie volte in questa esortazione papa Francesco richiama l'importanza della carità³⁷.

Nella sua originale esortazione apostolica sulla santità papa Francesco quattro volte si richiama all'insegnamento dell'apostolo sui carismi. Nel primo capitolo, richiamandosi a 1 Cor 12,7, li identifica come “quanto di così personale Dio ha posto” nel credente³⁸. Nel secondo capitolo e poi nel terzo, in riferimento alle beatitudini, egli mette in evidenza l'importanza della carità richiamandosi a 1 Cor 13,2-3.12³⁹.

Papa Francesco ha accreditato come testo magisteriale il documento finale del sinodo per una Chiesa sinodale, nel quale ci si richiama più volte all'insegnamento dell'apostolo sui carismi⁴⁰, soprattutto nel qualificare la Chiesa come corpo di Cristo, giungendo ad affermare che una “spiritualità sinodale ... accoglie con gratitudine e umiltà la varietà dei doni e dei compiti distribuiti dallo Spirito Santo per il servizio dell'unico Signore”. In essa ci si riconosce “chiamati a far fruttificare i

35 BENEDETTO XVI, *Sacramentum caritatis*, 22.02.2007, 17.76.

36 FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 24.11.2013, 130-131.

37 FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 28, 37-38, 102, 143, 161, 177, 179-181, 193, 198, 205, 233, 262.

38 FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, 19.03.2018, 11.

39 FRANCESCO, *Gaudete et exsultate*, 56, 85-86.

40 XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI, *Documento Finale della Seconda Sessione*, 26.10.2024, 16.21.36.43.57.

doni che lo Spirito elargisce in vista della testimonianza e dell'annuncio del Vangelo"⁴¹.

Papa Leone XIV nell'esortazione apostolica sull'amore verso i poveri richiama tre volte una serie di carismi che hanno arricchito la Chiesa nella sua testimonianza in proposito⁴². Nella sua lettera apostolica sull'educazione cattolica pure passa in rassegna i diversi carismi che hanno arricchito la Chiesa e la società a livello pedagogico, arrivando ad affermare che la "pluralità dei carismi, se ben coordinata, compone un quadro coerente e fecondo" e che "carismi e istituzioni, pur diversi, formano un disegno unitario e luminoso che orienta i passi nell'oscurità del tempo presente"⁴³. Egli così presuppone la conoscenza della dottrina dell'apostolo sui carismi identificando grandi carismi che hanno illuminato la Chiesa e la società in ambiti particolari: l'amore ai poveri e l'impegno a educare.

Nella sua enciclica programmatica egli sollecita a coltivare "una spiritualità eucaristica, cioè una spiritualità dell'unità ecclesiale nell'amore", grazia di unione con tutti gli altri ai quali il Signore si dona, adducendo un richiamo a 1 Cor 12,24 all'interno di una citazione di sant'Agostino⁴⁴.

3. L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi in due studi di ecclesiologia

Nei manuali cattolici di ecclesiologia si riconosce la presenza e il valore dei carismi all'interno della Chiesa, ma nell'insieme rischiano di risultare qualcosa di marginale. Essi sono invece messi in risalto nello studio della prima ora del postconcilio del cattolico H. Küng. Egli lì risulta molto coraggioso nell'aprire sentieri ecumenici e nel recepire gli approfondimenti biblici storico - critici nello sforzo di conservare un certo equilibrio e la propria identità confessionale. Si segnala poi in ambito evangelico lo studio di J. Moltmann, pure sensibile al cammino

41 XVI ASSEMBLEA, *Documento Finale*, 43.57.

42 LEONE XIV, *Dilexi te*, 04.10.2025, 60.66.74.

43 LEONE XIV, *Disegnare nuove mappe di speranza*, 28.10.2025, 8.2; 10.2.

44 LEONE XIV, *Magnifica humanitas*, 15.05.1926, 234.

ecumenico delle Chiese e non chiuso in un orizzonte provinciale. Si tratta di due studi sulla Chiesa che si qualificano soprattutto nel riconoscere l'azione dello Spirito in tutta la Chiesa e anche oltre a essa e nell'esporre e valorizzare la dottrina stessa dell'apostolo Paolo sui carismi.

a. *La Chiesa* di H. Küng⁴⁵

Nello studio *La Chiesa* Hans Küng valorizza ampiamente l'insegnamento sui carismi dell'apostolo Paolo. Egli dimostra di recepire l'istanza, espressa negli stessi documenti conciliari, di una fondazione biblica di ogni discorso teologico, e quindi anche ecclesiologico. Egli si avvale dei risultati della ricerca biblica, grazie ai quali, egli nota, i cristiani di oggi sono avvantaggiati rispetto a quelli delle generazioni precedenti nella conoscenza della testimonianza originaria di quanto Dio ha fatto per l'umanità. Egli riconosce che la canonizzazione del Nuovo Testamento stesso è frutto di discernimento comunitario rispetto alle tante testimonianze che circolavano. Esso pure comunque consta di una pluralità di testimonianze tra le quali l'autore sostiene che va data una preferenza particolare a 1Cor rispetto ad altri scritti neotestamentari in base a una pluralità di fattori concomitanti: la sua vicinanza cronologica all'evento Cristo, il fatto che è sempre stata attribuita all'apostolo Paolo stesso e che in essa è ravvisabile il pensiero cristiano originario. Con questo non si mette in discussione il valore di altri scritti, come le Lettere pastorali, gli Atti degli apostoli e la Lettera di Giacomo. Secondo Küng però chi si fonda prevalentemente su questi ultimi testi biblici, misconoscendo il messaggio originario delle lettere paoline, difficilmente può cogliere ed esprimere il cristianesimo originario. D'altra parte non vale secondo Küng neppure una contrapposizione netta tra il contenuto di questi scritti e quelli delle lettere veramente paoline, tale da ritenere il contenuto dei primi un fraintendimento e un decadimento; vanno invece riconosciute, insieme alle differenze, ciò che li tiene uniti e che ha permesso di accostare gli uni alle altre. In particolare si tratta di non contrapporre la visione ecclesiologica attestata in 1Cor 12, che illu-

⁴⁵ H. KÜNG, *La Chiesa*, Queriniana, Brescia 1969. L'edizione originale è: H. KÜNG, *Die Kirche*, Herder, Freiburg im Breisgau 1967.

stra la vita di una comunità nella quale le competenze sono distribuite tra tutti i suoi membri secondo la volontà di Dio, a quella delle Lettere pastorali tradizionalmente attribuite allo stesso apostolo, nelle quali le competenze di insegnare, decidere e valutare sono riservate al vescovo che lo stesso apostolo ha insediato (2Tim 1,6). Tutto questo acquista un significato particolare dal momento che le diverse identità delle confessioni cristiane si richiamano essenzialmente proprio a queste differenze, in particolare su un'immagine di Chiesa che nelle lettere paoline autentiche risulta essenzialmente carismatica mentre in quelle successive è determinata dal ministero ecclesiastico. Risulta così decisivo, per il progresso del cammino ecumenico, intendere bene la natura carismatica della Chiesa così come è espressa dall'apostolo Paolo in 1Cor 12-14.

Conformemente alla 1Cor, Küng presenta la Chiesa anzitutto come Chiesa di Dio, poi come creatura dello Spirito e dopo come corpo di Cristo, dato che Paolo considera questo corpo come generato dall'azione dello Spirito. Küng osserva nella 1Cor la Chiesa di Dio non identificata come un simbolo astratto, ma una comunità concreta che si forma con il battesimo e si rende visibile nella celebrazione eucaristica in un dato luogo. Nel suo insegnamento Paolo invita a riconoscere tutti coloro che si radunano come caratterizzati da un dato carisma, con il quale Dio chiama a servire personalmente gli altri perché così si esprima l'amore di Dio che salva. I carismi sono così realtà diverse, che possono essere anche eccezionali nel loro manifestarsi, valide in quanto trasmettono in modo limpido il pensiero e l'amore di Cristo e autentiche in quanto servono a Cristo e alla comunità che è sua. Tra quelli decisivi per la vita della Chiesa vanno riconosciuti il carisma della predicazione del vangelo, il carisma di chi si prodiga per gli altri e il carisma di chi tiene unita la comunità, ma anche qualsiasi apporto che promuove il prossimo. Tutto questo esclude una divisione tra cristiani che comandano e decidono, atteggiandosi come esclusivi detentori dello Spirito, rispetto agli altri che sono tenuti solo ad ascoltare e a eseguire. In realtà lo Spirito agisce liberamente senza che si possa presumere di determinare il suo modo e campo di azione: egli può agire dovunque e attraverso chiunque, dentro e fuori la Chiesa. Non ci si può però appellare a questo per sostenere un cristianesimo meramente spirituale e invisibile, come un mondo anarchico dove non

possa sussistere alcun diritto o dovere. In realtà lo Spirito determina sempre di nuovo la Chiesa ispirando ciò che in questo tempo, che non è ancora il tempo di quella perfezione di cui parla 1Cor 13, 9-12, corrisponde a ciò che è vero ed è bene. Vigé sempre anzitutto la legge della carità, anche con coloro che in nome di un presunto carisma creano scompiglio e sembrano diffondere inganno e menzogna. Se non si usa amore verso di loro perché si deve tutelare l'unità della Chiesa, l'unità che così si preserva non può che essere falsa. Certo, Paolo si è avvalso della sua autorità apostolica, ma solo in funzione della comunione e quale membro della Chiesa, invitando a riconoscere l'importanza di tutti i suoi membri, anche quelli meno nobili. Quando la vita della Chiesa consta dell'assenso e dell'apporto libero di tutti risulta una comunità missionaria. In essa chiunque manifesta validamente il carisma di insegnare può esercitarlo e anche chi ha il compito della presidenza è pronto a riconoscere quello degli altri e si lascia valutare anch'egli in base ai criteri affermati nel vangelo. Chi presiede non dovrebbe accaparrarsi anche la competenza propria dei profeti e dei dottori, ma lasciare che altri si facciano interpreti delle esigenze attuali del Signore e che altri spongano in un modo che risulti comprensibile il contenuto dottrinale e morale del vangelo. Occorre poi che coloro che hanno la stessa competenza convergano tra loro, come pure coloro che hanno competenze diverse, perché la vita della Chiesa possa proseguire in modo autentico.

Questa struttura carismatica della Chiesa non si pone necessariamente in alternativa con quella ministeriale nella quale si è affermata la figura palestinese del presbitero e poi il ministero sacro tripartito. Certo la concezione carismatica della Chiesa non permette ai pastori di considerarsi al di sopra della Chiesa; essi comunque hanno il loro posto in essa e possono essere anzi loro a tutelare le diversità che la compongono, concorrendo con tutti nella realizzazione di ciò che può essere descritto come una sinfonia che fa risuonare il vangelo in modo convincente nel mondo. Essa non porta a rigettare neppure ciò a cui si è approdati nel passato: si possono infatti apprezzare ancora le affermazioni del concilio di Trento in quanto hanno tutelato nella Chiesa l'ordine del quale si parla in 1Cor 14, 40. Essa non esclude neanche il ministero del papa che può essere inteso come carisma pastorale, se il

suo stesso potere di giurisdizione proclamato nel concilio Vaticano I⁴⁶ serve a edificare la Chiesa e non pretende di usurpare il posto di Cristo.

b. *La Chiesa nella forza dello spirito di J. Moltmann*⁴⁷

Anche nello studio di Jürgen Moltmann *La Chiesa nella forza dello Spirito* l'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi è ben illustrato e ripreso più volte sotto diversi aspetti. Moltmann inquadra tutta la realtà della Chiesa, compresi i carismi e il ministero, all'interno di quel dinamismo con il quale lo Spirito Santo conduce tutto il creato alla salvezza nel riconoscimento dell'amore di Dio. A partire dal battesimo ogni credente, ricevendo in dono la vita nuova, è reso partecipe in modo peculiare della missione stessa che Cristo ha realizzato nella potenza dello Spirito. Ogni credente in Cristo infatti riceve l'effusione escatologica dello Spirito che libera da ogni oppressione creando una comunione di persone caratterizzata dall'uguaglianza e dall'amore fraterno nel servizio reciproco. Tra le illimitate forme carismatiche si segnalano quelle cherigmatiche proprie dei missionari, dei predicatori e dei catechisti, quelle diaconali proprie di chi si prende cura degli indigenti e quelle cibernetiche proprie di chi nella comunità coordina e orienta. Ciò che è decisivo ed essenziale per la vita della Chiesa non può però essere competenza esclusiva di qualcuno, ma deve riguardare tutti. Per questo va superata ogni forma di clericalismo, del quale non sono mancate analogie, con il sostegno dei fedeli stessi, nelle Chiese luterane e protestanti; esso deriva, secondo Moltmann, da un monoteismo non cristiano. Egli sostiene che a nessuno devono essere preclusi per principio i compiti ecclesiali particolari che vanno attribuiti a chi si dimostra capace di svolgerli. Coloro che assumono i diversi compiti particolari devono interagire pubblicamente in modo da non costituire una spe-

46 Nella costituzione *Pastor aeternus* del concilio Vaticano I l'infallibilità del papa è affermata come carisma di verità e di fede che Dio gli ha conferito. Cf. L. SARTORI, *Carismi*, in *NDT*, 108.

47 J. MOLTSMANN, *La Chiesa nella forza dello Spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Queriniana, Brescia 1976. L'edizione originale è: MOLTSMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, Gütersloher, München 1975.

cie di oligarchia che indurrebbe gli altri all'apatia o al fanatismo. Serve anche la figura di chi può essere rappresentativo della Chiesa a livello universale e anche questo va assegnato a chi se ne dimostra capace o a una assemblea nella quale si possano riconoscere tutte le comunità cristiane sparse nel mondo.

I carismi di fatto sono stati messi in rilievo anzitutto nella riflessione ecclesiologicala ortodossa, ma anche nel catechismo di Heidelberg si riconosce che Cristo sostiene la Chiesa non solo con la sua parola, ma più ampiamente con il suo Spirito. Le forze dello Spirito orientano sempre di nuovo il cammino della Chiesa nel tempo, facendole riscoprire il valore di ciò che può essere stato trascurato o inteso male e facendole presente le nuove possibilità che le si schiudono davanti. Essa può ricevere luce anche da ciò che lo Spirito suscita anche nelle altre religioni e nelle culture non religiose e lasciarsi così plasmare senza però entrare in contraddizione con ciò che per lei è essenziale. Certo tutto è minacciato dal peccato, ma nella Chiesa lo Spirito si manifesta in modo sovrabbondante, tanto che in essa già si annuncia la festa senza fine che Dio ha promesso e per questo vanno apprezzati anche carismi come quelli delle guarigioni e della glossolalia. Comunque questo non la porta da alienarsi dai travagli del mondo perché il suo Signore si fa incontrare e assistere nei poveri e negli oppressi ed è a loro che va indirizzato in modo credibile l'annuncio cristiano. Nel momento in cui la Chiesa non corrisponde alla sua vocazione originaria in essa sono suscitati riformatori e nel momento in cui essa non è orientata al compimento ultimo in essa sono suscitati profeti; secondo Moltmann quando li si discredita, in realtà si discredita la Chiesa stessa. Secondo questo autore protestante la testimonianza dei profeti e dei riformatori risulta irrinunciabile perché essi più di ogni altro parlano nel nome del Signore. Ci si può chiedere però se non dovrebbero anche loro avere la pazienza di sottoporsi al giudizio dei pastori della Chiesa perché quanto dicono nel nome del Signore possa essere adeguatamente recepito. Va sempre tenuto presente comunque che noi non possiamo mai possedere pienamente la verità, dato che questo si realizzerà solo quanto godremo di quella visione diretta e definitiva di Dio di cui Paolo tratta in 1Cor 13,12. È questo che aiuta a non cadere in un facile entusiasmo. Oggi però va favorita l'attenzione verso le novità spirituali, dal momento che si tende piuttosto

a cadere nel torpore. Prestando attenzione e facendo sempre di nuovo spazio alle novità che lo Spirito dischiude per dare vitalità alla Chiesa, si deve badare però a non ripiegarsi in esse con atteggiamento settario chiudendosi nei confronti della moltitudine per la quale Cristo ha donato se stesso. Per quanto riguarda la trasmissione di ciò che è essenziale per l'identità della Chiesa non ci si deve fissare sugli aspetti formali di una tradizione che risulterebbe qualcosa di asettico, ma sul contenuto vivo di questa stessa tradizione e sulla direzione alla quale orienta questa stessa tradizione, confidando più sulla grazia di Dio che sulle garanzie giuridiche. Certo nella Chiesa si devono preservare l'ordine e la pace, ma si deve trattare dell'ordine e della pace escatologici, che Cristo ha instaurato rendendoci tutti fratelli aperti e solleciti gli uni verso gli altri. L'unità della Chiesa si alimenta al convito eucaristico dei battezzati ed esclude sia le pretese di uniformità, sia ciò che fa svanire la comunione con atteggiamenti di distacco e di contrapposizione. La comunione ecclesiale secondo Moltmann va anzitutto manifestata nella solidarietà con le comunità cristiane che sono nella prova e nella sofferenza.

4. L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi in tre approfondimenti di teologia dell'ecumenismo

L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi è stato oggetto di uno specifico approfondimento di O. Cullmann. Il suo intento è di offrire una lettura biblica della cristianità divisa in differenti confessioni e dell'unità che essa deve perseguire in modo adeguato e non certo con la forza o con una omologazione. Ciò che già G. Pattaro aveva messo in evidenza a partire dall'apprezzamento da parte del concilio delle peculiarità del cristianesimo orientale, apprezzamento che escludeva la riduzione a un'unica forma ecclesiastica⁴⁸, L. Sartori e G. Cereti lo ripropongono con riferimenti allo stesso insegnamento paolino sui carismi e a LG 13. Essi mettono in evidenza altresì come il concetto di comunione abbia aperto lo sguardo e il cuore della Chiesa cattolica verso

⁴⁸ G. PATTARO, *Corso di teologia dell'ecumenismo*, Queriniana, Brescia 1992, 292-299. La prima edizione di questo studio è precedente a quelli di Sartori e Cereti che in questo capitolo prendiamo in esame.

gli altri cristiani e verso le loro Chiese dal momento in cui si esprime apprezzamento verso le peculiarità ecclesiali altrui e un'offerta fraterna delle proprie in modo che possano essere positivamente intese in modo da non escluderle dalla comunione ecclesiale.

**a. *L'oecuménisme à la lumière de la notion biblique du charisme*
di O. Cullmann⁴⁹**

Nella conferenza tenuta da Oscar Cullmann il 16 novembre 1972 all'istituto ecumenico di Tantur, presso Gerusalemme, l'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi risulta centrale e fondamentale; a esso si aggiungono una serie di ulteriori riferimenti biblici, in consonanza con la peculiarità dell'istituto stesso, una serie di riferimenti storici, utili a una concreta attualizzazione di tutto il discorso, e una serie di precisazioni, a fronte di facili obiezioni e fraintendimenti. Il testo di questo discorso non è facilmente reperibile e per questo non è stato molto divulgato; lo sono stati comunque gli spunti che contiene⁵⁰.

Cullmann ritiene di poter ricondurre le peculiarità delle diverse Chiese ad altrettanti doni dello Spirito. L'apostolo Paolo in 1Cor 12,4 riconosce nella Chiesa ministeri validi diversi, fondati sui diversi carismi che lo Spirito Santo accorda a tutti i battezzati. In 1Pt 4,10 si legge che la grazia di Dio è multiforme e quindi si può ravvisare nelle peculiarità ecclesiali stesse particolari doni dello Spirito. La pienezza dei doni dello Spirito Santo non si manifesta nella somma di tutti questi diversi doni. Questo non corrisponderebbe a quanto afferma l'apostolo Paolo. In ogni forma particolare infatti si manifesta non una parte della grazia, ma la grazia stessa di Dio. Il discorso dell'apostolo sui carismi verte sulla vita di una determinata comunità cristiana, nella quale ogni componente deve mettere a servizio degli altri il talento o i talenti ricevuti da Dio, in ognuno dei quali si deve poter riconoscere la sua grazia, come insegna Gesù.

49 O. CULLMANN, *L'oecuménisme à la lumière de la notion biblique du charisme*, in *Ecumenical Institute of Tantur/Jerusalem* (1972/1973) 43-56.

50 Cf. A. J. VAN DER BENT, *Cullmann Oscar*, in N. LOSSKY – J.M. BONINO – J. S. POBEE – T. F. STRANSKY – G. WAINWRIGHT – P. WEBB (cur.), *Dizionario del Movimento Ecumenico*, EDB, Bologna 1994, 328.

Nelle lettere dell'apostolo Paolo, ad esempio in 1Cor 1,2, s'intende che in ogni comunità locale si manifesta tutta la Chiesa. Nel ringraziamento a Dio che si trova all'inizio di ognuna delle lettere dell'apostolo ogni comunità è caratterizzata da doni particolari di Dio, doni che alle altre Chiese non sono negati ma dei quali una data Chiesa è particolarmente responsabile. Nelle lettere sono messi in risalto poi i pericoli che derivano dal cattivo uso di quei doni e che questi vanno messi a frutto per il bene anche delle altre Chiese.

Negli scritti neotestamentari si segnalano anche differenze tra persone, tra gruppi all'interno di una stessa comunità e tra insiemi diversi di comunità cristiane; si tratta di differenze tali da poter minacciare l'unità della Chiesa. Questo lo si constata nel modo in cui sono descritti i rapporti tra Barnaba, Marco, Paolo e Pietro (cf. At 13-14), e tra i partiti legati a Paolo, Apollo e Pietro (cf. 1Cor 3), nonché nei rapporti tra i cristiani di origine ebraica e quelli di provenienza pagana (cf. Gal 2). Secondo Cullmann tutte queste diversità sono riconducibili ad altrettanti carismi donati dallo Spirito. Sono solo la debolezza e il peccato degli uomini a trasformare queste diversità in motivo di orgoglio, di gelosia, di attribuzioni di meriti, di culto delle personalità, di contrapposizione e di settarismo, fino all'esclusione reciproca. Di fatto però nel primo cristianesimo è prevalsa la logica e l'azione dello Spirito Santo. Infatti al concilio di Gerusalemme i capi della Chiesa madre, non badando ai cosiddetti falsi fratelli, hanno saputo riconoscere in Paolo una particolare grazia a lui accordata e per questo gli hanno stretto la mano in segno di comunione, incoraggiandolo a proseguire per la strada verso i pagani nella quale lo aveva incamminato Dio. In questa apertura Paolo stesso ha riguardo per i deboli nella fede, ma non per i falsi fratelli che minacciano di distruggere la verità del vangelo.

Tutto questo secondo Cullmann ha un significato decisivo per la situazione attuale delle Chiese. Anche nella peculiarità delle Chiese protestanti, cattoliche e ortodosse si possono ravvisare particolari carismi donati da Dio. Cullmann riconosce infatti nelle Chiese protestanti il dono della concentrazione, nelle Chiese cattoliche quello dell'universalità e nelle Chiese ortodosse quello della tradizione liturgica. Ognuna di queste Chiese deve vegliare per poter custodire, purificare e sviluppa-

re il proprio carisma, guardandosi da un falso sviluppo. Il carisma dei protestanti può infatti decadere nella grettezza, quello dei cattolici nel sincretismo e quello degli ortodossi nel ritualismo. I fedeli delle diverse Chiese non devono perseguire il carisma delle altre. Cullmann osserva infatti che i protestanti che imitano i cattolici scadono facilmente in compromessi filosofici e politici e in una esagerata considerazione del diritto, mentre i cattolici che imitano i protestanti facilmente abusano della libertà e creano disordine. Si deve piuttosto maturare una considerazione positiva dell'altra confessione, disposti a riconoscerci la grazia di Dio. Questo non esime dal discernimento che deve essere anzitutto positivo, ma deve anche saper notare e far presente ciò che non è fedeltà alla grazia di Dio. La storia della salvezza si sviluppa anche dopo l'età apostolica, ma continua anche la storia della debolezza, della ribellione e del peccato degli uomini. Ciò che nella tradizione della Chiesa va ad aggiungersi a quanto è rivelato nella Bibbia, secondo Cullmann, è un bene nella misura in cui non è qualcosa di estraneo o in contraddizione rispetto a essa. Così ogni Chiesa deve saper riconoscere il particolare carisma che Dio le ha donato e saperlo mettere a servizio anche delle altre Chiese, purificandolo e sviluppandolo perché risulti autentico e valido, pronta a saper riconoscere a sua volta quello delle altre Chiese.

Lungo la storia della Chiesa la debolezza e il peccato degli uomini che la compongono ha fatto diventare la diversità causa di contrapposizione e di esclusione reciproca. A questo ora non si deve far fronte annullando tutte le diversità e creando una forma artificiale di Chiesa in cui domini l'uniformità. Paolo, nel suo insegnamento sui carismi, descrive la Chiesa come il luogo in cui lo Spirito crea l'unità nella diversità. Per questo le Chiese devono perseguire un'unità in Cristo conforme allo Spirito Santo e devono già essere unite nel discernere la volontà di Dio, superando le contrapposizioni con coraggio e pazienza, senza puntare a una fusione o facendo valere un diritto che non è conforme all'azione dello Spirito Santo e che darebbe luogo a un'unità tanto facile quanto posticcia. Occorre piuttosto riconoscere le diverse grazie che Dio ha concesso per potersi dare la mano in segno di comunione a motivo della fede nel medesimo Spirito che le ha suscitate, come pure nel medesimo Signore e Dio, abbattendo così le barriere dell'orgoglio, della gelosia e della rivalità.

b. *Teologia ecumenica. Saggi di L. Sartori*⁵¹

È soprattutto Luigi Sartori nel suo studio *Teologia ecumenica* a considerare il cammino ecumenico recente che la Chiesa cattolica ha fatto mettendo in evidenza quanto ha a che fare con i carismi, dimensione a lui cara.

Nella prima parte di questo studio si considera l'ecumenismo espresso nei documenti del concilio Vaticano II. In essi la cattolicità della Chiesa non comporta un azzeramento delle differenze ecclesiali né a motivo di queste si deve dissolvere l'unità della Chiesa, perché l'autentica cattolicità della Chiesa comporta unità nella diversità. Già riguardo all'unità evangelici e cattolici sembrano caratterizzarsi diversamente. Per gli evangelici infatti si è uniti se si focalizza sempre meglio il nucleo cristologico della fede con una successione profetica e carismatica rispetto all'annuncio degli apostoli; per i cattolici invece occorre piuttosto recuperare o mantenere l'integrità dei contenuti dottrinali e dei mezzi salvifici e la successione istituzionale al mandato degli apostoli. I cattolici hanno acquisito una posizione ecumenica nell'ultimo concilio nel momento in cui si è riconosciuto che occorre che la propria partecipazione al mistero di Cristo sia non solo formalmente, ma anche esistenzialmente valida e si è riconosciuto che anche nelle altre Chiese si partecipa effettivamente al mistero di Cristo. Questo ha reso ufficialmente possibile quella testimonianza di comunione che i cristiani devono dare al mondo.

Nella seconda parte del libro Sartori fa emergere come la fede cristiana è già di per se stessa ecumenica. Si osserva come il fedele nella Chiesa non dipende fondamentalmente dal ministro, ma dallo Spirito Santo che lo rende membro attivo all'interno della Chiesa. Né d'altra parte i pastori devono dipendere da quanto esprimono i fedeli. E comunque i fedeli devono esprimersi perché lo Spirito Santo possa rendere l'organismo ecclesiale vitale, unito, ma anche in movimento e vario. A motivo dell'azione dello Spirito i cristiani non devono solo dimostrare una fedeltà formale, ma creativa e plurale nella Chiesa e nella società. Bisogna sempre mettere in conto limiti e manchevolezze da parte uma-

51 L. SARTORI, *Teologia ecumenica. Saggi*, Gregoriana, Padova 1987.

na e le divisioni tra i cristiani sono dovute proprio a essi. Per questo lo Spirito Santo suscita vitalità dimostrandosi forza che purifica e rigenera anche perché siano superate le contrapposizioni. Sartori nota come mentre già nell'enciclica *Mystici Corporis* di Pio XII si apprezza la varietà dei carismi, delle funzioni e degli stati di vita, nei documenti del concilio si arriva ad apprezzare la diversità di Chiese e tradizioni, fino al diverso modo di corrispondere alla medesima vocazione ecclesiale ministeriale o laicale. La pienezza dei doni di Dio di cui la Chiesa cattolica si riconosce gratificata non deve diventare motivo di autocompiacimento, ma di saperli mettere sempre di nuovo a frutto per il bene di tutti, disposti a riconoscere tutto ciò che anche al di fuori dei suoi confini può essere ritenuto buono e utile all'avvento del regno di Dio.

Nella terza parte Sartori cerca di individuare i percorsi che si aprono al futuro cammino ecclesiale. Anzitutto va notata l'esigenza di coinvolgersi nella vita della Chiesa. Si tratta di una esigenza che acquista significato teologico per il fatto che Cristo con il dono che fa di se stesso coinvolge ogni credente nel suo essere e nella sua missione dal momento in cui il credente è incorporato nella Chiesa. In effetti, come è scritto in 1Cor 12 ed Ef 4, ogni credente riceve un particolare dono che è grazia dello Spirito effuso dal Signore risorto e si configura come particolare ministero da esercitare appunto nello Spirito di Cristo e come attività nella quale si attua la nuova creazione. Alcuni di questi doni sono di per se stessi importanti per la vita della Chiesa, ma non per questo gli altri sono meno importanti nel rendere Gesù stesso presente e operante. Parlare e agire nello Spirito del Risorto comporta una determinata interazione tra i membri di una comunità cristiana in modo che questa si edifichi come corpo del Redentore del mondo. Coloro che sono più qualificati nella comunità a motivo della loro funzione sono particolarmente tenuti a desiderare, favorire e attendere quella partecipazione e quel consenso di cui si legge in 1Cor 14, 16-25. In effetti ogni comunità si qualifica per i rapporti che si instaurano con ogni suo membro, rapporti che possono comportare gioia, ma anche fatica. Certo ogni comunità non basta a se stessa, ma si qualifica anche per i suoi rapporti con le altre comunità in un reciproco apprezzamento e sostegno a motivo dei doni e dei bisogni di ognuna. Nella storia della Chiesa si è sempre riconosciuto che qualcuno in particolare, anzitutto gli apostoli, rappresenta

Cristo, di qui la peculiare stima riservata ai ministri della Chiesa. Ogni comunità si qualifica anche per ciò che apprezza e continua del passato senza perdere la spinta per continuare a camminare nella direzione giusta. Per quanto riguarda la dottrina sui ministeri nei dialoghi interconfessionali si afferma che il ministero ecclesiale deve far valere Cristo stesso così come è presentato nei vangeli. L'attenzione per il ministero poi non deve comportare il misconoscimento dei diversi doni suscitati in ognuno dalla grazia di Dio. Se esso risulta particolarmente importante per la vita della comunità, questa deve essere tutta coinvolta nel discernimento e nella preghiera che inaugura la missione di ogni ministro. Ancora sul ministero nei diversi dialoghi interconfessionali si nota anzitutto come la storia della Chiesa ha conosciuto una molteplicità di forme e di significati; il concilio Vaticano II ha espresso apprezzamento per quelli della Chiesa orientale, ma si dovrebbe saper apprezzare anche quelli protestanti e altri che potrebbero sorgere. Comunque già in *LG 13* e nelle osservazioni di Cullmann si considerano come doni dello Spirito le peculiarità della diverse Chiese; si tratta di peculiarità che non dovrebbero condurre all'estraniamento reciproca, ma al reciproco apprezzamento e arricchimento. Effettivamente peculiarità ci sono in ogni epoca e a ogni livello, come già all'interno del Nuovo Testamento così anche all'interno di una stessa tradizione ecclesiale. Anche all'interno dell'attuale Chiesa cattolica latina si dà infatti una pluralità di ministeri sacri e ogni tipo di ministero si realizza concretamente in molteplici forme sia personali che collegiali. Lo stesso ministero collegiale comporta d'altra parte un certo primato, così va da sé che ci debba essere un primato al vertice (petrino); con questo però non si deve pensare che ci debba essere anche un'identica forma e un identico significato del primato per tutti e a ogni livello. Ogni ministero ecclesiale può essere considerato e valorizzato a partire dalla dimensione profetica o regale o sacerdotale della Chiesa oppure dando rilievo alla potestà di ordine o di giurisdizione: di qui una varietà e diversità di legittime e valide concezioni. Anche il rapporto tra ogni membro della comunità e il suo ministro conosce significati e pratiche diversi; importante è che teoria e prassi siano in collegamento tra loro. La dottrina sul ministero è solida e valida secondo Sartori quando è fondata sulla testimonianza che la Chiesa deve dare al mondo; per questo le forme del ministero non

devono restare fisse, ma essere adeguate e plurali. Per quanto riguarda il superamento delle divisioni tra i cristiani, non si tratta di annullare e liquidare ciò che le diverse Chiese hanno ereditato anche per quanto riguarda la forma del ministero, ma di valorizzarne le diversità; ciò che va liquidato è l'estraneità, il contrasto e il disprezzo.

c. *Molte chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo* di G. Cereti⁵²

Anche nello studio di Giovanni Cereti *Molte chiese cristiane un'unica Chiesa di Cristo* non mancano riferimenti all'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi che danno significato al permanere delle differenze nella comunione ecclesiale.

Dopo aver ripercorso la storia della Chiesa dal punto di vista della sua unità, Cereti nella seconda parte di questo studio prospetta come via adeguata per la ricerca dell'unità visibile della Chiesa la considerazione della Chiesa come comunione. Essa comporta quella via che la Chiesa cattolica ha intrapreso dopo il concilio di Trento, quando da una concezione piuttosto istituzionale della Chiesa si è passati a una concezione più spirituale, come attesta l'enciclica *Mystici Corporis* di papa Pio XII pubblicata nel 1943. Quando nell'ultimo concilio si è arrivati a considerare la Chiesa come popolo di Dio, nella Chiesa cattolica sono emersi una autocoscienza dinamica e uno sguardo positivo verso le altre Chiese. Riconoscendo il valore del battesimo anche dei cristiani non cattolici, si è aperta la strada anche al riconoscimento del valore ecclesiale delle loro comunità grazie al concetto di comunione e all'apprezzamento almeno di elementi ecclesiali in esse, fino ad affermare che sul piano esistenziale altre Chiese possono risultare spiritualmente più ricche di quella cattolica. Per il ripristino dell'unità visibile della Chiesa si sono succedute diverse teorie ecclesologiche interessanti ma insufficienti. La ricerca dell'unità ha prodotto traguardi concreti con la nascita di Chiese unite e di federazioni. Oggi per quanto riguarda l'ecumenismo si auspica che le diverse realtà ecclesiali rimangano tali, ma riconciliate. In questo senso si rivela come concetto fondamentale quello della comunione, come emerge in vari dialoghi ecumenici tra le grandi confessioni

52 G. CERETI, *Molte chiese cristiane, un'unica Chiesa di Cristo*, Brescia 1992.

cristiane. Anzitutto Cereti rileva come le diverse dimensioni di questa comunione si radicano nel mistero stesso di Dio ma sono comunque chiamate a rendersi visibili. L'unità della Chiesa deriva da quella di Dio Trinità, perciò essa non può essere uniformità, ma unità nella diversità. Cereti rimanda a questo punto a 1Cor 12 e a Ef 4 per constatare che lo Spirito è principio sia di unità che di diversità. Già nella Chiesa primitiva si dovette affrontare la diversità tra i cristiani ebrei e quelli pagani giungendo a riconoscerla non assoluta e non ritenendo di doverla cancellare, ma conciliandola nel reciproco rispetto e nella solidarietà. Come Dio si è incarnato in Gesù, così la fede cristiana si deve incarnare nelle diverse culture. Al concilio di Firenze del 1493 si è riconosciuto che le diversità liturgiche e dottrinali tra oriente e occidente, che derivano da quelle culturali, non sono tali da comportare la scomunica. Non è stato recepito fino in fondo ciò che questo significa. Anche nella *Confessio augustana* del 1530 si richiedeva alle Chiese di convergere solo per quanto riguarda la purezza del vangelo e la correttezza sacramentale. Nel documento ecumenico del gruppo di Dombes *Per la conversione delle chiese* pubblicato nel 1990 si considerano le diverse identità confessionali come complementari, prospettando che esse, purificate, possono diventare ricchezza per l'intera cristianità⁵³. Questo è riconosciuto possibile e auspicabile anche nel documento di dialogo tra i riformati e i cattolici pubblicato nel 1990 *Verso una comprensione comune della Chiesa*⁵⁴. Così si può ritenere che le diversità confessionali sono state permesse da Dio perché un'unica tradizione non sarebbe stata sufficiente a esprimere il mistero di Dio; pertanto, si afferma nel documento del gruppo di Dombes, occorre che le differenze rimangano, ma non come motivo di separazione, senza cioè ledere l'unità ecclesiale⁵⁵. Infatti, si afferma nel documento di dialogo teologico tra gli anglicani e i cattolici *La Chiesa come comunione*, corrisponde alla volontà sapiente di Dio l'esistenza delle differenze culturali che nella Chiesa devono essere motivo di comunione e di arricchimento a edificazione di tutta l'umanità.

53 GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, EDB, Bologna, 1991, 53.

54 COMMISSIONE INTERNAZIONALE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA - RIFORMATA, *Verso una comprensione comune della Chiesa*, 1990, 148-149.

55 GRUPPO DI DOMBES, *Per la conversione delle chiese*, 32.

Questo richiede ascolto e accoglienza ed esclude ogni senso di superiorità e di arroganza⁵⁶. Questa unità tra identità confessionali purificate, trasformate e rinnovate alla luce della fede cristiana è ciò che si auspica anche nel documento di dialogo teologico tra i cattolici e i luterani *L'unità davanti a noi*⁵⁷.

Nella terza parte dello studio si considerano le vie per giungere a una comunione autentica: invocare la grazia di Dio, collaborare assieme per il servizio al mondo, venirsi incontro nella carità in tutte quelle situazioni che richiedono una pastorale condivisa, approfondire assieme gli aspetti dottrinali che sembrano dividere i cristiani e impegnarsi perché le comunità cristiane si rinnovino continuamente alla luce del vangelo.

La quarta parte prende in esame come l'unità che i cristiani devono vivere tra loro va in certo modo allargata fino a comprendere tutta l'umanità. La Chiesa deve coltivare anzitutto un particolare rapporto con il popolo dell'antica alleanza, ma essa deve poi coltivare un rapporto adeguato anche con i fedeli delle altre religioni. A questo proposito va rilevato come il contatto tra fedeli di religioni diverse abbia condizionato positivamente le varie identità religiose ed è destinato ad aumentare sempre più nell'epoca della globalizzazione. Non va auspicato però un appiattimento religioso, perché le religioni vanno riconosciute come doni diversi dello Spirito Santo che inducono a sviluppare sempre meglio la conoscenza del mistero di Dio che in Gesù ha condiviso la natura umana.

5. Conclusione

Nella LG sono recepite preziose istanze bibliche e teologiche che inducono l'ecclesiologia cattolica a trasformarsi da dottrina tendenzialmente apologetica a dottrina teologica vera e propria. Come lo Spirito Santo costituisce il legame che unisce Padre e Figlio in un vincolo di amore, così lo Spirito effuso sulla Chiesa a Pentecoste unisce l'umanità credente a Dio in un vincolo di comunione filiale in Cristo e fa dei

⁵⁶ SECONDA COMMISSIONE INTERNAZIONALE ANGLICANO – CATTOLICA, *La Chiesa come comunione*, settembre 1990, 35-36.

⁵⁷ COMMISSIONE CONGIUNTA CATTOLICA ROMANA – EVANGELICA LUTERANA, *L'unità davanti a noi*, 03.03.1984, 33.

credenti in lui un popolo tutto profetico. Questo non significa che tutti nella Chiesa siano allo stesso modo profeti; lo Spirito infatti unisce i credenti fra di loro formandone un corpo articolato e multiforme. Se lo Spirito è invocato e ricevuto da tutti i credenti nel battesimo e nella cresima e nell'eucaristia ne fa sempre di nuovo un solo corpo, egli consacra alcuni di loro in modo singolare nel sacramento dell'ordine. Ed è a questi che, in modi e gradi diversi, è attribuita nella Chiesa autorità apostolica, nel momento in cui essi insegnano, presiedono e guidano la Chiesa nel nome del Signore. Lì dove ci si riferisce all'insegnamento di san Paolo sui carismi però si evidenzia come i ministri della Chiesa siano anch'essi membra del corpo di Cristo come gli altri fedeli, che pure sono tenuti a sentirsi corresponsabili nell'edificazione della Chiesa. I carismi vanno riconosciuti come doni che lo Spirito distribuisce a tutti i credenti e costituiscono la ricchezza della Chiesa, incentivando la sua vitalità. In presenza di carismi straordinari occorre sottomettersi al discernimento dell'autorità ecclesiastica che li vaglia e verifica se si tratta di veri carismi; essa da parte sua è tenuta a non mortificare quanto lo Spirito suscita nella Chiesa attraverso i fedeli.

I carismi dei fedeli vanno riconosciuti come specifici titoli di servizio nella Chiesa e non è l'autorità ecclesiastica a conferirli, dato che a essa compete solo riconoscerli perché essi possano servire le Chiese particolari. Questo in *LG* 13 è fatto valere anche nel rapporto tra le diverse Chiese particolari. Quanto in esse è peculiare è dono dello Spirito e titolo di servizio per l'edificazione della Chiesa universale.

Quanto si afferma nella *LG* alcuni decreti dello stesso concilio lo ripropongono in maniera più specifica e concreta. Riguardo all'ecumenismo si riconosce che l'unità della Chiesa non è essenzialmente frutto della capacità umana di saper unire e gestire, ma è piuttosto frutto della grazia dello Spirito Santo che alimenta la comunione ecclesiale. All'interno della Chiesa la molteplicità degli istituti di vita consacrata sono indice proprio della rigogliosa creatività dello Spirito e sono sorti e permangono proprio in funzione dell'edificazione della Chiesa. A partire dall'insegnamento di Paolo sui carismi è messa in evidenza anche la corresponsabilità dei fedeli laici nella missione della Chiesa. Essi stessi sono invitati a farsi promotori di vitalità ecclesiale secondo l'ispirazione che ricevono dallo Spirito Santo senza mai smettere di restare in comunione

anche con i pastori della Chiesa, rendendosi disponibili perché essi possano fare discernimento su quanto essi si sentono ispirati a compiere nel nome del Signore. Se tutti i fedeli sono tenuti a essere missionari di Cristo, ognuno secondo il suo carisma, quest'ultimo può anche indirizzare in modo specifico all'impegno per la diffusione del vangelo. I presbiteri sono invitati a riconoscersi anzitutto fratelli in Cristo nei confronti degli altri fedeli e poi a riconoscere la propria specifica vocazione e missione e a corrispondere a essa, favorendo e incoraggiando i fedeli laici a realizzare quanto lo Spirito ispira loro.

Tra i documenti postsinodali del papa Giovanni Paolo II soprattutto quello dedicato ai fedeli laici mette in evidenza come lo Spirito Santo suscita la comunione non solo tra il credente e Dio, ma pure tra i credenti e alimenta e anima questa comunione con una serie incommensurabile di carismi che dona loro. Il fedele è tenuto a non tenere per sé le grazie che riceve da Dio, ma a farne dono agli altri. Gli stessi carismi che sono la ragione di esistere di ogni istituto di vita consacrata costituiscono una ricchezza multiforme nella Chiesa e ne alimentano lo spirito universale, data la loro diffusione nelle e tra le Chiese locali. Anche ogni membro di una comunità religiosa è tenuto a riconoscere i doni singolari che ha ricevuto da Dio e a farne dono agli altri membri della sua comunità. La Chiesa è segno della grazia divina anche per il fatto che in essa le differenze culturali e razziali non sono annullate, ma permangono come ricchezza che risalta nello scambio tra diversi. All'origine dei diversi movimenti ecclesiali vanno riconosciuti peculiari carismi che devono servire all'edificazione di tutta la Chiesa. Si tratta di molteplici doni di grazia che vanno non solo riconosciuti, ma anche debitamente apprezzati, salvaguardati e integrati nella compagine ecclesiale. Perché si realizzi tutto questo il papa in una lettera pastorale richiama il valore ineludibile dell'amore che dà consistenza a tutto ciò che si fa nella Chiesa. In essa nessuno deve essere solo spettatore, ma tutti i fedeli devono essere incoraggiati a essere anche attori.

Già Paolo VI e poi anche i suoi successori hanno messo nel dovuto risalto la virtù teologale della carità che tra l'altro dà consistenza all'esercizio dei carismi. Papa Francesco ha notato che il carisma dato a ciascuno costituisce ciò che lo differenzia e caratterizza all'interno del corpo sociale in cui si trova; ricordiamo come egli esaltasse il valore del

popolo e della pluralità. Leone XIV ha voluto mettere in guardia dal coltivare un rapporto con Dio solo interiore e personale, poiché la grazia dell'eucaristia ci immette nel corpo ecclesiale cristico.

Le osservazioni di alcuni autori servono a sondare in che direzione orientano la Chiesa le affermazioni di san Paolo sui carismi e che implicazioni hanno per quanto riguarda il rapporto tra le diverse confessioni cristiane. Küng in particolare cerca di creare un ponte tra l'ecclesiologia cattolica e quella protestante. Infatti i cattolici tendono a riconoscere nell'ecclesiologia delle prime lettere paoline delle testimonianze di una Chiesa ancora in fieri, mentre in quella delle Lettere pastorali e nella dottrina della Lettera di Giacomo una dottrina più stagionata e solida. I protestanti invece tendono in qualche misura a considerare la dottrina specie ecclesiologica delle Lettere pastorali una sorta di decadimento dallo spirito originario del cristianesimo, o almeno una sorta di compromesso a causa della situazione. Per far fronte a questa contrapposizione tra cattolici e protestanti Küng cerca di creare un ponte tra il pensiero ecclesiologico cattolico e quello protestante. Sulla base dei frutti delle ricerche storico – critiche va considerata più genuina l'ecclesiologia della 1Cor, ma non va contrapposta a quella espressa dagli altri autori del Nuovo Testamento. Comunque secondo lui la Chiesa cattolica deve lasciarsi verificare a partire da quanto Paolo insegna sui carismi, fondando l'autorità e il ruolo dei suoi ministri a partire da una concezione carismatica della Chiesa e riuscendo così a stimare anche il ministero presente nelle Chiese protestanti. Nella Chiesa cattolica le competenze non dovrebbero essere assommate in uno stesso individuo, ma distribuite nello stesso modo in cui lo Spirito distribuisce i suoi doni. Inoltre la disciplina dovrebbe essere fatta valere non come avviene in una società qualsiasi, ma secondo il comandamento dell'amore.

Nel pensiero di Moltmann sulla Chiesa ci si riferisce a 1Cor 12 nel considerare come la Chiesa non dovrebbe mai dare l'impressione di essere una specie di monarchia assoluta e neppure un'oligarchia, ma un popolo nel quale le competenze sono distribuite così come le ha distribuite lo Spirito. Certo occorrono incaricati che personalmente o collegialmente orientano tutti nella direzione alla quale lo Spirito di Cristo orienta. Grazie ai doni dello Spirito inoltre la Chiesa deve alimentare la speranza nel mondo celebrando festosamente quanto la Pasqua di Cri-

sto ha dischiuso e quanto le è stato promesso. Nello stesso tempo essa non deve smettere di farsi prossimo dei poveri, dei sofferenti e degli oppressi. La comunione ecclesiale secondo Moltmann va manifestata soprattutto a favore delle Chiese più provate.

È soprattutto Cullmann l'autore che sa apprezzare quanto caratterizza ogni Chiesa rispetto alle altre, e lo fa proprio sulla base dei testi biblici paolini, in particolare a partire dall'insegnamento sui carismi. Questo non significa che per lui tutto deve restare come è, dal momento che le caratterizzazioni confessionali sono normalmente avvertite come causa di divisione e di contrapposizione tra i cristiani. Occorre praticare proprio il discernimento, anzitutto all'interno della propria Chiesa, perché quanto la caratterizza rispetto alle altre corrisponda veramente alla grazia di Dio. Poi il discernimento può diventare anche correzione fraterna tra le Chiese, pronti però anzitutto a offrire la propria particolarità come dono di Dio per tutta la Chiesa e a riconoscere allo stesso modo quella delle altre Chiese, senza mai dar adito con questo alla omologazione. È a partire dalla grazia divina e non dal diritto ecclesiastico che secondo lui la comunione tra le Chiese può essere ristabilita.

Le osservazioni di Sartori servono a focalizzare come a partire dal magistero dell'ultimo concilio sia stato dato e si possa ulteriormente dare sempre più spazio alla diversità nella Chiesa. Se nella Chiesa cattolica sono già state integrate delle Chiese di altro rito, con le loro tradizioni, la loro spiritualità e il loro diritto, Sartori sostiene che potranno essere integrate in essa anche le Chiese protestanti con le loro specifiche forme di ministero, visto che nella stessa Chiesa cattolica il ministero è concepito e attuato in modo multiforme.

Cereti sottolinea invece come l'unità tra le Chiese è essenzialmente grazia dello Spirito Santo e che questi ispira tutti i credenti a manifestare la comunione tra di loro a livello non solo di dottrina, evidenziando un'unica fede alla base delle diverse formulazioni, ma anche manifestandola nella preghiera comune, in una pastorale condivisa e nella testimonianza al mondo, non per fare fronte comune contro i non cristiani, ma realizzando invece specifici, adeguati e positivi dialoghi con loro.

SOMMARIO

Nell'articolo si riproduce in forma nuova, aggiornata soprattutto quanto riguarda il magistero, il secondo capitolo della tesi di licenza dell'autore intitolata "L'insegnamento dell'apostolo Paolo sui carismi in vista della comunione ecclesiale". In tale capitolo si analizza come l'insegnamento dell'apostolo è stato presentato e valorizzato nei documenti del concilio Vaticano II e in quelli del successivo magistero, in un libro di ecclesiologia di Hans Küng e in un altro di Jürgen Moltmann e infine in tre testi sull'ecumenismo: in una storica allocuzione di Oscar Cullmann, in un libro di Luigi Sartori e in un altro di Giovanni Cereti. Si tratta di testi nei quali si è sollecitati a lasciarsi alle spalle una attitudine apologetica perché la Chiesa possa risplendere come fermento di comunione universale in Cristo.

ABSTRACT

This article presents a revised and updated version – particularly regarding the Magisterium – of the second chapter of the author's licentiate thesis, entitled 'The Apostle Paul's Teaching on Charisms in View of Ecclesial Communion'. This chapter analyses how the Apostle's teaching has been presented and values-driven in the documents of the Second Vatican Council and subsequent Magisterium, as well as in works on ecclesiology by Hans Küng and Jürgen Moltmann. Finally, it examines three meaningful texts on ecumenism: a historic address by Oscar Cullmann, and books by Luigi Sartori and Giovanni Cereti. These texts collectively urge the abandonment of an apologetic attitude, enabling the Church to shine forth as a leaven of universal communion in Christ.

Stile di governo

*dall'autoreferenzialità alla collaborazione*⁵⁸

Buongiorno, e un vivo ringraziamento al gruppo che sta completando il XIX *Diploma in gestione economica degli enti ecclesiastici* per l'invito a condividere con voi questa mattinata.

Il titolo dell'argomento che tratterò, come sapete, è *Stile di governo: dall'autoreferenzialità alla collaborazione*. È un tema che mi sta molto a cuore e che, ogni volta che lo riprendo, mi interpellava e mi fa riflettere.

Il titolo proposto inizialmente dal gruppo era un po' più lungo: *Stile di governo: come favorire il passaggio dall'autoreferenzialità alla collaborazione/condivisione, sia a livello personale che comunitario/congregazionale*.

Ho voluto citarlo perché devo confessare che, non appena mi è arrivata la proposta, mi è subito venuto in mente un libro molto interessante di Peter Block intitolato *The answer to how is yes* (La risposta al "come" è sì).

Una domanda da mettere in discussione prima di rispondere

Ripeto il titolo proposto: *Stile di governo: come favorire il passaggio dall'autoreferenzialità alla collaborazione/condivisione...* Ecco, quel "come" sembra innocuo, quasi inevitabile quando si parla di governo. Ma – e qui Block ci aiuta molto – non è affatto neutro. Al contrario, a volte diventa un modo elegante per evitare la domanda più importante.

Block lo spiega con una lucidità che colpisce. Cito un passaggio tratto da un suo libro precedente:

C'è una profondità nella domanda "Come faccio a fare questo?" che vale la pena esplorare. La domanda è una difesa dall'azione. È un

⁵⁸ Il presente testo riporta il contenuto della conferenza tenuta l'8 maggio 2026 in occasione della cerimonia di premiazione di coloro che hanno concluso il XIX *Diploma in Gestione economica degli enti ecclesiastici*.

salto oltre la questione del senso, oltre la questione delle intenzioni e oltre il dramma della responsabilità. La domanda *Come?* – più di ogni altra – cerca la risposta al di fuori di noi. È un'espressione indiretta dei nostri dubbi. – (Peter Block, *Stewardship*, p. 234)

Questa affermazione, se la prendiamo sul serio, capovolge il nostro modo abituale di affrontare i problemi. Siamo convinti che chiedere “come?” sia il primo passo verso l'azione. Invece, Block ci dice che spesso è l'esatto contrario: è un modo per rimandarla.

Il “come?” sposta l'attenzione fuori di noi: verso metodi, strumenti, esperti o modelli. Presuppone che la risposta sia altrove, e che il nostro compito sia solo trovarla e applicarla. Ma così facendo, rischiamo di scavalcare ciò che è davvero decisivo: il senso, le intenzioni e la responsabilità personale.

Per questo Block propone una svolta radicale: passare dalle domande del “*How?*” alle domande del “*Yes*”.

L'obiettivo non è eliminare il “come?”, ma riconoscere che spesso arriva troppo presto. Prima di quella domanda ce ne sono altre, molto più esigenti, perché non cercano un metodo, ma esigono una presa di posizione.

Così, Block ribalta le nostre domande abituali:

- Alla domanda *Come si fa?* affianca: *Quale rifiuto sto rimandando?* Più che cercare una tecnica, occorre riconoscere che il cambiamento richiede, prima di tutto, un *no* che non abbiamo ancora avuto il coraggio di dire.
- Alla domanda *Quanto tempo ci vorrà?* fa corrispondere: *A quale impegno sono disposto?* Il vero problema non è mai il tempo, ma la nostra disponibilità a metterci in gioco.
- Alla domanda *Quanto costa?* fa eco: *Qual è il prezzo che sono disposto a pagare?* Un costo che è di natura esistenziale prima ancora che economica, e che riguarda ciò che siamo disposti a perdere per ciò che riteniamo davvero importante.

E infine, nel passaggio forse più decisivo, alla domanda *Come si fa a convincere gli altri a cambiare?* risponde: *Qual è il mio contributo al problema?* Si passa così dalla pretesa di cambiare gli altri alla disponibilità a lasciarsi coinvolgere in prima persona.

Questo spostamento indica che il passaggio dall'autoreferenzialità alla collaborazione – anche nello stile di governo della vita consacrata – è anzitutto una questione di conversione, prima che di strumenti o di strutture. E, più precisamente, di conversione personale.

C'è infatti un rischio sottile, eppure molto reale: ascoltare queste riflessioni pensando “agli altri”. Ai superiori, alle strutture, alla Congregazione, a chi ha responsabilità di governo. In questo modo, però, si riproduce esattamente quella dinamica autoreferenziale che si vorrebbe superare. La domanda resta fuori di noi, e quindi resta sterile. Il vero punto di partenza è accettare che queste domande riguardano ciascuno di noi: prima di tutto ciò che io sono chiamato a riconoscere, a lasciare, a scegliere, e solo dopo ciò che gli altri devono fare.

È qui che il riferimento al cammino sinodale diventa decisivo. Il documento finale del Sinodo sulla sinodalità parla di *conversioni* (al plurale), e non è un caso. Perché la sinodalità nasce da una trasformazione del soggetto ecclesiale, prima che da una migliore tecnica organizzativa. E questa trasformazione comincia sempre in modo personale, anche quando ha effetti strutturali e comunitari. In fondo, il punto è diventare persone capaci di dire un “sì” che nasce da dentro; il metodo giusto viene dopo.

Tre conversioni per uno stile di governo sinodale

Il Documento finale del Sinodo non presenta semplicemente tre ambiti da riformare, ma propone tre immagini evangeliche che orientano la conversione dello stile ecclesiale. Lungi dall'essere metafore decorative, sono vere e proprie chiavi interpretative: *Sulla barca, insieme* (la conversione delle relazioni); *Gettate la rete* (la conversione dei processi); *Una pesca abbondante* (la conversione dei legami). Queste immagini parlano del modo in cui siamo chiamati a stare nella missione, e non soltanto di ciò che dobbiamo fare.

1. Sulla barca, insieme – La conversione delle relazioni

La prima immagine è quella della barca: una barca tutt'altro che ideale, ma quella reale dei discepoli, con le sue fragilità, le sue paure e le sue differenze. “Sulla barca, insieme” significa che non siamo noi a

scegliere chi sale a bordo. Ci troviamo insieme: diversi, a volte faticosamente, eppure legati da una stessa chiamata.

Per lo stile di governo nella vita consacrata questa immagine è decisiva: governare significa abitare una relazione condivisa, più che dirigere una struttura. L'approccio "io governo e voi seguite" lascia il posto al "noi siamo sulla stessa barca", sia pure con responsabilità diverse.

Se prendiamo sul serio la prospettiva del cammino sinodale, il passaggio dall'autoreferenzialità alla collaborazione è anzitutto una questione di conversione delle relazioni, prima ancora che di riorganizzazione delle strutture.

Questo passaggio è ben descritto dalla proposta di Margaret Wheatley e Deborah Frieze – un tema che abbiamo approfondito insieme durante il corso: si tratta del movimento dal "leader-come-eroe" (colui che possiede tutte le risposte e agisce da solo) al modello del "leader-come-ospite". Come abbiamo avuto modo di vedere, questo approccio valorizza le comunità, anima la collaborazione e libera la saggezza collettiva per affrontare la complessità, invece di affidarla interamente alle mani di un "salvatore". È il passaggio dall'isolamento del potere alla generatività condivisa.

E questa conversione ha dei luoghi concreti, delle soglie attraverso cui lo stile di governo nella vita consacrata è chiamato a trasformarsi. Il documento sinodale ce ne propone almeno cinque:

- Il primo è l'*ascolto*, inteso come postura spirituale prima ancora che come tecnica.
- Il secondo è l'*inclusione*, ovvero il riconoscimento reale che nessuno è superfluo nel discernimento comunitario, ben oltre un mero gesto di apertura.
- Il terzo è la *reciprocità*: "coinvolgere" gli altri non basta; occorre riconoscere che abbiamo profondamente bisogno di loro. La relazione è il luogo stesso in cui il governo prende forma, non un'aggiunta successiva.
- Il quarto è la *corresponsabilità differenziata*: ognuno partecipa secondo i propri doni e il proprio ministero, e tutti partecipano realmente.
- Il quinto è la *cura e la guarigione delle relazioni*: è impossibile parlare di collaborazione senza affrontare le ferite aperte, come

la mancanza di fiducia, le incomprensioni, gli esercizi distorti dell'autorità o quei silenzi che hanno escluso.

Vorrei ora soffermarmi su due di questi aspetti, che ritengo di grande attualità profetica per la vita consacrata di oggi: l'*ascolto* e l'*inclusione*.

Questa urgenza profetica si rivela ancor più evidente quando guardiamo a ciò che accade nel nostro mondo. Non ci sembra forse che, a livello globale, prevalgano sempre più la legge del più forte e la violenza, a scapito dell'ascolto attivo? Non avvertiamo che la "cultura dello scarto" sta guadagnando terreno, mentre arretra quella "dell'incontro, del dialogo, dell'ascolto e dell'inclusione" di cui parla Papa Francesco?

In un'epoca in cui le voci più forti sovrastano le altre, in cui i potenti non ascoltano i deboli e gli scarti umani si moltiplicano – migranti, poveri, persone senza voce – la vita consacrata è chiamata a una testimonianza controcorrente.

L'ascolto e l'inclusione non sono semplicemente buone pratiche di governo: sono segni profetici che la Chiesa offre al mondo. Segni che un'altra logica è possibile, che la dignità di ogni persona non è negoziabile e che il discernimento comunitario è il vero cammino verso la pace e la giustizia.

L'ascolto

Tra i cinque ambiti proposti dal documento sinodale, l'ascolto è forse il più decisivo, perché è quello che rende possibili tutti gli altri.

Nel suo messaggio per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali del 2022, Papa Francesco ricordava che «*a un illustre medico, abituato a curare le ferite dell'anima, è stato chiesto quale sia il bisogno più grande degli esseri umani. Ha risposto: "Il desiderio sconfinato di essere ascoltati"*».

Il Papa sottolineava in questo stesso messaggio come «*anche nella Chiesa c'è tanto bisogno di ascoltare e di ascoltarci. È il dono più prezioso e generativo che possiamo offrire gli uni agli altri. Noi cristiani dimentichiamo che il servizio dell'ascolto ci è stato affidato da Colui che è l'uditore per eccellenza, alla cui opera siamo chiamati a partecipare. "Noi dobbiamo ascoltare attraverso l'orecchio di Dio, se vogliamo poter parlare attraverso*

la sua Parola". Così il teologo protestante Dietrich Bonhoeffer ci ricorda che il primo servizio che si deve agli altri nella comunione consiste nel prestare loro ascolto. Chi non sa ascoltare il fratello ben presto non sarà più capace di ascoltare nemmeno Dio".

Spesso pensiamo di ascoltare semplicemente perché lasciamo parlare l'altro. L'ascolto, in senso evangelico e sinodale, è invece qualcosa di molto più radicale: è la disponibilità a lasciarsi cambiare da ciò che si ascolta. Per chi esercita un servizio di governo, questo implica un passaggio delicato: dal presumere di sapere già, all'accettare di dover ancora imparare. L'ascolto autentico destabilizza, perché introduce elementi che non controlliamo e che possono mettere in discussione decisioni già orientate.

C'è una forma sottile di autoreferenzialità che si esprime proprio qui: ascoltare senza lasciare che nulla cambi realmente. Si raccolgono opinioni, si consultano le persone, eppure le decisioni restano sostanzialmente già prese. In questo caso, l'ascolto si riduce a una formalità burocratica, anziché essere un vero processo.

L'ascolto è autentico solo quando crea uno spazio in cui lo Spirito può parlare anche attraverso ciò che non avevamo previsto. Citando ancora una volta Papa Francesco: *«Dialogare significa essere convinti che l'altro abbia qualcosa di valido da dire, accogliere il suo punto di vista e le sue proposte. Dialogare non significa rinunciare alle proprie idee e tradizioni, ma alla pretesa che siano uniche e assolute»* (Messaggio per la Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, 2014).

Di fronte a questo, alcune domande diventano inevitabili per ciascuno di noi: Quando ascolto, sono disposto a cambiare idea o sto solo cercando conferme?; Le persone con cui vivo si sentono realmente ascoltate o semplicemente tollerate?; Ci sono voci che, di fatto, non ascolto mai? E se sì, perché?

L'inclusione

L'inclusione è il passo successivo. Si può ascoltare, infatti, senza includere davvero. L'inclusione tocca il cuore profondo dello stile di governo, perché implica una conversione dello sguardo: tutti sono soggetti del discernimento, non semplici destinatari delle decisioni.

Ricordiamo tutti quel potente “*todos, todos, todos*” (tutti, tutti, tutti) di Papa Francesco, gridato insieme a mezzo milione di giovani durante la GMG di Lisbona: «*La Chiesa è il posto per tutti!*».

Questa inclusione è particolarmente esigente nella vita consacrata, dove spesso si attivano dinamiche implicite di esclusione legate all'età, alla formazione, al ruolo, alla cultura o semplicemente alla capacità di esprimersi. Senza volerlo, si rischia di creare un “centro” che decide e una “periferia” che si adegua.

A questo proposito, voglio condividere un'esperienza vissuta con un Istituto Secolare che ho accompagnato durante un fine settimana di riflessione e preghiera. Uno degli obiettivi dell'incontro era proprio: “*Scoprire insieme il volto del carisma che mi restituiscono le sorelle che abitano in altri paesi*”. Durante una delle dinamiche, le partecipanti hanno avuto il coraggio di chiedersi: «*Quali pregiudizi dobbiamo mettere in discussione quando pensiamo ai membri dell'Istituto di altre culture?*».

È stata un'esperienza di grande grazia, perché ha fatto affiorare pensieri e atteggiamenti inconsci che, una volta portati alla luce, hanno potuto essere elaborati. Molte volte, infatti, ci muoviamo sulla base di automatismi interiori che, lungi dall'includere, finiscono addirittura per escludere.

Una conversione che parte da dentro

In definitiva, queste cinque soglie di conversione convergono in un unico punto: il modo in cui ciascuno di noi si colloca all'interno della relazione. Non esiste uno stile di governo sinodale senza soggetti che accettino, anzitutto, di lasciarsi convertire.

Si tratta, prima di tutto, di *essere* in modo nuovo, per poi poter *fare* qualcosa di diverso: meno centrati su se stessi, più disponibili a lasciarsi mettere in discussione, più liberi dal bisogno di avere sempre l'ultima parola.

La barca non va avanti se c'è chi pretende di remare da solo. È esattamente qui che si gioca il vero passaggio dall'autoreferenzialità alla collaborazione: in una libertà interiore da esercitare, molto più che in un metodo pratico da applicare.

2. Gettate la rete – La conversione dei processi

La seconda immagine è quella della rete gettata in mare. È un gesto concreto e, al tempo stesso, profondamente simbolico. “Gettate la rete” implica fiducia, rischio, esposizione. Si getta la rete senza sapere in anticipo cosa si pescherà; la si getta perché si crede nella Parola che invita a farlo.

Applicata allo stile di governo, questa immagine indica che decidere significa entrare in un percorso di discernimento che resta aperto, ben prima di applicare un mero metodo. Il Documento sinodale lo esplicita chiaramente parlando di *«discernimento ecclesiale, processi decisionali, cultura della trasparenza, del rendiconto e della valutazione»*.

Tradizionalmente, nei contesti della vita consacrata, i processi decisionali sono stati spesso rapidi, accentrati, poco esplicitati e talvolta poco partecipati. E questo, il più delle volte, senza cattiva volontà, ma semplicemente per una certa idea di efficienza o di responsabilità. Tuttavia, questo modo di procedere può facilmente generare autoreferenzialità: chi governa si trova progressivamente isolato, e chi è governato si sente progressivamente disimpegnato.

La conversione dei processi introduce invece una logica diversa. Il discernimento diventa un cammino comunitario, anziché un momento privato che precede la scelta. Ciò non implica che tutti debbano decidere tutto; significa, piuttosto, che la decisione nasce da un ascolto reale e da un confronto autentico. La deliberazione è allora il frutto di un percorso, prima ancora di essere un atto finale: quando il processo è condiviso, anche le decisioni più difficili possono essere accolte, perché percepite come generate insieme.

In questi processi comunitari emerge però con chiarezza un'esigenza essenziale: la disponibilità di tutti ad accogliere veramente l'esito del discernimento.

Ho partecipato personalmente a percorsi di discernimento in cui si doveva stabilire quali comunità chiudere, all'interno di una Provincia religiosa, a causa della mancanza di vocazioni. In linea di principio, tutti concordavano sulla necessità di chiudere qualcosa. Ma quando si arrivava al momento concreto, le comunità da sacrificare erano sempre quelle degli altri, mai la propria.

Questo rivela quanto sia esigente la conversione dei processi: non richiede solo strutture più partecipative, ma membri disposti ad accettare gli esiti del discernimento anche quando interpellano le proprie aspettative o i propri interessi.

Infine, la trasparenza e la rendicontazione diventano parte integrante dello stile di governo, intese come espressione di responsabilità reciproca anziché come mero controllo esterno.

A ben vedere, la trasparenza e il rendiconto fanno già parte della tradizione delle nostre congregazioni; pensiamo ai Capitoli, quando il governo uscente presenta la relazione sul lavoro svolto durante il mandato. Tuttavia, sebbene rendere conto implichi un giudizio sull'operato, questo non significa che nelle nostre comunità si sia radicata una vera *cultura della valutazione*. Parlo di un modo di pensare e di lavorare in cui valutare non è una procedura formale, né un rapporto annuale da archiviare, e nemmeno un esercizio di controllo, bensì una pratica quotidiana che aiuta ad apprendere, a migliorare e a prendere decisioni con una maggiore intelligenza collettiva.

Entrare in questa ottica trasforma le nostre istituzioni in *"learning organizations"* (organizzazioni che apprendono), secondo il noto concetto di Peter Senge. Ho in mente una congregazione concreta che mi sentirei di qualificare proprio così, perché percepisco in essa una costante apertura all'apprendimento continuo e al miglioramento dei processi, sia per la vita fraterna sia per la missione ecclesiale. Laddove c'è uno spazio di riflessione innovativo, lì si trova sempre qualche membro di quel gruppo, pronto poi a condividere quanto appreso e a discernere insieme come possa essere d'aiuto a tutta la comunità.

Gettare la rete è, in ultima analisi, un atto di fede. E forse il nostro vero problema non è che non sappiamo "come" fare: è che non ci fidiamo abbastanza per farlo sul serio.

3. Una pesca abbondante – La conversione dei legami

La terza immagine è quella della pesca abbondante. Più che il risultato di uno sforzo umano ben riuscito, essa è il segno di una fecondità che supera di gran lunga le attese. La pesca è abbondante perché la rete tiene e tutti partecipano, non perché qualcuno abbia lavorato meglio

degli altri. Il Documento sinodale parla a questo proposito di «*scambio dei doni*» e di «*intreccio dei legami*»: la fecondità nasce dalla connessione, mai dall'autosufficienza. Una rete i cui fili non sono intrecciati si rompe; una comunità che non vive la relazione si impoverisce.

Per la vita consacrata, questo significa rileggere i nostri legami – tra comunità locali, tra i diversi livelli di governo, con la Chiesa locale, con gli altri carismi e vocazioni – custodendoli come luoghi di fecondità prima ancora che come strutture funzionali.

Questa conversione implica almeno tre passaggi:

- *Il primo è superare una visione verticale e unidirezionale delle relazioni*: occorre attivare una circolarità reale, in cui anche le periferie parlino al centro, anziché limitarsi a trasmettere direttive dall'alto verso il basso.
- *Il secondo è riconoscere che ogni realtà porta un dono*: non esistono comunità destinate solo a essere aiutate e altre solo a guidare. Tutte hanno qualcosa da offrire, e riconoscere questo cambia profondamente lo stile di chi governa.
- *Il terzo è aprire i legami oltre i confini interni*: la vita consacrata esiste dentro la Chiesa e per la missione nel mondo, non per se stessa.

La famiglia carismatica: uno spazio privilegiato di sinodalità

C'è un terreno concreto in cui questa conversione dei legami può essere vissuta con particolare intensità, e che merita di essere riconosciuto come tale: la famiglia carismatica.

Intorno a ogni istituto religioso, così come alle Società di vita apostolica e agli Istituti secolari, esiste una realtà più grande, composta da diversi istituti che si riconoscono nello stesso carisma e, soprattutto, da cristiani laici che si sentono chiamati – precisamente nella loro condizione laicale – a partecipare allo stesso spirito carismatico. È quella che Papa Francesco ha definito, nella sua Lettera Apostolica a tutti i Consacrati del 2014, “famiglia carismatica”.

Questa realtà non è nuova nella storia della Chiesa – basti pensare ai Terz'Ordini e alle associazioni laicali nate all'ombra degli Ordini mendicanti – eppure ha acquisito un nuovo respiro teologico a partire

dal Concilio Vaticano II. Già l'esortazione *Vita consecrata* di Giovanni Paolo II (1996) affermava, al numero 54, che «*non pochi istituti sono giunti alla convinzione che il loro carisma può essere condiviso con i laici*», e aggiungeva qualcosa di fondamentale: la partecipazione dei laici «*spesso porta a scoprire implicazioni inattese e feconde di alcuni aspetti del carisma, dando luogo a un'interpretazione più spirituale e animando a trovare indicazioni valide per nuovi dinamismi apostolici*». Il dono, cioè, viaggia in entrambe le direzioni: i laici non si limitano a ricevere il carisma, ma arricchiscono la comprensione stessa dello stesso.

Papa Francesco, nel discorso alla Famiglia Carismatica Camilliana del 2019, ha sviluppato questa intuizione con grande chiarezza. Nessuna delle realtà che compongono la famiglia carismatica – ha ricordato – «*è la sola depositaria o titolare del carisma*». Ognuna lo riceve in dono e lo interpreta secondo la propria vocazione specifica, nei diversi contesti storici e geografici. Al centro rimane il carisma originario, come fonte perenne di luce e ispirazione, che si comprende e si incarna dinamicamente nelle diverse forme. Ciascuna di esse si offre alle altre in uno scambio reciproco di doni che arricchisce tutti. Ed è «*nella comunione, anche quando fa male, che un carisma diventa autenticamente e misteriosamente fecondo*» (*Evangelii gaudium*, 130).

Dal punto di vista dello stile di governo, questo si traduce in qualcosa di molto concreto. La famiglia carismatica è uno spazio in cui la sinodalità si esercita davvero, non un'aggiunta “graziosa” all'istituto religioso: in essa si cammina insieme, si condividono la spiritualità e l'apostolato, e si impara da vocazioni diverse.

Come ricordava Papa Leone XIV nel suo discorso alle consacrate e ai laici consacrati del *Regnum Christi* nel gennaio 2026 – riprendendo proprio l'esortazione *Vita consecrata* –, «*tutti i fedeli, in virtù della loro rigenerazione in Cristo, partecipano di una dignità comune; tutti sono chiamati alla santità; tutti cooperano alla costruzione dell'unico Corpo di Cristo, ciascuno secondo la propria vocazione e il dono ricevuto dallo Spirito Santo*». L'unità nella dignità battesimale e la diversità delle vocazioni si illuminano a vicenda, anziché contrapporsi.

Per un istituto religioso, aprirsi seriamente alla propria famiglia carismatica è un atto di umiltà istituzionale, prima ancora che un gesto di benevolenza verso i laici. Significa riconoscere che il carisma del fonda-

tore appartiene alla Chiesa intera, e che il suo pieno dispiegarsi passa necessariamente attraverso questa ricchezza di vocazioni. L'istituto è uno dei portatori del carisma – insieme ad altri – e non il suo custode esclusivo.

Questa consapevolezza trasforma radicalmente lo stile di governo: non si è più un centro rigido che si irraggia verso l'esterno, ma un corpo vivo in cui l'energia carismatica – come diceva Leone XIV – *«attraversa ogni cellula e ogni membro, di cui ciascuno è a sua volta portatore e trasmettitore»*.

Conclusione

Il Documento finale del Sinodo ricorda che *«nella loro secolare esperienza, le famiglie religiose hanno maturato sperimentate pratiche di vita sinodale e di discernimento comunitario, imparando ad armonizzare i doni individuali e la missione comune»*. Questa è un'affermazione bellissima, da accogliere con profonda gratitudine. Sappiamo bene, tuttavia, quanto cammino ci sia ancora da fare, e quanto abbiamo bisogno di lasciarci interpellare dal Sinodo su come viviamo concretamente le nostre relazioni, su come portiamo avanti i nostri processi e su come curiamo i nostri legami.

Alcuni, leggendo questo passo del Documento, potrebbero cadere nella tentazione di concludere: “noi siamo già sinodali”. Eppure, è precisamente questo tono di sufficienza – il pensare che l'appello alla conversione riguardi sempre gli altri – a rivelare quanto la strada sia ancora lunga. L'autoreferenzialità si annida non solo nelle strutture, ma anche nelle nostre convinzioni più rassicuranti.

Le tre immagini evangeliche che abbiamo attraversato ci riconducono al cuore profondo dello stile di governo:

- “*Sulla barca*” ci interroga su chi siamo gli uni per gli altri, nella concretezza fragile della vita comune.
- “*Gettare la rete*” sfida il modo in cui camminiamo nel discernimento, con la fiducia di chi accetta di non controllare i risultati.
- “*La pesca abbondante*” ci mostra quali legami rendano davvero feconda la missione: legami all'interno della comuni-

tà, con la famiglia carismatica, con la Chiesa locale e con il mondo.

Più che tre tecniche di gestione, sono tre autentiche conversioni. E alla fine, la vera domanda decisiva che ci portiamo a casa resta questa: *come lasciarsi trasformare per poter governare insieme, prima ancora di chiederci come governare meglio.*

Emili TURÚ ROFES, FMS

SOMMARIO

L'articolo esplora la necessaria trasformazione dello stile di governo nella vita consacrata, delineando il passaggio da pratiche autoreferenziali a una reale collaborazione e corresponsabilità. Radicato nel cammino sinodale della Chiesa, l'autore mette in discussione l'approccio pragmatico incentrato sui metodi strutturali ("come cambiare") per rimettere al centro una conversione anzitutto personale ed esistenziale ("sì al cambiamento"). Attraverso il pensiero di Peter Block e il Documento finale del Sinodo sulla sinodalità, il testo propone tre immagini evangeliche come chiavi di volta di questo cambiamento. La prima, "Sulla barca, insieme", evoca la conversione delle relazioni, promuovendo il passaggio dal modello del "leader-come-eroe" a quello del "leader-come-ospite", fondato sull'ascolto autentico e sull'inclusione radicale. La seconda, "Gettate la rete", riguarda la conversione dei processi decisionali, evidenziando l'importanza del discernimento comunitario, della trasparenza, dell'apprendimento istituzionale e della valutazione continua. La terza, "Una pesca abbondante", affronta la conversione dei legami, indicando nella "famiglia carismatica" – che unisce istituti religiosi e fedeli laici – lo spazio privilegiato di sinodalità e arricchimento reciproco. In definitiva, l'autore sostiene che il governo ecclesiale non sia un mero compito tecnico di ottimizzazione amministrativa, ma un cammino di conversione interiore che dà priorità alla responsabilità condivisa, alla comunione e all'umiltà rispetto all'autorità personale.

ABSTRACT

This article explores the necessary transformation in the governance style within consecrated life, moving from self-referential practices towards genuine collaboration and co-responsibility. Grounded in the ongoing synodal journey of the Church, the author challenges the traditional, pragmatic focus on structural methods (“how to change”) by shifting the emphasis towards an existential and personal conversion (“yes to change”). Utilising Peter Block’s philosophical framework and the final document of the Synod on Synodality, the text proposes three evangelical images as central keys to this shift. First, “Together on the boat” represents the conversion of relationships, promoting a transition from the “leader-as-hero” model to a “leader-as-guest” approach rooted in authentic listening and radical inclusion. Second, “Cast the net” focuses on the conversion of decision-making processes, emphasising communal discernment, transparency, institutional learning, and collective accountability. Third, “An abundant catch” addresses the conversion of institutional bonds, framing the “charismatic family” – composed of religious institutes and lay faithful – as a privileged space for synodality and mutual enrichment. Ultimately, the author argues that governance in the Church is not merely a technical task of administrative optimisation, but an ongoing internal conversion that prioritises shared responsibility, communion, and humility over personal authority.

Prospettive di riforma delle strutture di governo negli Istituti di Vita Consacrata e nelle Società di Vita Apostolica

Alcuni spunti di riflessione a partire dai principi sanciti nella costituzione apostolica “Praedicate Evangelium” e dal loro impatto in tema di raggruppamenti ecclesiali intermedi

1. Introduzione

Il presente contributo si propone di affrontare il tema della riforma delle strutture di governo negli Istituti di Vita Consacrata (d’ora innanzi, *breviter*, anche IVC) e nelle Società di Vita Apostolica (d’ora innanzi, *breviter*, anche SVA).

L’argomento è alquanto vasto ed involve diversi profili e, pertanto, il lavoro che segue non ha alcuna pretesa di completezza, proponendosi solo l’obiettivo di offrire alcuni spunti di riflessione e di suggerire alcune proposte concrete a partire dall’esame dei principi affermati dalla Costituzione Apostolica “*Praedicate Evangelium*” (d’ora innanzi, *breviter*, anche PE)¹ e dal loro impatto in tema di raggruppamenti ecclesiali intermedi.

¹ FRANCISCUS PP., *Costituzione apostolica Praedicate Evangelium sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa e al mondo*, 19-III-2022, in *L'Osservatore Romano*, 162 (2022), 31-03-2022, 1-12, in vigore dal 5 giugno 2022. Per approfondimenti, cf. G. GHIRLANDA, *La Costituzione Apostolica “Praedicate Evangelium” sulla Curia Romana*, in *La Civiltà Cattolica*, 173 (2022), fasc. 4123, 41-56; J.I. ARRIETA, *La nuova organizzazione della Curia Romana*, in *Ius Ecclesiae*, 34 (2022), 419-434; J.-B. D’ONORIO, *Une cinquième réforme générale pour la Curie romaine*, in *L’année Canonique*, 62 (2022), 107-143; M. MADONNA, *La riforma della Curia Romana. Breve nota introduttiva alla Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium*, in *Il diritto ecclesiastico*, 133 (2022), 267-270; M. GANARIN, *La riforma della Curia Romana nella Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium di Papa Francesco. Osservazioni a una prima lettura*,

Ed infatti, proprio la riflessione sulle Conferenze Episcopali può essere di aiuto per articolare, *mutatis mutandis*, un ragionamento di prospettiva sul tema *de quo agitur*, sebbene i due settori non siano da ritenersi sovrapponibili per le evidenti diversità tra gli stessi.

Una premessa – non solo metodologica, ma soprattutto di contenuto – si impone necessaria, per fissare quella “prospettiva missionaria e sinodale” che ha permeato la riforma di Papa Francesco e che è stata molto rilanciata sin dal primo giorno del Pontificato di Papa Leone XIV.

Infatti, ad un primo semplicistico approccio, si potrebbe correre il rischio – e talvolta purtroppo ciò si registra anche nei fatti – che per rispondere alle tante sfide del mondo di oggi sia necessario solamente procedere ad una mera riorganizzazione strutturale, ovvero ad un rinnovamento degli apparati.

Beninteso, le strutture sono necessarie e sono luoghi molto opportuni affinché possa darsi concreta attuazione alla profezia: è inutile dilungarsi sul grande valore che ha avuto nella storia – e che tuttora ha – la riforma delle strutture di governo, che evidentemente hanno rappresentato occasioni propizie per interpretare meglio i segni dei tempi e per dare efficacia all’azione evangelizzatrice della Chiesa.

Tuttavia, sarebbe quanto meno riduttivo limitarsi ad una impostazione del problema in termini meramente organizzativi.

A ben vedere, la *Praedicate Evangelium* – ponendosi in una linea di stretta e diretta continuità con l’Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium* (d’ora innanzi, *breviter*, anche *EG*)² e rappresentandone, per alcuni aspetti, anche il compimento nel solco del processo sinodale in atto – ha

in *Il diritto ecclesiastico*, 133 (2022), 271-310; F. GIAMMARRESI (a cura di), *La Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium. Struttura, contenuti e novità*, Città del Vaticano, 2022; S.F. AUMENTA – R. INTERLANDI, *La Curia Romana secondo Praedicate Evangelium. Tra storia e riforma*, Roma, 2023; GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell’evangelizzazione*, Milano, 2024. Per approfondimenti soprattutto sulla riforma delle strutture economiche, cf. J. MIÑAMBRES, *Gli organismi economici della Praedicate Evangelium*, in *Ius ecclesiae*, 34 (2022), 497-520; F. BERTOTTO, *La riforma della Curia Romana in materia economica. Le novità di Praedicate evangelium*, Venezia, 2023.

² FRANCISCUS PP., Esort. Apost. *Evangelii Gaudium*, 24-XI-2013, in AAS, 105 (2013), 1019-1137.

affrontato la sfida non tanto delle nuove funzioni attribuite alla Curia (che sostanzialmente rimangono sempre le stesse, pur nel cambio di cornice)³, ma della nuova forma di Chiesa che andrà a regolare l'attuazione dei principi e dei criteri di riforma proposti nel documento pontificio.

Solo se e nella misura in cui si riuscirà ad assumere culturalmente ed effettivamente quella "mutua interiorità" tra Chiesa universale e Chiese particolari che trova il suo fondamento nel n. 23 di *Lumen gentium* (d'ora innanzi, *breviter*, anche *LG*)⁴, sarà possibile veder frutti-

3 Occorre ricordare le principali tappe di riforma della Curia Romana a partire dalla Costituzione Apostolica *Immensa aeterni Dei* di Sisto V del 1588 e, nel XX secolo, la Costituzione Apostolica *Sapienti Consilio* di Pio X del 1908, la Costituzione Apostolica *Regimini Ecclesiae universae* di Paolo VI del 1967 all'indomani del Concilio Ecumenico Vaticano II e, da ultimo, la Costituzione Apostolica *Pastor bonus* di Giovanni Paolo II del 1988. Per uno studio sistematico della storia della Curia Romana, si rinvia a N. DEL RE, *La Curia Romana – Lineamenti storico-giuridici*, Roma, 1970, ma anche a L. MULLER, *Curia romana semper reformanda. Motivi che nella storia hanno spinto alla riforma della Curia romana*, in L. GEROSA (a cura di), *La Chiesa "in uscita" di papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, Siena, 2018, 87-106. Per uno studio specifico sulla riforma di Giovanni Paolo II, cf. A. BONNET – C. GULLO (a cura di), *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor bonus"*, Città del Vaticano, 1990.

4 Si riporta, per completezza, il n. 23 della Costituzione *Lumen gentium*: "1. L'unità collegiale appare anche nelle mutue relazioni dei singoli vescovi con Chiese particolari e con la Chiesa universale. Il romano Pontefice, quale successore di Pietro, è il perpetuo e visibile principio e fondamento dell'unità sia dei vescovi sia della moltitudine dei fedeli. I singoli vescovi, invece, sono il visibile principio e fondamento di unità nelle loro Chiese particolari, queste sono formate ad immagine della Chiesa universale, ed è in esse e a partire da esse che esiste la Chiesa cattolica una e unica. Perciò i singoli vescovi rappresentano la propria Chiesa, e tutti insieme col Papa rappresentano la Chiesa universale in un vincolo di pace, di amore e di unità. I singoli vescovi, che sono preposti a Chiese particolari, esercitano il loro pastorale governo sopra la porzione del popolo di Dio che è stata loro affidata, non sopra le altre Chiese né sopra la Chiesa universale. Ma in quanto membri del collegio episcopale e legittimi successori degli apostoli, per istituzione e precetto di Cristo sono tenuti ad avere per tutta la Chiesa una sollecitudine che, sebbene non sia esercitata con atti di giurisdizione, contribuisce sommamente al bene della Chiesa universale. Tutti i vescovi, infatti, devono promuovere e difendere l'unità della fede e la disciplina comune all'insieme della Chiesa, formare i fedeli all'amore per tutto il corpo mistico di Cristo, specialmente delle membra povere, sofferenti e di quelle che sono perseguitate a causa della giustizia (cf. Mt 5,10), e infine promuovere ogni attività comune alla Chiesa, specialmente nel procurare che la fede cresca e sorga per tutti gli uomini la luce della piena verità. Del resto è certo che,

ficare la *PE*: senza il punto fermo che la Chiesa esiste “nelle e a partire dalle Chiese particolari”, il criterio di lettura del documento potrebbe tornare facilmente ad essere quella *hierarchica communio*, ossia la trave portante di quella centralizzazione della Chiesa che la Costituzione apostolica avrebbe il dichiarato obiettivo di superare⁵.

In altri termini – proprio all’insegna di quella sinodalità che non significa altro che fare le stesse cose (perché è sempre immutabile la verità dell’Evangelo!), ma all’insegna della comunione, della partecipazione e della missione – occorre riscoprire la bellezza di “relazioni nuove” all’interno del Popolo di Dio, in forza della pari dignità di ogni battezzato e sulla base della tesi teologica della coessenzialità tra istituzione

reggendo bene la propria Chiesa come una porzione della Chiesa universale, contribuiscono essi stessi efficacemente al bene di tutto il corpo mistico, che è pure il corpo delle Chiese. 2. La cura di annunziare il Vangelo in ogni parte della terra appartiene al corpo dei pastori, ai quali tutti, in comune, Cristo diede il mandato, imponendo un comune dovere, come già papa Celestino ricordava ai Padri del Concilio Efesino. Quindi i singoli vescovi, per quanto lo permette l’esercizio del particolare loro dovere, sono tenuti a collaborare tra di loro e col successore di Pietro, al quale in modo speciale fu affidato l’altissimo ufficio di propagare il nome cristiano. Con tutte le forze devono fornire alle missioni non solo gli operai della messe, ma anche aiuti spirituali e materiali, sia da sé direttamente, sia suscitando la fervida cooperazione dei fedeli. I vescovi, infine, in universale comunione di carità, offrano volentieri il loro fraterno aiuto alle altre Chiese, specialmente alle più vicine e più povere, seguendo in questo il venerando esempio dell’antica Chiesa. 3. Per divina Provvidenza è avvenuto che varie Chiese, in vari luoghi stabilite dagli apostoli e dai loro successori, durante i secoli si sono costituite in vari raggruppamenti, organicamente congiunti, i quali, salva restando l’unità della fede e l’unica costituzione divina della Chiesa universale, godono di una propria disciplina, di un proprio uso liturgico, di un proprio patrimonio teologico e spirituale. Alcune fra esse, soprattutto le antiche Chiese patriarcali, quasi matrici della fede, ne hanno generate altre a modo di figlie, colle quali restano fino ai nostri tempi legate da un più stretto vincolo di carità nella vita sacramentale e nel mutuo rispetto dei diritti e dei doveri. Questa varietà di Chiese locali tendenti all’unità dimostra con maggiore evidenza la cattolicità della Chiesa indivisa. In modo simile le Conferenze episcopali possono oggi portare un molteplice e fecondo contributo acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente”.

⁵ In tal senso, cf. D. VITALI, *Profili ecclesiologici della Praedicate Evangelium*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell’evangelizzazione*, Milano, 2024, 88.

e carisma, ovvero del principio dello scambio dei doni gerarchici e dei doni carismatici, caratterizzanti la Chiesa sinodale e ben illustrati nella Lettera *Iuvenescit Ecclesia* del 2016 del Dicastero (allora Congregazione) per la Dottrina della Fede⁶.

Senza questa previa riflessione di carattere ecclesiologicalo, seppur appena abbozzata, le considerazioni che seguono rischierebbero di trovare terreno poco fertile e di affaticare oltremodo le riflessioni e le attività dei Capitoli Generali e dei Moderatori Generali di IVC e di SVA.

In assenza di una visione condivisa e chiara della forma di Chiesa - da approfondire e discernere previamente a tutti i livelli, seppur nella consapevolezza dell'imperscrutabile mistero del Regno di Dio - qualsiasi riforma delle strutture di governo incontrerebbe il limite di una grande fatica, anche meritoria per l'impegno profuso e per le idee messe in campo, ma poco profetica e difficilmente credibile.

2. Il fondamento del principio della corresponsabilità nella *communio*

Nel solco delle superiori premesse, si procederà a partire da alcuni principi e criteri contenuti nella Parte II della *PE*, tenendo in debita considerazione la differenza sostanziale tra l'impianto peculiare della Curia Romana (a cui evidentemente la Costituzione Apostolica in esame direttamente si riferisce) e la specificità sia degli uffici delle Conferenze Episcopali che delle strutture di governo degli IVC e delle SVA, per poi volgere – nella seconda parte del contributo – ad alcune brevi riflessioni su questioni più particolari e concrete.

Nella cornice della “conversione missionaria della Chiesa” (*PE* I, 2) – che costituisce l'architrave della riforma pontificia, riprendendo chiaramente l'appello rivolto alla Chiesa tutta di uscire e di costituirsi ovunque “in uno stato permanente di missione” (*EG* 25) – un primo

⁶ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Iuvenescit Ecclesia sulla relazione dei doni gerarchici e carismatici per la vita e la missione della Chiesa* (15 maggio 2016), in https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20160516_iuvenescit-ecclesia_it.html. Per approfondimenti, cf. C. HEGGE, *Doni gerarchici e doni carismatici: una sfida per l'ecclesiologia e la canonistica*, in L. GEROSA (a cura di), *La Chiesa “in uscita” di papa Francesco. Spunti per un rinnovo della missione apostolica*, Siena, 2018, 49-66.

principio su cui si vuole soffermare l'attenzione è quello della "corresponsabilità nella *communio*" (PE II, 2), che consiste nella proposta "nello spirito di una sana decentralizzazione, di lasciare alla competenza dei Pastori la facoltà di risolvere nell'esercizio del loro proprio compito di maestri e di pastori le questioni che conoscono bene e che non toccano l'unità di dottrina, di disciplina e di comunione della Chiesa, sempre agendo con quella corresponsabilità che è frutto ed espressione di quello specifico *mysterium communionis* che è la Chiesa" (PE II, 2)⁷.

Dalla lettura del documento pontificio – oltre al naturale riferimento alla potestà di diritto divino dei Vescovi all'interno delle rispettive Diocesi o Eparchie – notevole è l'attenzione rivolta ai raggruppamenti ecclesiali intermedi, laddove ci si riferisce "alle Conferenze Episcopali e in maniera corrispondente e adeguata alle Strutture gerarchiche orientali (...) nell'intento di valorizzarle nelle loro potenzialità, senza che esse fungano da interposizione tra il Romano Pontefice e i Vescovi, bensì siano al loro pieno servizio" (PE I, 9)⁸.

⁷ Osserva G. GHIRLANDA, *La Costituzione Apostolica "Praedicate Evangelium" sulla Curia Romana*, in *La Civiltà Cattolica*, 173 (2022), fasc. 4123, 45, come PE parli di "sana decentralizzazione" e non semplicemente di decentralizzazione; un'attuazione di tale decentralizzazione si è avuta anche con il M.P. *Assegnare alcune competenze* del 11 febbraio 2022 di Papa Francesco (in *L'Osservatore Romano*, 15 febbraio 2022), con il quale viene effettuato il cambiamento in tal senso di alcuni canoni del Codice di diritto canonico (CIC). Inoltre, secondo E. KOUVEGLO, *Primato ed Episcopato nella Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium*, in F. GIAMMARRESI (a cura di), *La Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium. Struttura, contenuti e novità*, Città del Vaticano, 2022, 53-57, la "sana decentralizzazione" viene intesa soprattutto come rimedio all'eccessiva centralizzazione ed in vista dell'efficienza pastorale che richiederebbe di trattare alcune questioni ai livelli più pertinenti.

⁸ A tal proposito, cf. M. DEL POZZO, *La Curia romana e il principio di sussidiarietà*, in *Ius Canonicum*, 63 (2023), 74-75, il quale osserva come PE "ha cercato di inserire il servizio curiale nella missione dei Vescovi (collegialmente e personalmente intesi), senza però operare trasformazioni concettuali e strutturali di rilievo. Più deciso, penetrante e insistente appare invece il coinvolgimento delle Conferenze episcopali. Le acquisizioni speculative circa la loro collocazione e funzione sono sicuramente stimolanti, richiedono tuttavia un inquadramento più organico e una sistemazione condivisa, anche in chiave costituzionale. Anche tenendo conto dell'attuale protagonismo delle Conferenze episcopali nell'azione pastorale e missionaria della Chiesa, l'impostazione assunta risulta più pragmatica e funzionale che strutturale ed essenziale".

Chiaro è il riferimento, in proposito, alla terza parte di LG 23, laddove si riconosce come la concretezza nella realizzazione del senso di collegialità trova il suo fondamento proprio nel contributo “molteplice e fecondo” apportato dalle Conferenze Episcopali⁹.

Non può tacersi, brevemente, come nell’esperienza delle Chiese cattoliche orientali ci sono sempre state delle Strutture gerarchiche intermedie attorno a cui si raccolgono *in regimine* determinate Chiese *sui iuris* e garantiscono una determinata collegialità episcopale nel governo della Chiesa ai livelli considerati: secondo tale esperienza, tra la *potestas* del singolo Eparca all’interno della sua Chiesa particolare e la *suprema potestas* del Romano Pontefice e del Collegio dei Vescovi, si configura l’autorità di una certa collegialità episcopale intermedia, articolata in maniera sinodale per essere non solo istanza consultiva, ma anche luogo di gestione della potestà di governo.

La suddetta notazione si propone di sottolineare come, soprattutto nella Chiesa latina e proprio per il rischio di indebolire il ministero dei singoli Vescovi, lo statuto delle Conferenze Episcopali ha acquistato un carattere meramente pastorale, nonostante la Tradizione del primo millennio abbia mostrato come le istanze intermedie siano nate dallo sviluppo della *communio* tra le Chiese: basti solo segnalare che dalle *litterae communionis* per risolvere questioni tra Chiese vicine si è passati progressivamente a forme più istituzionali della *communio*, con i sinodi provinciali e regionali, fino ai concili ecumenici, per evidenziare come tali istanze non solo non indebolivano la potestà propria di ciascun Vescovo, ma gli consentivano di portare la voce della Chiesa particolare all’interno della *Ecclesia Catholica*.

Con il cambio di modello ecclesiologico, determinato dalla Riforma

⁹ Cf. E. KOUVEGLO, *Curia Romana e organismi episcopali*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell’evangelizzazione*, Milano, 2024, 125, il quale nota come “mentre al livello teorico si manifesta la necessità di approfondire ancora alcuni aspetti, sicuramente meritevoli di studio, nella pratica, le Conferenze episcopali stanno conquistando un ruolo importante fondato nel realismo ecclesiale e pastorale di un contesto ecclesiale segnato dalla velocità delle questioni, una velocità che meriterebbe delle risposte altrettanto celeri ed efficienti mentre diventa sempre più opportuno trattare molte questioni ai livelli più estesi, cioè nazionali, regionali, continentali”.

gregoriana, si è assistito alla trasformazione della forma di Chiesa da *corpus* o *communio Ecclesiarum* a *Ecclesia universalis*, soggetta al Vescovo di Roma, con la centralizzazione che ne è conseguita ed è stata suggellata dalla Costituzione Apostolica *Pastor bonus* del 1988 di Papa Giovanni Paolo II¹⁰, che, nel riformare la Curia Romana, ha applicato lo schema dell'ecclesiologia di comunione, fondata sulla precedenza ontologica e temporale della Chiesa universale sulle Chiese particolari¹¹.

La *Evangelii gaudium* nel 2013 ha portato ad un mutamento di paradigma, laddove si è affermato testualmente che “in modo analogo alle antiche Chiese patriarcali, le Conferenze episcopali possono portare un molteplice e fecondo contributo, acciocché il senso di collegialità si realizzi concretamente. Tuttavia, questo auspicio non si è pienamente realizzato, perché ancora non si è esplicitato sufficientemente uno statuto delle Conferenze episcopali che le concepisca come soggetti di attribuzioni concrete, includendo anche qualche autentica autorità dottrinale. Un'eccessiva centralizzazione, anziché aiutare, complica la vita della Chiesa” (EG 32; EG 16).

10 IOANNES PAULUS PP. II, *Constitutio Apostolica Pastor Bonus De Romana Curia*, 28-VI-1988, in AAS, 80 (1988), 841-912.

11 CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera Communione notio su alcuni aspetti della Chiesa come comunione* (29 maggio 1992), in AAS, 85 (1993), 838-850. Beninteso, il Concilio Ecumenico Vaticano II - oltre ad auspicare che l'istituzione dei concili particolari riprenda nuovo vigore (CD 36) e proprio per colmare il vuoto della loro mancata celebrazione talvolta determinata da difficoltà e pesantezze giuridiche - ha riconosciuto l'opportunità e la fecondità delle Conferenze dei Vescovi ritenendo “sommamente utile che in tutto il mondo i Vescovi della stessa nazione o regione si costituiscano in un unico organismo e si adunino periodicamente tra di loro, affinché da uno scambio luminoso di prudenza e di esperienza e dal confronto dei pareri sgorgi una santa concordia di forze, per il bene comune della Chiesa” (CD 37). Successivamente, sin dal Sinodo straordinario del 1969 le Conferenze Episcopali sono state considerate di fatto come “soggetti di attribuzione concreta” di responsabilità *in regimine*, o comunque come interlocutori validi e soggetti di riferimento per la Curia Romana nello svolgimento della sua missione ad utilità della Chiesa e delle Chiese. Qualche anno dopo, nel 1973, il Direttorio pastorale dei Vescovi ha ricordato come “la Conferenza Episcopale è stata istituita affinché possa oggi giorno portare un molteplice e fecondo contributo all'applicazione concreta dell'affetto collegiale”. Dopo la codificazione del 1983, si segnala soprattutto il successivo M.P. *Apostolos suos* del 1998 che ha adeguato la natura meramente pastorale delle Conferenze episcopali ai principi dell'ecclesiologia di comunione, che caratterizzavano l'impostazione della precedente riforma della Curia Romana.

3. Una nuova cornice ecclesiologica: la riflessione sui raggruppamenti ecclesiali intermedi nell'esperienza del Sinodo della Chiesa Universale

In tale contesto in cui è innestata, la *Praedicate Evangelium* porta a compimento, quindi, un significativo rovesciamento di prospettiva: secondo Papa Francesco, il modo per realizzare ancora di più - proprio attraverso i raggruppamenti di Chiese - le istanze intermedie di collegialità è quello di partire dalle Chiese particolari, e non dalla Chiesa universale, ossia dalle differenze e non dall'unità¹².

E ciò non già per allargare le differenze e le distanze ovvero per allontanarsi dall'unico *depositum fidei*, ma per partire dalla concretezza e dall'ascolto delle realtà territoriali, ossia dalla parrocchia (EG 28) e dalle altre istituzioni ecclesiali, comunità di base e piccole comunità, movimenti e altre forme di associazione (EG 29), per passare alle Chiese particolari (EG 30-31) e concludere con il ministero petrino: in altri termini, occorre procedere ad un ripensamento ecclesiologico, innanzitutto culturale e di visione, che prende l'abbrivio non dalle funzioni gerarchiche (che, beninteso, rappresentano la forma permanente di Chiesa e che stanno al servizio del Popolo di Dio), ma dai "luoghi" dove il Popolo di Dio vive e testimonia il Vangelo.

E da qui ad affermare che la *Praedicate Evangelium* non può che trovare nel processo sinodale il luogo e la modalità più appropriati di attuarsi, il passo è alquanto breve.

Se infatti, per la riforma in parola, oltre alla missione (PE I, 2-3), è di particolare importanza la comunione, e se "questa via di comunione dona alla Chiesa il volto della sinodalità" (PE I, 4), la principale sfida da affrontare è la modalità con cui la Curia Romana - ma, in senso analogo e con le dovute differenze strutturali, ciascuna Conferenza episcopale e ciascun ufficio di governo di IVC e SVA - possa essere pensata sinodalmente, e possa porsi al servizio di una Chiesa sinodale, dove lo stesso ministero del Romano Pontefice e quello dei Vescovi è svolto anch'esso in modo sinodale.

12 Cf. D. VITALI, *Profili ecclesiologici della Praedicate Evangelium*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell'evangelizzazione*, Milano, 2024, 74-76.

In altri termini, l'impegno più arduo – che evidentemente si ripercuote e si concretizza nell'organizzazione delle strutture e degli uffici – è identificare la Chiesa con il Popolo di Dio: ciò presuppone imparare, con sincera umiltà e con reciproca disponibilità, ad essere Popolo di Dio, ossia ad essere un popolo che, camminando insieme, viaggia verso il Regno di Dio e comincia a costruirlo già durante il pellegrinaggio terreno, a partire dalla uguaglianza battesimale, nella distinzione e nel rispetto reciproco dei vari stati di vita.

Beninteso, il Popolo di Dio non è una massa informe, ma è articolato in Chiese locali, in cui c'è la gerarchia permanente ed istituzionale, ma c'è anche un continuo fiorire di ministeri e di carismi, sempre in movimento e da discernere: è solo nell'incontro e nella relazione tra tali distinti doni – che in modo complementare e ciascuno secondo la propria specificità contribuiscono alla costruzione dell'unico Regno – che il Popolo di Dio prende effettivamente la forma di Chiesa¹³.

In tale contesto, dall'esperienza degli ultimi anni e, in particolare, da quella del processo sinodale in atto, emerge come sia proprio al livello delle istituzioni al servizio dei raggruppamenti di Chiese particolari a

¹³ In tal senso, il tema della riforma delle strutture ecclesiali delle Conferenze Episcopali, nell'orizzonte aperto dalla *Praedicate Evangelium* per la Curia Romana, non può prescindere dal solco tracciato anche dalla Costituzione Apostolica *Episcopalis communio* del 2018 con cui Francesco ha sensibilmente innovato il quadro normativo del Sinodo dei Vescovi, trasformandolo da un'Assemblea di Vescovi riuniti per un evento circoscritto ad un processo articolato in fasi capace di coinvolgere tutta la Chiesa e tutti nella Chiesa. Con particolare riguardo all'idea di "processo" in Papa Francesco, cf. A. RICCARDI, *La Chiesa tra centri e periferie*, in A. RICCARDI (a cura di), *Il cristianesimo al tempo di papa Francesco*, Bari, 2018, 27, secondo cui "Francesco non ha una cultura istituzionale e del progetto, classica e riformista come aveva papa Montini. La riforma di Paolo VI, nonostante il Concilio, partiva da una visione istituzionale della realtà della Chiesa, anche se intendeva cambiarla e favorire una sua articolazione. Bergoglio parla di un "processo", un'immagine che si collega all'idea di "rivoluzione culturale" da compiere nella Chiesa, non controllabile in ogni aspetto, ma che vuole – come dichiarano alcuni suoi collaboratori – essere irreversibile, come il Vaticano II. Forse si tratta di un approccio più adatto a una Chiesa così vasta, inserita in un mondo globale cangiante". In tale cornice, cf. F. PUIG, *Principi ispiratori e novità strutturali della Praedicate Evangelium*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell'evangelizzazione*, Milano, 2024, 89, il quale ritiene che la PE debba essere vista "come una fase, una specie di sosta e ripresa del processo stesso, il che ha anche conseguenze concrete sul tipo di lettura e interpretazione della norma legale".

cogliersi una svolta decisiva, in grado di promuovere la funzione delle Conferenze Episcopali e dei loro raggruppamenti regionali e continentali che va ben al di là della connotazione eminentemente pastorale di cui alla normativa attualmente vigente.

Sempre più dal basso, infatti, sembra emergere la necessità dell'approfondimento di un dibattito, innanzitutto ecclesiologico e conseguentemente giuridico, sull'importanza delle Conferenze Episcopali proprio in virtù del loro ministero pastorale a contatto con la gente e con il Popolo di Dio: ragione in più per considerare la Conferenza Episcopale non solo espressione di un *coetus Episcoporum*, ma come manifestazione concreta di una *communio Ecclesiarum*.

Ed infatti, chiaramente la *Praedicate Evangelium* afferma come "l'emergere delle Conferenze episcopali nella Chiesa latina rappresenta una delle forme più recenti in cui la *communio Episcoporum* si è espressa al servizio della *communio Ecclesiarum* basata sulla *communio fidelium*. Pertanto, ferma restando la potestà propria del Vescovo, quale pastore della Chiesa particolare affidatagli, le Conferenze episcopali, incluse le loro Unioni regionali e continentali, insieme con le rispettive Strutture gerarchiche orientali sono attualmente uno dei modi più significativi di esprimere e servire la comunione ecclesiale nelle diverse regioni insieme al Romano Pontefice, garante dell'unità di fede e di comunione" (PE I, 7).

A ben vedere, nel processo sinodale in atto la trasmissione dei contributi preparatori alla Segreteria Generale del Sinodo da parte delle varie Conferenze Episcopali, lungi dal rappresentare una funzione passiva, ha richiesto un vero atto di discernimento da parte dei Vescovi: ed infatti, se è vero (come è vero) che i diversi contributi diocesani sono il risultato di un ascolto ecclesiale e profetico del Popolo di Dio, attraverso il quale lo Spirito parla "nella" Chiesa, è altrettanto vero che il corrispondente atto dei Pastori è quello di discernere ciò che lo Spirito dice "alla" Chiesa, proprio a partire dalle parole che lo Spirito medesimo ha detto "nelle" Chiese.

Un tale discernimento ecclesiale – che è più ampio del discernimento individuale di stampo ignaziano, ma è anche cosa diversa rispetto al discernimento comunitario – presuppone non solo un ascolto attivo, ma anche una particolare disponibilità ad "esporsi" al consiglio del fratello e della sorella, nonché a desiderarlo e a volerlo, lasciandosi toccare ed

aiutare dall'altrui parere: soltanto nel segno di una autentica *docibilitas* si può condurre un autentico e proficuo discernimento ecclesiale. *Docibilitas* che non è la mera *docilitas*, ossia la semplice adesione al volere di un altro, bensì consiste nel modo di lasciarsi formare dalla realtà concreta e dal contesto specifico che si sta vivendo, senza trascurare i segni dei tempi, in una non più trascurabile “circularità” tra profezia del Popolo di Dio (ovvero di ciascun fratello o sorella battezzati) e discernimento dei Pastori (ovvero dell'autorità).

La suddetta “circularità” consente di focalizzare un ingrediente necessario e fondamentale per strutturare una riorganizzazione tanto degli uffici delle Conferenze Episcopali quanto, *mutatis mutandis*, degli organi di governo degli IVC e delle SVA: tali organi dovrebbero, cioè, porsi sempre più come strumenti utili a potenziare il ruolo di raccordo, che lavorino per favorire l'ascolto ed il dialogo con tutti, non promuovendo decisioni calate dall'alto ma incentivando un'azione di sintesi.

Il lavoro di raccordo – talvolta meticoloso ed artigianale anche per quanto attiene alla metodologia ed allo stile – costituisce, e deve sempre più costituire un pilastro fondamentale dell'impegno delle Conferenze episcopali, così come degli IVC e delle SVA, proprio al servizio dell'evangelizzazione, della comunione e della missione.

Si andrebbe così a cogliere concretamente anche l'invito a quella ‘conversione dei legami’ su cui ha particolarmente posto l'accento la Parte IV del Documento Finale della Seconda Sessione della XVI Assemblea Generale Ordinaria del Sinodo dei Vescovi, nel mese di ottobre 2024¹⁴ e che è stato ripreso recentemente dalle Tracce per la fase attuativa del Sinodo, approvate da Papa Leone XIV e pubblicate nel mese di luglio 2025¹⁵.

14 XVI ASSEMBLEA GENERALE ORDINARIA DEL SINODO DEI VESCOVI (2-27 ottobre 2024), *Documento Finale della Seconda Sessione: “Per una Chiesa sinodale: comunione, partecipazione, missione”* (26 ottobre 2024), in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2024/10/26/0832/01659.html>.

15 SEGRETERIA GENERALE DEL SINODO, *Tracce per la fase attuativa del Sinodo* (07 luglio 2025), in <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2025/07/07/0484/00885.html>.

4. Un nuovo *modus procedendi* nella riforma delle strutture di governo degli IVC e delle SVA: alcune proposte concrete

Il ragionamento sopra articolato con riferimento specifico ai raggruppamenti ecclesiali intermedi alla luce di quanto avvenuto durante l'esperienza sinodale in atto, consente di svolgere alcune considerazioni relativamente alle prospettive di riforma delle strutture di governo negli IVC e nelle SVA le quali, oltre a riferirsi al diritto canonico universale, interrogano profondamente anche il diritto proprio di ciascuna istituzione.

Ed infatti, pur nella consapevolezza che è impossibile fornire delle ricette precostituite e valide per ogni singola realtà, si svolgono alcune ulteriori riflessioni, che si propongono di dare qualche spunto sul “come” concretamente articolare le strutture e gli uffici.

Vengono in aiuto, a tal proposito, altri criteri della Parte II della *Praedicate Evangelium* – da coniugare insieme ed applicare in via analogica, seppur *mutatis mutandis*, alle realtà dei singoli IVC e delle singole SVA – e che sono, in particolare, il n. 7 sulla “integrità personale e professionalità”, il n. 8 sulla “collaborazione tra i Dicasteri” ed il n. 9 sulle “riunioni interdicasteriali e intradicasteriali”.

In primo luogo, il criterio della “integrità personale e professionalità” consente di favorire, da un canto, una più significativa dimensione partecipativa e, dall'altro, un coinvolgimento maggiore di competenze e di professionalità, anche evidentemente laicali, che si rendono sempre più opportune per abitare le molte complessità delle sfide attuali¹⁶.

¹⁶ In proposito, si rinvia all'interessante studio di P. GHERRI, *Il personale a servizio della Curia Romana: profili pastorali e professionali*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell'evangelizzazione*, Milano, 2024, 183-218, il quale, nella conclusione del suo contributo, riconoscendo come non sia ancora possibile delineare le criticità che non possono escludersi nella fase applicativa di ogni importante intervento normativo, invita ad un adeguato monitoraggio delle seguenti quattro possibili direzioni determinate dalla riforma della Curia Romana: a) la ‘stabilità delle competenze’ ed esperienza del ‘personale’ della Curia, in ragione del forte intercambio introdotto; b) l’ ‘equilibrio’ tra chierici, consacrati e laici, in ragione della loro differente permanenza; c) la ‘crescita dimensionale’ della struttura, in ragione di attività progressivamente internalizzate; d) le ‘conseguenze economiche e previdenziali’, in ragione delle ricadute sia retributive che contributive associate al nuovo regime lavorativo.

Si osserva, al riguardo, come la selezione accorta del personale e l'importante processo della formazione continua, non solo tecnica ma anche per il lavoro in *team*, non possono prescindere da una speciale attenzione rivolta alla condivisione del fondamento ecclesiologicalo e culturale dell'impegno in seno all'IVC o alla SVA: in altri termini, occorre che si investa sempre più per formare persone che hanno ben chiara la visione teologica di fondo, ma anche la metodologia sinodale.

Sempre al medesimo fine, si ritiene di dover investire maggiormente, soprattutto in una prospettiva di medio e lungo termine, sulla formazione dei membri professi e quindi procedere ad un ripensamento dei percorsi sin dalla prima formazione anche per quanto attiene al servizio dell'autorità: occorrerà puntare l'attenzione non solo sulla "azione" del decidere (ossia sull'atto in sé da assumere e da fare che, beninteso, ha e mantiene la sua importanza), ma anche e soprattutto sul 'processo' del decidere, ossia sulla metodologia che deve essere seguita per giungere ad una decisione.

Tali processi si rendono necessari anche per superare la rigidità degli apparati, talvolta strutturati come compartimenti stagni che funzionano in modo isolato, senza una comunicazione o una cooperazione efficace tra di loro: questo non solo e non tanto da un punto di vista operativo, ma anche e soprattutto in funzione di programmazione e di condivisione delle strategie.

In altre parole, proprio in applicazione analogica dei criteri sopra richiamati, la sfida di una maggiore e più efficace partecipazione può attuarsi innanzitutto attraverso riunioni periodiche, effettive e concrete, di riflessione sul carisma e sulla sua concreta attuazione nel tempo. Altresì, si renderà necessaria la trattazione congiunta degli affari di competenza mista di diversi settori, in un'ottica, tuttavia, sempre più svincolata dalla netta separazione degli ambiti dell'azione carismatica e missionaria.

In tal senso, una possibile riorganizzazione delle strutture di governo – da effettuarsi necessariamente all'insegna della reale diaconia, ossia della loro effettiva utilità e dell'eventuale conseguente ridimensionamento numerico – potrebbe condurre ad una maggiore e più reale integrazione dei diversi ambiti di intervento: forse sarebbe ormai da ritenersi superata la pur ragionevole e comprensibile articolazione in

distinti ambiti, mentre andrebbe maggiormente favorita un'azione c.d. integrata, ossia che si propone di promuovere un approccio più ampio e integrale alla vita delle persone ed alla realtà dei territori, pur nel rispetto delle specificità e delle professionalità.

Si registra, altresì, un *modus procedendi* talvolta caratterizzato dal “ragionare per atti”, modello evidentemente più efficiente, ripetitivo, massivo. Per una vita consacrata vicina alle esigenze del Popolo di Dio sembrerebbe, tuttavia, più efficace, ma anche più credibile, un “ragionare per obiettivi”, condivisi e conosciuti: la riforma delle strutture non potrà prescindere da tale evoluzione, sia per svincolare l'operato delle singole persone (anche in ruolo direttivo) e di ciascun ufficio dal laccio dell'autoreferenzialità e dall'attenzione solo al proprio ambito, ma soprattutto per favorire la costituzione o il potenziamento di organi di coordinamento a tutti i livelli in seno a ciascun IVC e SVA¹⁷.

In altri termini, occorre superare una metodologia troppo concentrata sul proprio singolo “atto” o “evento” o “appuntamento” o “relazione” da preparare, per puntare innanzitutto sull'ascolto effettivo delle varie realtà e sul conseguente discernimento (come si diceva prima, attraverso strutture di collegamento più snelle ed efficienti) e quindi sulla formazione di una visione comune (attraverso strutture di coordinamento da cui passare più frequentemente e comunque prima di impostare il lavoro).

17 Occorre, in altri termini, stabilire spazi di scambio personale che consentano, almeno nelle fasi di studio, un approccio diretto, rispettoso ma anche informale, utile ad una buona comprensione tra persone ed all'individuazione di soluzioni ottimali: in tal senso, cf. P. PAROLIN, *La Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium*, in in F. GIAMMARRESI (a cura di), *La Costituzione Apostolica Praedicate Evangelium. Struttura, contenuti e novità*, Città del Vaticano, 2022, 19. Nel richiamare l'art. 9 di PE – riferito agli organismi della Curia Romana, ma applicabile per analogia anche alle strutture delle Conferenze Episcopali – l'Autore osserva come tale atteggiamento sia vissuto non solo nei rapporti tra dicasteri ed organismi, ma anche all'interno delle singole istituzioni curiali. Per tale ragione, il successivo art. 10 di PE insiste sulla necessità di attivare in forma regolare gli organi collettivi di studio previsti per ogni Dicastero e, come novità – che non trova un precedente analogo nella abrogata *Pastor bonus* – l'art. 25 di PE si sofferma sull'assidua convocazione del Congresso dei dicasteri, indicando in forma generale la sua composizione e anche le funzioni che è chiamato a svolgere. Lo stesso Autore osserva, in proposito, come il n. 8 dei criteri indicati in PE afferma come le “riunioni periodiche favoriscano la trasparenza e un'azione concreta per discutere i piani di lavoro dei Dicasteri e la loro applicazione”.

In tale prospettiva sempre più significativo e profetico può delinearsi il compito delle Segreterie Generali degli IVC e delle SVA da ristrutturare adeguatamente nel senso anzidetto, previa eventuale riformulazione del diritto proprio: Segreterie Generali che dovranno sempre più essere snodi fondamentali per il potenziamento della dimensione sinodale e per l'impulso alle suddette dinamiche di collegamento e di coordinamento.

Una sinodalità, beninteso, che diventi - anche attraverso nuovi strumenti canonici da studiare per far funzionare le strutture e coinvolgere maggiormente le comunità - sempre più ordinaria, ossia che fuoriesca dall'eccezionalità di un momento o di un evento e che venga applicata come processo, con uno stile consueto e una prassi consolidata.

Proprio l'investimento in strutture che lavorino, da un canto, per far emergere quanto dice lo Spirito Santo nelle singole persone consacrate e nelle comunità e, dall'altro, per la condivisione degli obiettivi comuni e chiari che ne conseguono, costituisce un altro elemento fondamentale della nuova architettura del governo di IVC e SVA, così come desumibile dai criteri della *Praedicate Evangelium*: aspetto da attuare nella pratica investendo in una significativa "concertazione" per realizzare maggiormente, nell'ordinarietà, un sistema di consultazione e comune decisione sulle regole e le principali scelte di fondo.

Per quanto attiene, invece, agli uffici più tecnici, la riforma potrebbe essere pensata nel senso di implementare il ruolo di effettivo supporto prestato dagli stessi in favore delle comunità locali e di tutti i singoli consacrati.

In proposito, si registra sempre più la fatica di alcune comunità, soprattutto di quelle più piccole e meno strutturate, di gestire con competenza e professionalità taluni processi il cui approccio comporta anche il dispendio di risorse economiche: la riforma degli uffici di governo degli IVC e delle SVA dovrebbe tenere conto di ciò e mettere in campo delle strutture anche a più diretto servizio delle comunità locali, sempre, beninteso, su sollecitazione dei relativi Superiori.

Ed infatti, nei rapporti tra il governo centrale e le comunità locali potrebbe essere potenziato il ruolo di supporto professionale specialistico (sia giuridico che economico) per quanto attiene agli atti di straordinaria amministrazione, nonché alla gestione del patrimonio immobiliare e mobiliare.

Proprio su tale versante, si svolge la notazione conclusiva del presente contributo, per sottolineare alcuni profili che, per analogia con la riforma della Curia Romana, ritengo che possano trovare terreno fertile anche a livello di riorganizzazione delle strutture di governo di IVC e SVA.

In primo luogo – dalla riforma economico-finanziaria della Curia Romana avviata nel 2010 da Papa Benedetto XVI¹⁸ e poi fortemente attuata da Papa Francesco¹⁹ e confluita nella *Praedicate Evangelium* – è da osservarsi come sia stata chiaramente separata la funzione di gestione dei beni da quella della relativa vigilanza²⁰.

18 Su impulso di Papa Benedetto XVI, infatti, la Santa Sede, a fine 2009, in qualità di rappresentante della Chiesa cattolica e del Vaticano ha firmato una nuova Convenzione monetaria con l'Unione Europea i cui principi confluivano nella Legge n. CXXVII (vigente per lo Stato della Città del Vaticano) promulgata attraverso un *Motu proprio* del medesimo Pontefice. Cf. BENEDICTUS PP. XVI, *Litterae Apostolicae Motu Proprio Datae per la prevenzione ed il contrasto delle attività illegali in campo finanziario e monetario* (30 dicembre 2010), in AAS, 103 (2011), 7-13. La Legge, datata 30 dicembre 2010, è entrata in vigore in data 01 aprile 2011. Cf., altresì, PONTIFICIA COMMISSIO PRO CIVITATE VATICANA, *Legge n. CXXVII concernente la prevenzione ed il contrasto del riciclaggio dei proventi di attività criminose e del finanziamento del terrorismo* (30 dicembre 2010), in AAS Suppl., 81 (2010), 167-201.

19 Numerosi e notevoli sono gli interventi di Papa Francesco in materia. Per una presentazione dell'insieme di norme adottate dallo Stato della Città del Vaticano a partire dal 2010, sia consentito rinviare, per comodità, a P. GALLO, *Rapporti tra diritto canonico, diritto vaticano e Curia romana. Le recenti riforme adottate dalla Santa Sede in materia penale ed economico-finanziaria*, Roma, 2020. Per approfondimenti, cf. A. SARAIS, *Nuovo assetto degli organismi con competenze economiche*, in GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Praedicate evangelium: riforma della Curia Romana e servizio dell'evangelizzazione*, Milano, 2024, 263-286.

20 Per approfondimenti, soprattutto con riguardo ai profili della vigilanza, cf. P. CAVANA, *La vigilanza sull'amministrazione economica della Curia Romana*, in F. BERTOTTO, *La riforma della Curia Romana in materia economica. Le novità di Praedicate evangelium*, Venezia, 2023, 25-60. Osserva E. BANI, *La disciplina vaticana sulla vigilanza e sulla regolamentazione prudenziale degli enti che svolgono professionalmente un'attività di natura finanziaria*, in *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, 22 (2014), 475, come l'introduzione di una regolazione del sistema finanziario vaticano in conformità alla disciplina europea (e tramite questa alla disciplina internazionalmente condivisa) sembra discendere non tanto dalla necessità di adeguarsi alla normativa internazionale per continuare a svolgere senza ostacoli le proprie attività economiche e finanziarie, quanto piuttosto da una volontà di ripensare gli strumenti, anche finanziari, al servizio della missione

Una tale impostazione non può che essere auspicabilmente accolta a livello di IVC e di SVA, sollecitando sempre più riflessioni non solo sulle modalità gestionali dei beni (dagli investimenti mobiliari alla destinazione d'uso dei beni immobili), ma anche sulle relative visioni strategiche, sia di singole comunità che a livello consolidato.

Altresì, si rende sempre più necessario ripensare, o forse impostare, un modello di vigilanza secondo quella c.d. “regola dei quattro occhi” che ha sensibilmente permeato l'intera riforma pontificia degli organismi economici e che talvolta può trovare delle resistenze nell'attuazione, anche per timore di scontrarsi con assetti consolidati di potere e rendite di posizione che possono talvolta andare ad incrinare la credibilità e la trasparenza²¹.

spirituale della Chiesa. Si assiste all'adozione di una serie di scelte intraprese progressivamente e che non si sono arrestate neppure di fronte alla necessità di riformare sistema penale, istituzioni finanziarie e curia. In questo «flusso» di regolazione di un mondo e di una finanza sempre più globalizzata si è immessa anche la Santa Sede (attraverso lo Stato della Città del Vaticano), ma la decisione di adeguare le istituzioni finanziarie vaticane alla disciplina internazionale comporta conseguenze sia di tipo “macro” (nuovi rapporti internazionali), che di tipo “micro”, cioè sugli assetti delle singole istituzioni finanziarie toccate dalla riforma. Non si tratta soltanto di essere assoggettati ad una nuova disciplina, ma più intimamente di adeguare un consolidato modo di agire a modelli che richiedono specifiche competenze condivise a livello globale. Inoltre, sebbene con particolare riferimento ai IVC e SVA, sia consentito rinviare, in proposito, a M. MIRAGLIA, *La suddivisione di competenze tra gestione e vigilanza nell'amministrazione dei beni temporali degli IVC e delle SVA: un'urgente sollecitazione al diritto proprio a partire dal consiglio evangelico della povertà ed all'insegna del principio della trasparenza*, in *Annuario Claretianum ITVC*, n.s. 14, t. 63 (2023), 323-346.

²¹ Si osserva, in proposito, che, se è vero che nel CIC del 1983 non vi è alcun riferimento esplicito al criterio della *summa divisio* tra gestione e vigilanza, è altrettanto vero che una tale assenza risulta motivata dall'esigenza del legislatore di affermare altri principi fondamentali che rappresentavano le priorità del tempo. Al riguardo, cf. M. RIVELLA, *Summa divisio delle competenze come prima regola dell'amministrazione dei beni della Santa Sede*, Relazione tenuta al XVI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Roma 4-7 ottobre 2017, in *Ius ecclesiae*, 39 (2017), 722, secondo il quale, se si volge lo sguardo al diritto canonico universale, è evidente come fossero altre le priorità che ispiravano i *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, preparati dalla Commissione per la revisione del Codice di diritto canonico ed approvati nell'ottobre 1969 dall'Assemblea Generale del Sinodo dei Vescovi. Non meraviglia, perciò, che la regola della *summa divisio* non sia esplicitata nel diritto patrimoniale come configurato nel

Ancora, proprio nell'ottica sinodale che ha accompagnato le superiori riflessioni, si potrebbe valutare l'ipotesi di favorire maggiormente la presenza di organismi collegiali, con membri dotati di comprovata esperienza e competenza, soprattutto nella riorganizzazione di alcuni ambiti ed uffici - specialmente quello dell'economato e dell'amministrazione - che, di conseguenza, uscirebbero dal "governo" di un organo monocratico.

L'istituzione di un *collegium* ben formato e ben disciplinato, con funzione di gestione e sottoposto alla vigilanza diretta di un distinto organo revisore sempre collegiale, potrebbe, da un lato, rendere più condiviso - e quindi meno gravoso - l'impegno a carico dell'eonomo o dell'amministratore di talune opere, e, dall'altro, dare concreta ed effettiva attuazione alla sinodalità.

In ultimo, la riforma delle strutture non potrà prescindere da un'attenzione tutta particolare da riservare all'*accountability*: ed infatti, il processo, avviato a livello di Curia Romana e da proseguire anche a livello di IVC e di SVA, si propone di far crescere quell'elemento della trasparenza che, correttamente inteso e pur nei limiti dettati dal diritto canonico, interroga sempre maggiormente il diritto proprio verso la strutturazione di forme di vigilanza più efficaci e credibili, anche in ossequio ed a partire dal consiglio evangelico della povertà.

Prof. Avv. Michele MIRAGLIA

CIC del 1983 e nel CCEO, né sia stata oggetto di approfondimenti specifici da parte della dottrina successiva. Nota sempre l'Autore come il Libro V del CIC risulta essere caratterizzato dalla preoccupazione di rivendicare il diritto nativo della Chiesa di possedere beni temporali e di disporne liberamente, di destinarli ai fini propri della Chiesa stessa e di distinguerne la titolarità, attribuendo il *patrimonium Ecclesiae* a persone giuridiche autonome e distinte, coordinate e controllate mediante un meccanismo di superiori autorizzazioni per l'alienazione dei beni e gli atti comunque pregiudizievoli la disponibilità del patrimonio. Per ulteriori approfondimenti sui principi costitutivi del diritto patrimoniale canonico, cf. J.P. SCHOUPPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano, 1997, 9-34. Per una esposizione sintetica dei criteri che hanno guidato la revisione del diritto patrimoniale nel CIC del 1917 e la redazione del Libro V del CIC del 1983, cf. J.-C. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Eglise. Commentaire des Canons 1254-1310*, Paris, 2003, 17-27.

SOMMARIO

Muovendo dalla premessa che la riforma degli uffici non sempre porta con sé profezia e credibilità, il contributo affronta l'ampio tema della riforma delle strutture di governo degli IVC e delle SVA a partire dall'esame dei principi affermati dalla Costituzione Apostolica "*Praedicate Evangelium*" e dal loro impatto in tema di raggruppamenti ecclesiali intermedi. Sul fondamento concettuale del principio della corresponsabilità nella *communio* e richiamando la nuova cornice ecclesiological disegnata da Papa Francesco, sulla base della concreta esperienza del processo sinodale in atto, si propone un *modus procedendi* delle strutture di governo degli IVC e delle SVA maggiormente caratterizzato dal "ragionare per obiettivi" piuttosto che "per atti": questa evoluzione punta l'attenzione non solo sull'atto in sé della decisione da assumere, ma anche e soprattutto sul 'processo' del decidere, ossia sulla metodologia che deve essere seguita per giungere ad una decisione all'insegna di una più significativa 'concertazione'.

ABSTRACT

Starting from the premise that institutional reform does not always bring about vision and credibility, this paper addresses the broad topic of reforming the governance structures of Institutes of Consecrated Life (IVC) and Societies of Apostolic Life (SVA). It begins by examining the principles affirmed by the Apostolic Constitution *Praedicate Evangelium* and their impact on intermediate ecclesial groupings. Grounded in the conceptual foundation of co-responsibility within *communio*, and recalling the new ecclesiological framework designed by Pope Francis, the study draws upon the concrete experience of the ongoing synodal process. On this basis, it proposes a *modus procedendi* for the governance structures of IVC and SVA that is characterised by "reasoning by objectives" rather than "by administrative acts". This evolution shifts the focus not only onto the act of decision-making itself, but also, and above all, onto the decision-making 'process' – namely, the methodology that must be followed to reach a decision marked by more meaningful concertation.

Stift oder Kloster?

Über einen problematischen Sprachgebrauch im Deutschen

I

Zu den wichtigsten Ordnungsbegriffen aus dem weiten Gebiet der Institute religiösen Lebens gehört in der deutschen Sprache der Begriff „Stift“. Er ist im Spätmittelalter entstanden und hat im Laufe der Neuzeit immer weitere Verbreitung und vielfältigere Verwendung gefunden. Dabei hat sich in Teilen des deutschen Sprachgebiets ein problematischer Sprachgebrauch entwickelt, der bis heute Missverständnisse hervorruft. Selbst in der wissenschaftlichen Literatur finden sich Unklarheiten über ihn.¹ Um seine Bedeutung zu verstehen, müssen wir bis ins Frühmittelalter zurückgehen.

Seit dem 4. Jahrhundert lassen sich im Abendland religiöse Gemeinschaften von Männern und Frauen nachweisen. Georg Jenal, der die frühesten Zeugnisse für das Asketen- und Mönchtum in Italien bis zu Papst Gregor dem Großen sorgfältig zusammengetragen hat,² stellt fest, dass diese Gemeinschaften sich keiner Typologie unterwerfen lassen: „Die Heterogenität der Formen, der noch breite Spielraum individueller Lösungen bei gleichzeitigem Fehlen einer vereinheitlichenden Struktur oder Organisation muß als typisches Kennzeichen für die Anfänge der Entwicklung begriffen werden.“³ Immerhin lassen sich bereits früh zwei Arten solcher Gemeinschaften unterscheiden. Sie finden sich in den Gruppen von Männern,⁴ die sich unter der Leitung eines Vorstehers

1 Der allzu kurze Artikel von Raymund Kottje, *Stift (Kollegialstift, Chapitre de chanoines/ses)*, in: *Dizionario degli istituti di perfezione* IX (1997), Sp. 244f., erwähnt nur einen Teil der Stifte und möchte ihren Unterschied zum Kloster („monastero dei monaci e delle monache“) aus dem Besitz einer Bibliothek herleiten.

2 Georg Jenal, *Italia ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250 – 604)* (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 39,I-II), Stuttgart 1995.

3 Ebenda S. 136.

4 Da Frauen seit jeher die klerikale Weihe versagt war, haben sich ihre

einem Leben der Askese hingaben, verbunden mit regelmäßigem Gebet und einer Arbeit, die den Unterhalt der Gemeinschaft sichern sollte. Zuweilen erscheint hier als Vorsteher auch ein Geistlicher. Als älteste asketische Gemeinschaft in Italien lassen sich jene Kleriker fassen, die in Vercelli zusammen mit ihrem Bischof Eusebius und unter seiner Leitung im zweiten Drittel des 4. Jahrhunderts lebten und so eine eigene, besondere Art gottgeweihten Lebens führten. Zwar haben Mönche und Kleriker grundsätzlich andere Aufgaben auf ihrem Weg der Annäherung an Gott; doch ergeben sich immer wieder Berührungen zwischen beiden: einerseits durch Klerikalisierung der Mönche und ihre Beteiligung an priesterlichen Aufgaben, andererseits durch die Übertragung asketischer, genuin monastischer Ideale und Forderungen auf die Lebensweise der Kleriker. Die dadurch bewirkte Durchdringung der beiden Lebensformen zeigt sich auch an den mehr als zwei Dutzend Regeln, die im kontinentalen und insularen Mönchtum des lateinischen Westens entstanden sind und in den einzelnen Klöstern entweder rein oder mit anderen verbunden (als „Mischregeln“) gebraucht wurden.

Es waren die Frankenkönige aus dem Hause der Karolinger, die im Interesse der Einheit ihres großen, aus verschiedenen Völkern gebildeten Reiches von Beginn ihrer Herrschaft an versuchten, das kirchliche Leben durch die Regulierung der Lebensform der zahlreichen religiösen Gemeinschaften zu vereinheitlichen. Für diesen Zweck schien ihnen die unter dem Namen Benedikts von Nursia überlieferte Regel am besten geeignet, die in vielen Klöstern noch mit anderen Regeln verbunden war, besonders mit der des Iren Columbanus. Karl der Große unterschied in seiner wegweisenden *Admonitio generalis* von 789 zwischen der monastischen und der klerikalen (das heißt kanonikalen) Lebensweise.⁵

Gemeinschaften anders entwickelt. Deshalb beschränke ich mich hier auf Gemeinschaften von Männern.

5 *Admonitio generalis* cap. 26 in: *Monumenta Germaniae historica. Capitularia I*, S. 56,1f.: *ut clerici et monachi in suo proposito et voto quod Deo promiserunt permaneant*; cap. 73: S. 60,8-17: *ut omnes ubicumque qui se voto monachicae vitae constrinxerunt monachice et regulariter omnimodis secundum votum suum vivant [...]. Similiter qui ad clericatum accedunt, quod nos nominamus canonicam vitam, volumus ut illi canonice secundum suam regulam omnimodis vivant, et episcopus eorum regat vitam, sicut abbas monachorum*. Als Regel für die Mönche empfahlen die Karolinger seit Karlmanns Capitulare 742/743 die

Doch erst Kaiser Ludwig dem Frommen gelang es in Zusammenarbeit mit Abt Benedikt von Aniane, eine durchschlagende Neuordnung des religiösen Lebens einzuleiten. Auf dem Konzil, das der Kaiser 816 nach Aachen einberufen hatte (*Concilium Aquisgranense*), wurden Bestimmungen erlassen, die klar zwischen den Lebensformen der Mönche (*monachi*, weiblich: *moniales*) und der Kanoniker (*canonici*, „Chorherren“; weiblich: *canonissae* „Chorfrauen“) unterschieden.⁶ Solche Kanoniker taten ihren Dienst sowohl an Bischofskirchen als auch an den Kirchen selbständiger geistlicher Gemeinschaften (in Städten, auf dem Land, in Burgen und an anderen besonders hervorgehobenen Orten).

Es dauerte allerdings Jahrhunderte, bis sich die Aachener Vorschriften in den Nachfolgereichen des Karolingerreichs so weit durchgesetzt hatten, dass die Trennung von *ordo monasticus* und *ordo canonicus* allgemein befolgt wurde. Inzwischen war jedoch die Unterscheidung zwischen den beiden *ordines* erneut dadurch erschwert worden, dass seit Mitte des 11. Jahrhunderts Gemeinschaften von Kanonikern in wachsender Zahl den Vorsatz fassten, „nach einer Regel zu leben“, ⁷ womit jene Regel gemeint war, die auf den Kirchenlehrer Augustinus zurückgeführt wurde. In Wirklichkeit handelte es sich dabei um eine von mehreren Fassungen der sogenannten *Regula Augustini*, entweder die längere Fassung des *Praeceptum* (auch *ordo antiquus*), die kürzere und dadurch strenger wirkende des *Ordo monasterii* (auch *ordo novus*) oder gar die Verbindung beider zu einem *Praeceptum longius*.⁸ Die Befolgung einer dieser Regeln machte aus Säkularkanonikern (*canonici*

Regula Benedicti (dazu Ulrich Köpf, Einleitung: Mönchtum als Lebensform. Zu einigen Grundbegriffen der *vita religiosa*, in: Ulrich Köpf, Mönchtum als Lebensform. Gesammelte Aufsätze, Tübingen 2021, S. 36), während für die Kanoniker keine allgemein anerkannte Regel vorlag.

⁶ Besser als die Edition des *Capitulare monasticum* von 817, in: *Monumenta Germaniae historica. Capitularia I*, S. 343-349, ist jetzt die Edition der Aachener Beschlüsse von 816 durch Josef Semmler in: *Corpus consuetudinum monasticarum* 1, Siegburg 1963, S. 457-468. Die Regelungen des Konzils für Kanoniker und Kanonissen in: *Monumenta Germaniae historica. Concilia aevi Karolini I/1*, S. 307-464.

⁷ Bulle Leos IX. für St. Martin in Lucca von 1051: Ep. 55 (Migne, *Patrologia latina* 143, Sp. 671B: *regularem vitam ducere*; Sp. 671C: *regulariter vivere*).

⁸ Darüber Ulrich Köpf, *Die Regula Augustini* (Augustinregel), in: ders., Mönchtum als Lebensform (wie Anm. 5), S. 335-341.

saeculares) Regularkanoniker (*canonici regulares*). Ihr wichtigstes Unterscheidungsmerkmal war das Armutsgebot der sogenannten *Regula Augustini*, das die *vita communis* der Regularkanoniker prägte und sie in einer zentralen Forderung den Mönchen annäherte. Mit den Mönchen, die nach der *Regula Benedicti* lebten, ergab sich allerdings ein Konkurrenzverhältnis um die vollkommeneren Lebensform, verbunden mit Konflikten vor allem in zwei Punkten: zum einen um die Frage, welche Lebensform auf Grund ihrer asketischen Leistungen den Vorrang habe, zum andern um die Berechtigung der Mönche, auch an den spezifischen Aufgaben der Kanoniker in der Seelsorge mitzuwirken, obwohl sie eigentlich durch ihre Regel zu kontemplativem Leben und Wirken in der Klausur verpflichtet waren. Gerade im 12. Jahrhundert, der Zeit des Reformmönchtums, wurden diese Konflikte literarisch ausgetragen. Wichtige Beispiele dafür sind die *Epistola apologetica* des Bischofs Anselm von Havelberg⁹, des Anhängers Norberts von Xanten, gegen die Angriffe Ekberts, des Abts der Benediktinerabtei Huysburg, oder das *Scutum canonicorum* des Regularkanonikers Arno¹⁰, des Propsts von Reichersberg. Arno unterscheidet klar zwischen den beiden *ordines*: *simus nos duos ordines, [...] videlicet canonicus ac monasticus*,¹¹ *hii duo ordines, clericorum videlicet et monachorum*.¹²

Für die Institution, in der Mönche wie Kanoniker leben und wirken, gibt es im mittelalterlichen Latein vor allem *einen* gemeinsamen Begriff: *monasterium* (seltener *cenobium*), der keine Unterscheidung zwischen den beiden *ordines* erlaubt. Daher ist es bis ins hohe Mittelalter schwierig, aus lateinischsprachigen Quellen zu erkennen, ob eine bestimmte religiöse Gemeinschaft die monastische oder die kanonikale Lebensform befolgte, zumal auch noch in nachkarolingischer Zeit nicht selten die Merkmale beider Lebensformen miteinander verbunden

9 Migne, *Patrologia latina* 188, Sp. 1117-1140. Neue kritische Edition: Anselm von Havelberg, *Epistola apologetica*. Edition, Übersetzung, Kommentar, hg. von Jonas Narchi (Klöster als Innovationslabore 13), Regensburg 2024.

10 Migne, *Patrologia latina* 188, Sp. 1091-1118 (fälschlich unter dem Namen Anselms von Havelberg!). Neue kritische Edition: Arno von Reichersberg, *Scutum canonicorum*. Edition, Übersetzung, Kommentar, hg. von Julia Becker (Klöster als Innovationslabore 11), Regensburg 2022.

11 Arno, *Scutum* (hg. Becker), S. 124,9f.

12 Arno, *Scutum* (hg. Becker), S. 210,6f.

waren. Nur der Hinweis auf die Befolgung einer bestimmten Regel ermöglicht die eindeutige Bestimmung der Lebensform.

Erst in den Volkssprachen entwickelte sich die Möglichkeit zu klarer begrifflicher Unterscheidung zwischen den Orten monastischen und kanonikalen Lebens. So weisen die von lateinisch *monasterium* abgeleiteten Wörter der romanischen Sprachen und des französischen Superstrats im Englischen („monastero“, „monastère“ etc.; „monastery“) ebenso wie die von *abbatia* abgeleiteten („abbazia“, „abbaye“ etc.; „abbey“, deutsch: „Abtei“) und das auf lateinisch *claustrum* zurückgehende deutsche „Kloster“ sowie die entsprechenden Wörter der verwandten germanischen Sprachen auf den Lebensmittelpunkt von Mönchen hin. Für den Lebensmittelpunkt der Kanoniker gibt es in den neueren Sprachen ebenfalls unterschiedliche Begriffe: Von *canonicus* etc. ist in den romanischen Sprachen abgeleitet, was sich auf die Bischofskirche bezieht, während die Bezeichnungen für selbständige, nichtepiskopale Gemeinschaften auf *collegium* zurückgehen, also „(chiesa) collegiata“, „(église) collégiale“ etc.

Die deutsche Sprache kennt außerdem das erst seit dem ausgehenden Mittelalter geläufig gewordene Substantiv „Stift“. Es hat sich erst nach dem Substantiv „Stiftung“ (althochdeutsch „stiftunga“) entwickelt, ist aber wie dieses von dem bereits im Althochdeutschen gebräuchlichen Verb „stiften“ (verallgemeinert: „gründen“; italienisch „fondare“, französisch „fonder“, englisch „to found“; aber niederländisch „stichten“) abgeleitet. Das „Stift“ kann ganz allgemein als „Anstalt, die auf Grund einer Schenkung zu bestimmtem Zwecke errichtet ist“, ¹³ definiert werden. Das Substantiv ist seit dem Mittelhochdeutschen als Masculinum, Femininum und Neutrum bezeugt: als Femininum bis ins 16., als Masculinum bis ins 17. Jahrhundert, seither aber nur noch als Neutrum gebräuchlich. ¹⁴ Hier kann nicht seine ganze Geschichte nachgezeichnet werden; wir konzentrieren uns zunächst auf die Aspekte, die mit dem „Stift“ als einer geistlichen Institution verbunden sind.

¹³ Hermann Paul, Deutsches Wörterbuch, bearbeitet v. Werner Betz, Tübingen 1966, Sp. 649^a.

¹⁴ Anna Krüger in: Jacob Grimm / Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 10, Abt. 2, Teil 2, Leipzig 1941, Sp. 2870.

Die Kürze des Wortes „Stift“ und die Weite seiner Bedeutungen hat der deutschen Sprache, die Komposita liebt, schon früh die Bildung einer Reihe solcher zusammengesetzten Begriffe ermöglicht. So werden grundsätzlich „Hochstift“ und „Niederstift“ unterschieden. „Hochstift“ ist das Bistum („Erzstift“ das Erzbistum); das Kapitel der Bischofskirche heißt auch „Domstift“. „Niederstift“ ist die nichtepiskopale Gemeinschaft: entweder das „Säkularkanonikerstift“ (kurz: „Säkularstift“, auch „Kollegiatstift“ genannt), oder das „Regularkanonikerstift“ (kurz: „Regularstift“). Da der Begriff „Kanoniker“ oft nur Fachleuten verständlich ist, spricht man im Deutschen gerne von „Chorherren“, die entweder in einem „Weltlichen Chorherrenstift“ oder in einem „Augustiner-Chorherrenstift“ leben und wirken. Nach ihrer besonderen Lage und Funktion werden unter den zahlreichen „Stiften“ etwa das „Burgstift“, das „Grenzstift“ oder das „Residenzstift“ hervorgehoben; nach seiner verfassungsrechtlichen Stellung heißt das reichsunmittelbare Stift im Heiligen Römischen Reich auch „Reichsstift“.

Durch den Gebrauch der sogenannten *Regula Augustini* rückten die Regularkanoniker in eine gewisse Nähe, aber auch in ein Verhältnis der Konkurrenz zu anderen Gemeinschaften mit einer Regel (zunächst besonders zu den Benediktinern, im 12. Jahrhundert besonders zu den ebenfalls nach der *Regula Benedicti* lebenden Zisterziensern). Während viele Stifte von Regularkanonikern wie Benediktinerklöster selbständig blieben und unterschiedliche *consuetudines* befolgten, übernahmen andere die durch den Wanderprediger Norbert von Xanten in Prémontré und in einigen weiteren Niederlassungen eingeführte Lebensform und schlossen sich unter Hugo von Fosses, dem ersten Abt von Prémontré (1128 – 1161/64) nach dem Vorbild der Zisterzienser in einem regelrechten Orden der „Prämonstratenser“ zusammen. Dieser führte nach dem Vorbild des Zisterzienserordens jährliche Generalkapitel durch und befolgte zunächst das Filiationsprinzip, das in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts durch eine räumliche Organisation in Provinzen (*circariae*) ersetzt wurde. Die Verbindung kanonikaler mit monastischen Gesichtspunkten bei den Prämonstratensern drückt sich auch in ihrer Terminologie aus: Seit dem Aufkommen deutscher Begriffe werden ihre Niederlassungen (*monasteria*) als „Kloster“ wie als

„Stift“ bezeichnet; ihr Vorsteher trägt – je nach Größe des Konvents – den Titel „Abt“ (*abbas*) oder „Prior“, wird aber als „Herr Prälat“ (*prelatus*) angedet.¹⁵

II

Ein besonderes Problem entsteht nun daraus, dass trotz der in der Forschung inzwischen üblichen Unterscheidung von Kloster und Stift in gewissen Teilen des deutschen Sprachgebiets auch Benediktiner- und Zisterzienserklöster bis heute weitgehend unreflektiert und undifferenziert als „Stift“ bezeichnet werden.

Das gilt vor allem für Österreich und das bis zum Frieden von Saint-Germain (1919) zu Österreich, seither aber zu Italien gehörende Südtirol (heute: Alto Adige, Prov. Bolzano). Dieser Sprachgebrauch lässt sich sogar an dem großen wissenschaftlichen Sammelwerk der „Germania Benedictina“ beobachten, in dessen von geschulten Historikern und Historikerinnen verfassten Artikeln über Österreich und Südtirol¹⁶ teils durchweg von „Klöstern“, teils sowohl von „Klöstern“ als auch von „Stiften“ und ihren „Stiftskirchen“ die Rede ist.¹⁷ Besonders fällt er in der Selbstdarstellung dieser Klöster auf, wofür der Hinweis auf zwei jüngere Beispiele genügen dürfte: auf den

¹⁵ In den *consuetudines* der Regularkanoniker des 12. Jahrhunderts finden sich die Titel *abbas*, *praelatus* und *propositus*. Bezeichnenderweise gab es aber auch schon damals Diskussionen über die Angemessenheit der einen oder anderen Bezeichnung, vor allem des Titels „Abt“. Vgl. dazu Ulrich Köpf, Die Terminologie des Chorherrenstifts in schriftlichen Quellen des 12. Jahrhunderts, in: Köpf, Mönchtum als Lebensform (wie Anm. 5), S. 363-377, hier 365f.

¹⁶ Die benediktinischen Mönchs- und Nonnenklöster in Österreich und Südtirol, bearbeitet von Ulrich Faust / Waltraud Krassnig (Germania Benedictina III/1-3), St. Ottilien 2000-2002.

¹⁷ Ob auch die Zwischenstellung des Kanonikerordens der Prämonstratenser zwischen Regularkanonikern und Zisterzienserorden und die dadurch mögliche Bezeichnung ihrer Niederlassungen als „Kloster“ oder als „Stift“ diesen Sprachgebrauch beeinflusst hat, müsste noch untersucht werden. Ich halte es allerdings für weniger wahrscheinlich, da die Prämonstratenserstifte Geras (Niederösterreich) und Schlägl (Oberösterreich) als Mitglieder der *Circaria Bohemiae et Moraviae* sowie Griffen (Kärnten) und Wilten (Tirol), beide Mitglieder der *Circaria Bavariae*, eher am Rande der österreichischen Klosterlandschaft liegen.

vom Abt des Benediktinerklosters Kremsmünster (Oberösterreich) herausgegebenen und weitgehend von Mitgliedern des Konvents verfassten populären Band (ohne Anmerkungen) „Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777“¹⁸ und auf den vom Zisterzienser Kloster Wilhering (Oberösterreich) herausgegebenen und vorwiegend von externen Autoren und Autorinnen erstellten Band „Stift Wilhering. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Spiritualität“, der neben populären Kapiteln auch Beiträge zur Forschung mit quellenbasierten Anmerkungen enthält.¹⁹ Zwei Beispiele für diesen Sprachgebrauch in angrenzenden Ländern sollen zur Ergänzung genannt werden. So wird für das 1805 aufgehobene Benediktinerkloster Sankt Gallen in der Schweiz (Kanton Sankt Gallen) noch immer der Begriff „Stift“ gebraucht: etwa in der Rede vom „Stiftsbezirk Sankt Gallen“, von der „Stiftskirche“, dem „Stiftsarchiv“ und der „Stiftsbibliothek“, sowie im offiziellen Titel des „Stiftsbibliothekars“.²⁰ Aber auch in Deutschland kann dieser Sprachgebrauch noch begegnen, etwa in der traditionellen Rede vom „Stiftland“ für das Territorium der 1133 als Männerkloster gegründeten Zisterzienserabtei Waldsassen in der seit 1621/28 bayerischen Oberpfalz, die nach der Säkularisierung von 1803 im Jahr 1864 als Zisterzienserinnenkloster wiedererrichtet wurde und bis heute besteht.²¹

Wer sich unbefangen, aber aufmerksam mit solchen Klöstern beschäftigt, wer sie besucht oder Literatur über sie liest, muss durch den mündlichen und schriftlichen Gebrauch der verschiedenen Bezeichnungen verunsichert werden. Umso mehr muß das der Fall sein, wenn Menschen, die eine andere Muttersprache sprechen und nicht mit den regionalen Besonderheiten der deutschen Sprache vertraut sind, mit dem vor allem in Österreich bis heute üblichen Sprachgebrauch konfrontiert werden.

18 Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777, hg. von Abt Ambros Ebhart OSB, Wien 2017.

19 Stift Wilhering. Beiträge zu Geschichte, Kunst und Spiritualität, hg. vom Zisterzienserstift Wilhering, Linz 2021.

20 Z. B. Bernhard Anderes, Der Stiftsbezirk St. Gallen, St. Gallen 1991.

21 Vgl. Die Zisterzienserinnen in Waldsassen. »Die auf den Herrn vertrauen, schöpfen neue Kraft«, hg. von Peter Pfister, Regensburg 2020, mit vielen Belegen. Allerdings ist in diesem Band sonst durchweg die Rede von „Kloster“ und „Abtei“, nicht von „Stift“.

Ein Beispiel dafür bietet die Literatur über das Benediktinerkloster Marienberg im oberen Vinschgau (Südtirol, italienisch: Val Venosta, Alto Adige, Prov. Bolzano). Während der deutsche Historiker Rainer Loose einer von ihm betreuten Festschrift zur 900-Jahrfeier des Klosters 1996 den korrekten Titel „900 Jahre Benediktinerabtei Marienberg“ gab,²² trägt einige Jahre später das Heft der Zeitschrift „Der Schlern. Monatszeitschrift für Südtiroler Landeskunde“ zum Jubiläum der Kirchweihe 1201 den Titel „800 Jahre Stiftskirche Marienberg“.²³ Während P. Ulrich Faust, der noch im Alter aus seinem bayerischen Heimatkloster Ottobeuren nach Marienberg übersiedelt war und dort inzwischen verstorben ist, 2014 einen korrekt betitelten Klosterführer „Benediktinerabtei Marienberg“ publizierte,²⁴ trägt der jüngste, 2017 vom Südtiroler Kunsthistoriker und Direktor des Landesmuseums Schloss Tirol Leo Andergassen veröffentlichte Kirchenführer wieder den landesüblichen, aber missverständlichen Titel „Die Stiftskirche von Marienberg“.²⁵ In der italienischsprachigen Fassung dieses Kirchenführers ist der problematische Begriff denn auch falsch in „Collegiata di Monte Maria“ übertragen.²⁶

III

Wie ist angesichts dieses verwirrenden und irreführenden

22 900 Jahre Benediktinerabtei Marienberg 1096-1996. Festschrift zur 900 Jahrfeier des Klosters St. Maria (Schuls-Marienberg). Herausgegeben vom Südtiroler Kulturinstitut. Redigiert von Rainer Loose, Lana 1996. In den einzelnen Beiträgen ist allerdings sowohl vom „Kloster“ als auch vom „Stift“ die Rede.

23 800 Jahre Stiftskirche Marienberg: Der Schlern 75 (November 2001), Heft 11. Dagegen ist jüngst ein Heft dieser Zeitschrift mit dem titelgebenden Beitrag des Schweizer Kunsthistorikers und Mittelalterarchäologen Jürg Goll, Die romanische Klosterkirche Marienberg, erschienen: Der Schlern 99 (August / September 2025), Heft 8 / 9, S. 4-53.

24 Ulrich Faust, Benediktinerabtei Marienberg. Von ihren Anfängen bis zur Gegenwart, Lindenberg (Allgäu) 2014.

25 Leo Andergassen, Die Stiftskirche von Marienberg, Lindenberg (Allgäu) 2017. In seiner Darstellung verwendet er ohne Unterschied beide Begriffe.

26 Leo Andergassen, Collegiata di Monte Maria. Traduzione: Gabriela Gabbrielli-Bader, Lindenberg (Allgäu) 2017. In der Darstellung finden sich „abbazia (benedettina)“ und „monastero“ auch für deutsch „Stift“, aber „collegiata“ sogar für deutsch „Klosterkirche“.

Sprachgebrauchs das hartnäckige Festhalten an der Bezeichnung „Stift“ auch für Benediktiner- und Zisterzienserklöster zu erklären? Dafür lassen sich mehrere Gründe nennen:

(1.) Ein erster Grund für diesen Sprachgebrauch dürfte die unreflektierte Fortführung einer jahrhundertealten Tradition sein. Die Verwendung von „Stift“ für das im Mittelalter übliche *monasterium* dürfte in den deutschsprachigen Teilen des damaligen Habsburgerreichs spätestens zu Beginn des 16. Jahrhunderts aufgekommen sein. Ein erster Beleg dafür scheint sich nach den Listen der Namensformen in den einschlägigen Bänden der „Germania Benedictina“ 1501 für das Benediktinerkloster Admont in der Steiermark zu finden.²⁷ Spätestens im 17. Jahrhundert war die Bezeichnung „Stift“ für Klöster der Benediktiner und Zisterzienser ganz geläufig geworden. Die Fortschreibung dieses vertrauten Sprachgebrauchs bis in die Gegenwart entspricht offenbar einem ausgeprägten Traditionsbewusstsein, das sich gerade in einem Land gehalten hat, in dem nach kurzen Unterbrechungen durch Säkularisation und nationalsozialistische Herrschaft besonders viele alte landbesitzende Klöster wieder aufgelebt und bis heute lebendig geblieben sind. Deshalb strahlt die traditionsbewusste Selbstbezeichnung dieser Klöster trotz ihrer Problematik noch heute in den allgemeinen Sprachgebrauch dieses Landes aus, das ohnehin in seinem Wortschatz manche Besonderheiten entwickelt und bewahrt hat, die von dem im übrigen deutschen Sprachgebiet Üblichen abweichen. Bezeichnenderweise pflegen die wenigen neuen, erst im 20. Jahrhundert entstandenen Klöster sich des Begriffs „Stift“ nicht zu bedienen.²⁸

Dennoch darf angenommen werden, dass den geistlichen und den anderen gelehrten Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen an den erwähnten Veröffentlichungen der grundsätzliche Unterschied zwischen einem

²⁷ Hannes P. Naschenweng, Admont, in: Germania Benedictina III/1, St. Ottilien 2000, S. 71.

²⁸ Ein Beispiel ist das Zisterzienserinnenkloster Marienkron (Burgenland), in dessen von Sr. Mirjam Dinkelbach verfasstem Führer: Die Abteikirche von Marienkron. Geschichte – Rundgang – Gebete – Schriftlesungen, Mönchhof 2023, nur von „Abtei“, „Kloster“ und „Klosterkirche“ die Rede ist, während jenes Kloster, das die Paternität von Marienkron innehat, in traditioneller Weise als „Zisterzienserstift Heiligenkreuz“ oder „Stift Heiligenkreuz“ bezeichnet wird (S. 3; 38).

Regularkanonikerstift und einem Benediktiner- oder Zisterzienserklster bekannt ist, zumal da Österreich von Reichersberg (am Inn) im Westen bis Klosterneuburg (an der Donau) im Osten eine Reihe berühmter, noch bestehender Regularkanonikerstifte besitzt.²⁹ Weshalb hält man hier dennoch an einem weitgefassten, aber missverständlichen Begriff „Stift“ auch für Klöster mit Benediktsregel fest?

(2.) Die Gleichsetzung von „Stift“ und „Kloster“ („Abtei“), die aufmerksame Leser und Leserinnen befremden kann, wird oft durch einen Hinweis auf den sprachlichen Ursprung des Begriffs „Stift“ begründet. Dafür zwei Beispiele:

So versucht der Herausgeber eines von mehreren Autoren und Autorinnen verfassten Werks über die Geschichte des Zisterzienserklsters Stams im Tiroler Inntal³⁰ in seinem Vorwort, die verschiedenen gebrauchten Begriffe zu erklären:

„Stams ist ein *Kloster* des Zisterzienserordens, also eine Zisterze. An der Spitze des Konvents, so bezeichnet man die Mönchsgemeinschaft, steht der Abt, deshalb ist das Kloster eine *Abtei*. [...] Ein *Stift* ist Stams deshalb, weil das Kloster vom Tiroler Grafen Meinhard II. ‚gestiftet‘, das heißt von ihm gegründet und mit Gütern und Rechtstiteln ausgestattet wurde.“³¹

Eine tiefere, geistliche Begründung für die Bezugnahme auf die Stiftung findet sich in dem erwähnten Band über Kremsmünster. Der Verfasser des Beitrags über die Anfänge des Klosters begründet die herkömmliche Redeweise vom „Stift Kremsmünster“ im Zusammenhang seiner Ausführungen über den vom Stifter Herzog Tassilo III. von Bayern ausgestellten „Stiftbrief“, der allerdings nicht mehr im Original, sondern nur in Abschriften erhalten ist:

„Wenn wir heute vom ‚Stift‘ Kremsmünster sprechen, ist implizit auch von diesem Stiftbrief die Rede. Der Ausdruck Stift bedeutet, dass jemand eine Stiftung gemacht hat und diese mit einem bestimmten

²⁹ Vgl. Die bestehenden Stifte der Augustiner-Chorherren in Österreich, Südtirol und Polen, herausgegeben von Floridus Röhrig (Österreichisches Chorherrenbuch), Klosterneuburg 1997.

³⁰ Michael Forcher, Stift Stams. Ein Tiroler Juwel mit wechselvoller Geschichte, Innsbruck / Wien 2016, S. 9.

³¹ Ebenda S. 9 (Hervorhebung der Begriffe durch U. K.).

Anliegen verbunden wissen wollte. Im Stiftbrief selbst wird dies schriftlich festgehalten [...]. Die Treue zu diesem Auftrag ist eine Herausforderung an jene Menschen, die heute im Stift leben und arbeiten; darum wird auch einmal im Jahr, am Stiftertag, diese Urkunde vorgelesen.“³²

Der zweite Text ist nicht nur eine Begriffserklärung, sondern zugleich ein Bekenntnis zu der damit verbundenen moralisch-emotionalen Bindung: zur Verpflichtung auf den im „Stiftbrief“ enthaltenen Auftrag an die Mönche des gestifteten Klosters.

Beide Erklärungen geben allerdings keine sachliche Begründung für den unterschiedslosen Gebrauch der Begriffe „Stift“ und „Kloster“. Jedes Kloster und jedes Kanonikerstift sind nämlich gleichermaßen eine „Stiftung“. Sie haben einen (oder mehrere) Stifter, der (oder die) den für die Niederlassung einer religiösen Gemeinschaft benötigten Platz, die Mittel für Bau und Ausstattung einer solchen Niederlassung sowie für den Unterhalt der Gemeinschaft zur Verfügung stellt (oder stellen). Die Gründungen neuer religiöser Niederlassungen erfolgen nicht aus bereits bestehenden Gemeinschaften oder Orden heraus, sie entstehen weder gleichsam naturwüchsig noch auf Wunsch ihrer künftigen Bewohner auf einem unbesiedelten und herrschaftsfreien Stück Land. Sie gehen vielmehr durchweg auf den Willen eines oder mehrerer Angehörigen des Land und Herrschaftsrechte besitzenden Adels – vom regierenden Adel bis zu Ministerialen – oder von Bischöfen zurück, die den benötigten Grundbesitz für eine neue Gründung „stiften“, das heißt dauerhaft zur Verfügung stellen und auf ihre bisher damit verbundenen Rechte teilweise oder ganz verzichten. Sobald ein Ort für eine religiöse Ansiedlung zur Verfügung steht und mit einem Minimum an – oft nur provisorischen – Baulichkeiten ausgestattet ist, kann ihn die neue Gemeinschaft in Besitz nehmen. Bei den Zisterziensern wird ein solcher Ort regelmäßig erst nach Genehmigung durch das Generalkapitel und Inspektion durch zwei von diesem beauftragte Äbte von einem „Mutterkloster“ aus mit einer Gruppe von 13 Mönchen (Abt

³² Altman Pötsch, Wilder Eber, rätselhafter Kelch und die Schenkung des Bayernherzogs, in: Stift Kremsmünster. Klösterliches Leben seit 777, hg. von Abt Ambros Ebbart OSB, Wien 2017, S. 13-25.

und Konvent) besiedelt.³³ Die Zisterzienser haben in ihren frühesten Statuten auch schon die für die Errichtung eines neuen Klosters benötigten Bauten festgelegt.³⁴ Nicht nur bei ihnen, sondern auch für die Errichtung anderer Klöster war es seit früher Zeit förderlich, wenn auf dem gestifteten Gelände bereits eine Kirche oder Kapelle stand, damit die Gemeinschaft von Anfang an ein regelkonformes geistliches Leben führen konnte. Das war nach der schriftlichen Überlieferung oder sogar nach archäologischen Befunden zum Beispiel in Münstair (Val Münstair, Graubünden) vor 785 oder in Cluny 910 und in Cîteaux 1098 der Fall. Selbständige Kanonikergemeinschaften (das heißt solche, die nicht zu einer Bischofskirche gehörten oder sich an einer bestehenden nichtbischöflichen Kirche bildeten) gingen ebenfalls auf Stiftungen zurück. Sie konnten sich zum Beispiel aus einer kleinen Gruppe von Klerikern entwickeln, die an einer bestehenden Kirche oder Burgkapelle ihren Dienst ausübten und durch Schenkung („Stiftung“) eines unbesiedelten oder besiedelten Geländes oder der Burg in die Lage versetzt wurden, ihre Niederlassung zu errichten. Nicht nur Klöster, sondern genauso Kanonikerstifte besitzen Gründungsurkunden („Stiftbriefe“), die sie zu bestimmten Aufgaben verpflichten. In der Treue und dem Eifer, mit denen sie ihren Stiftungszweck zu erfüllen suchten, unterscheiden sich die beiden Arten von Gemeinschaften in keiner Weise. Die Rückführung auf eine Stiftung sagt also nichts über die Art einer religiösen Gemeinschaft aus.

(3.) Natürlich kann es einem Benediktiner- oder Zisterzienserkloster nicht verwehrt werden, sich selbst in missverständlicher Weise als „Stift“ zu bezeichnen. Anders in der Wissenschaft, die von der Klarheit und Eindeutigkeit ihrer Begriffe lebt. Die begriffliche Gleichsetzung von Kloster und Stift verdunkelt aber die grundlegenden Unterschiede zwischen den in beiden Institutionen befolgten Lebensformen. Eine Unterscheidung zwischen Mönchen und Klerikern (Kanonikern) ist schon seit ihren Anfängen deutlich erkennbar: Mönche sind von ihrem

³³ Capitula 9,4 (Narrative and legislative texts from early Cîteaux. Latin text in dual edition with English translation and notes, ed. Chrysogonus Waddell [Studia et Documenta IX], Cîteaux 1999, S. 408).

³⁴ Instituta 12 (ebenda S. 330); Capitula 9 (ebenda S. 408).

Ursprung her Asketen und Büsser, die sich in einer durch Gebet und *lectio divina* getragenen *vita contemplativa* Gott annähern; die Arbeit dient ihrem Lebensunterhalt und bewahrt sie zugleich vor schädlichem Müßiggang. Voraussetzung ihrer Lebensform ist die Abwendung von der Welt (*saeculum*); sie sind nach ihrem Ursprung Laien (im Sinn des Ungeweihten). Dagegen haben Kanoniker klerikale Weihen empfangen, die sie zu ihren eigentlichen Tätigkeiten in Gottesdienst, Predigt und Seelsorge befähigen. Mit diesen pastoralen Aufgaben führen sie eine nach außen gerichtete *vita activa*; sie sind grundsätzlich der Welt zugewandt.

In der Realität ihrer Entwicklung sind allerdings im Mittelalter manche Annäherungen und Vermischungen zwischen beiden Gruppen eingetreten, wie das in den Auseinandersetzungen des 12. Jahrhunderts um die „richtige“ oder „bessere“ Lebensform besonders deutlich wird.³⁵ Durch die Annahme der *Regula Augustini* mit ihren asketischen Bestimmungen, vor allem der *vita communis* in persönlicher Armut, haben sich die Regularkanoniker in gewisser Weise den Mönchen angenähert, ohne jedoch zu Mönchen zu werden. Das zeigen beispielsweise die Terminologie und der Grundriss ihrer Stifte, wie sie aus ihren *consuetudines* des 12. Jahrhunderts erkennbar sind.³⁶

Andererseits fand im Laufe des Mittelalters eine wachsende Klerikalisierung der Mönche statt, die durch die unterschiedliche Lebensform der Laienbrüder bzw. Konversen nicht aufgehalten wurde und sich in jüngster Zeit weitgehend vollendet hat. Schon früh haben auch Mönche pastorale Aufgaben übernommen und sind dadurch in ein Konkurrenzverhältnis zu Kanonikern wie zum Pfarrklerus getreten. Eine Reaktion darauf bildete die in der frühen Gesetzgebung der Zisterzienser verankerte Ablehnung der Seelsorge außerhalb des Klosters wie die noch heute an manchen ihrer Kirchen durch das Fehlen eines Eingangs auf der Westseite und durch die Einrichtung einer Kapelle für Gäste in der Nähe der Klosterpforte sichtbare Abschirmung

³⁵ Vgl. die in den Anmerkungen 9f. und 40 genannten Werke Anselms von Havelberg sowie der Brüder Gerhoch und Arno von Reichersberg.

³⁶ Vgl. Ulrich Köpf, Die Terminologie des Chorherrenstifts in schriftlichen Quellen des 12. Jahrhunderts (wie Anm. 15), mit dem Idealplan eines Zisterzienserklosters.

gegen Besucher von außen. Doch bereits in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts lockerte sich diese Abgrenzung zunehmend, und seit 1236 wurde die *cura animarum* vom Generalkapitel allmählich erlaubt.³⁷ Gerade in Österreich hat sich schon früh eine umfassende Pfarrseelsorge durch Benediktiner- und Zisterzienserklöster in den ihnen geschenkten Dörfern entwickelt – eine Tätigkeit, die während der Säkularisierung Kaiser Josephs II. vielen Klöstern das Überleben gesichert hat und die bis heute besteht. Dabei haben diese Klöster Aufgaben übernommen, für die ursprünglich Welpriester und Kanoniker zuständig waren. Auch dieser Sachverhalt mag zur Verschleierung des Unterschieds zwischen Stift und Kloster beitragen.

(4.) Der Begriff „Stift“ hat sich in neuerer Zeit außerhalb der religiösen Gemeinschaften weitgehend von der Verbindung mit dem Stiftungsgedanken (vor allem der Stiftung zur Sicherung der religiösen *memoria*) gelöst und ist in der deutschen Wissenschaftssprache zur Bezeichnung einer Niederlassung von Kanonikern oder Kanonissen geworden, die sich grundsätzlich vom Kloster monastischer Gemeinschaften unterscheidet.

Im allgemeinen Sprachgebrauch hat sich der Begriff aber auch weitgehend von seiner ursprünglich mit einer religiösen Einrichtung verbundenen Bedeutung gelöst. Eine Übergangsform bilden die evangelischen „Damenstifte“, die nach Durchführung der Reformation in norddeutschen Territorien, vor allem im Herzogtum Braunschweig-Lüneburg,³⁸ aus bisherigen Klöstern von Benediktinerinnen und Zisterzienserinnen entstanden sind. Ihr Überleben verdanken sie dem Umstand, dass sie zur Versorgung unverheirateter Frauen aus dem Adel und dem Bürgertum genutzt wurden. Ein anderer Typus des evangelischen „Stifts“ dient der Ausbildung von Geistlichen. So kam für das theologische *Stipendium*, das Herzog Ulrich von Württemberg nach

³⁷ Vgl. die letzte Einschärfung des Verbots 1235 (*Statuta Capitulum Generalium Ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, ed. Josephus-Maria Canivez, vol. 2 [Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 10], Louvain 1935, S. 139, Stat. 2), und seine erste Lockerung 1236: ebenda S. 153, Stat. 3.

³⁸ Die Lüneburger Damenstifte sind Ebstorf, Isenhagen, Lüne, Medingen, Walsrode und Wienhausen.

der Durchführung der Reformation bereits 1536 im ehemaligen Kloster der Augustinereremiten in Tübingen als Wohn- und Ausbildungsstätte der Theologiestudenten seiner Landesuniversität gegründet hatte, im 18. Jahrhundert zunehmend die deutsche Bezeichnung „Stift“ auf (offiziell erst 1793 eingeführt). Der Begriff „Tübinger Stift“ hat durch später berühmt gewordene Stipendiaten („Stiftler“) wie Hegel, Hölderlin und Schelling internationale Bekanntheit gewonnen. Als eine 1812 in Ellwangen geschaffene katholisch-theologische Fakultät 1818 nach Tübingen verlegt worden war, wurde hier noch im gleichen Jahr im Gebäude einer früheren, 1592 vollendeten Studienanstalt für den Adel (*Collegium illustre*) ein Höheres Konvikt für die katholischen Theologiestudenten errichtet, das nach dem damaligen württembergischen König Wilhelm I. den Namen „Wilhelmsstift“ erhielt. Auch in anderen deutschen Universitätsstädten wurden evangelische Studentenheime unter der Bezeichnung „Theologisches Stift“ errichtet (auch mit Zusätzen wie „Johannesstift“, „Christophstift“). In all diesen Einrichtungen waren und sind neben dem Zweck der Versorgung der religiöse Kontext und der Gedanke des Ursprungs durch Stiftung noch lebendig.

Doch in der Moderne löste sich der Begriff „Stift“ zunehmend von diesem Hintergrund und wurde nun auch auf andere Einrichtungen von vorwiegend sozial-caritativer Zielsetzung angewandt, die nur noch teilweise echte Stiftungen waren. Konfessionell geprägte und nichtkonfessionelle Wohnheime vor allem für alte Menschen und andere Schutzbedürftige werden bis heute unter dem Namen „Stift“ errichtet. Der Begriff „Stift“ ist also in den letzten Jahrhunderten zunehmend verallgemeinert und schließlich sogar säkularisiert worden.

Hier dürfte aber ein weiterer, unausgesprochener Grund dafür vorliegen, daß an der Bezeichnung „Stift“ für genuine Klöster festgehalten und diese Bezeichnung für österreichische Klöster auch in Deutschland unwidersprochen übernommen wird. Während das „Kloster“ in der säkularisierten deutschsprachigen Gesellschaft von heute oft als ein geschlossener, streng von der Welt abgeschirmter und von Zwängen beherrschter Raum mit negativen Assoziationen verbunden wird, ruft der Begriff „Stift“ durch seine Zurückführung auf den positiv bewerteten Gedanken der Stiftung wie durch seine Verallgemeinerung und Verbindung mit einer sozial-caritativen

Zielsetzung eine mit den Empfindungen von Offenheit, Freundlichkeit und Wohltätigkeit verbundene positive Bewertung hervor. „Seniorenstift“ klingt heute angenehmer als „Altenheim“. Auch solche emotionalen Momente mögen dazu beitragen, dass die österreichischen Klöster an der Selbstbezeichnung „Stift“ festhalten.³⁹

Natürlich ist es für eine in ihrem Ansehen gefährdete Kirche wichtig, dass Unterschiede zwischen ihren religiösen Gemeinschaften, die in früheren Jahrhunderten oft zu heftigen Auseinandersetzungen geführt haben, heute nicht durch den Streit um Bezeichnungen und damit verbundene Bewertungen vertieft, sondern als Reichtum in der Vielfalt religiöser Lebensformen verstanden werden. Doch unter wissenschaftlichen Aspekten ist auch bei der Erforschung und Darstellung geschichtlicher Vorgänge Klarheit und Eindeutigkeit der gebrauchten Begriffe notwendig.

³⁹ In der wissenschaftlichen Literatur dürfte allerdings stärker als eine solche emotionale Vorliebe für das Wort „Stift“ die Rücksicht auf die Selbstbezeichnung einzelner Klöster als „Stift“ sein. Ein beliebiges Beispiel für solche unbedachte Übernahme findet sich in der wissenschaftlichen Edition des Werks eines Regularkanonikers aus dem 12. Jahrhundert, das auch den Unterschied zwischen Kloster und Stift zum Gegenstand hat: Gerhoch von Reichersberg: *Opusculum de aedificio Dei*. Die Apostel als Ideal. Edition, Übersetzung, Kommentar. Teilband 1: Einleitung, Verzeichnisse und Edition mit Übersetzung; Teilband 2: Edition mit Übersetzung *Auctoritates* und Anhänge, hg. von Julia Becker. Unter Verwendung der deutschen Übersetzung von Thomas Insley (Klöster als Innovationslabore. Studien und Texte, Bd. 8), 2 Bände, Regensburg 2020. Die gelehrte Verfasserin spricht in diesem Zusammenhang – an den österreichischen Sprachgebrauch angepasst – von zwei bedeutenden Benediktinerklöstern als vom „steirischen Stift Admont“ und „dem niederösterreichischen Stift Göttweig“ (Teilband 1, S. 37f.). – Ich selbst habe einem Vortrag über die Anfänge des Tiroler Zisterzienserklsters Stams bei der landeskundlichen Tagung „Von der Via Claudia Augusta zum Oberen Weg“, die vom 16. bis 18. Juni 2005 in Landeck (Tirol) stattfand und im Rahmen des gleichnamigen Tagungsbandes, hg. von Rainer Loose, 2006 im Universitätsverlag Wagner (Innsbruck) erschienen ist (Schlern-Schriften 334; wieder abgedruckt in: Ulrich Köpf, Mönchtum als Lebensform [wie Anm. 5]), S. 315–332), aus Rücksicht auf den vorwiegend aus Nord- und Südtirolern bestehenden Kreis von Teilnehmern den Titel gegeben: „Zisterziensische Spiritualität in Tirol. Die Anfänge von Stift Stams“. In Anm. 1 des Beitrags erkläre ich allerdings: „Anders als in Deutschland werden in Österreich bis heute nicht nur Kanonikerstifte, sondern auch Benediktiner- und Zisterzienserklöster in einem weiteren Sprachgebrauch als ‚Stift‘ bezeichnet.“ Heute bedauere ich, dass ich mich nicht kritischer über diesen Sprachgebrauch geäußert habe.

Nur durch solche terminologische Klarheit wird auch die Bedeutung des Wechsels der Regel innerhalb einzelner Gemeinschaften, also des Wechsels vom Kloster nach der *Regula Benedicti* zum Stift oder vom Stift zum Kloster verständlich, der ebenso einschneidend war wie die einmalige oder gar wiederholte Regulierung und Deregulierung von Stiften. Für diese verschiedenen Arten des Wechsels seien zwei Beispiele genannt: 1083 soll durch Bischof Altmann von Passau auf einer Erhebung südlich der Donau in Niederösterreich das Regularkanonikerstift Göttweig gegründet und bereits 1094 aus ungeklärten Gründen in das noch heute bestehende Benediktinerkloster umgewandelt worden sein.⁴⁰ Umgekehrt wurde das Südtiroler Kloster Innichen im oberen Pustertal (Val Pusteria, Alto Adige, Prov. Bolzano) bereits 769 durch Herzog Tassilo III. von Bayern gegründet und bestand bis ins 12. Jahrhundert als Benediktinerkloster. Um 1140 wandelte der Zisterzienserbischof Otto von Freising es in ein Kanonikerstift um, das zunächst vielleicht nach der *Regula Augustini* lebte und erst später durch Deregulierung zum Säkularkanonikerstift (Kollegiatstift) wurde.⁴¹

Trotz aller Berührungen und Überschneidungen im Wandel der Geschichte scheint es daher geboten, in jedem Fall die monastischen und die kanonikalen Lebensformen begrifflich klar voneinander zu unterscheiden und sich dabei die Problematik des deutschen Begriffs „Stift“ in den Aussagen über einzelne Klöster in Österreich und benachbarte Länder stets vor Augen zu halten.

Ulrich KÖPF

SOMMARIO

Il presente articolo analizza la confusione terminologica nell'uso dei termini tedeschi *Kloster* e *Stift* per indicare istituzioni di vita religiosa.

⁴⁰ Gregor Martin Lechner, Göttweig, in: *Germania Benedictina* III/1, St. Ottilien 2000, S. 769-774.

⁴¹ So die Vermutung Egon Kühebachers, Innichen, in: *Germania Benedictina* III/2, St. Ottilien 2001, S. 69. Das Kollegiatstift wurde seit dem Vertrag zwischen der Republik Italien und dem Heiligen Stuhl von 1984 nicht mehr besetzt (S. 71).

Sebbene storicamente *monasterium* (Kloster) si riferisca alla vita monastica (Benedettini, Cistercensi) e *Stift* alle comunità di canonici, in alcune regioni, specialmente in Austria e Alto Adige, il termine *Stift* viene utilizzato in modo indifferenziato anche per i monasteri. L'autore dimostra che tale prassi, spesso giustificata dal concetto di fondazione (*Stiftung*), è scientificamente impropria e offusca le differenze sostanziali tra la *vita contemplativa* monastica e la *vita activa* dei canonici. Oltre a ragioni storiche e tradizionaliste, la persistenza di questo uso linguistico sembra legata alla percezione positiva e aperta evocata dal termine *Stift* rispetto alla connotazione, talvolta percepita come restrittiva, del termine *Kloster*. Si conclude sottolineando l'importanza di una chiara distinzione terminologica per una corretta comprensione storica.

ABSTRACT

This article analyzes the terminological confusion regarding the German terms *Kloster* (monastery) and *Stift* (collegiate church/foundation) in the context of religious institutions. Although, historically, *monasterium* (Kloster) refers to monastic life (Benedictines, Cistercians) and *Stift* to communities of canons, in certain regions – particularly Austria and South Tyrol – the term *Stift* is used indiscriminately even for monasteries. The author demonstrates that this practice, often justified by the concept of endowment (*Stiftung*), is scientifically inaccurate and obscures the fundamental differences between the monastic *vita contemplativa* and the *vita activa* of the canons. Beyond historical and traditionalist reasons, the persistence of this linguistic usage seems linked to the positive, open perception evoked by the term *Stift*, in contrast to the sometimes restrictive connotation associated with the term *Kloster*. The article concludes by emphasizing the necessity of terminological clarity for an accurate historical understanding.

Il Cardinale Arcadio María Larraona, C.M.F.

Grande figura della storia oratoriana

Nel 2009, 50.mo anniversario della nomina cardinalizia di p. Arcadio Maria Larraona, l'Oratorio di S. Filippo Neri ebbe occasione di ricordare con riconoscenza questo Padre claretiano che amò l'Istituto dell'Oratorio e lo servì con amore, anche come atto di riconoscenza per il rapporto che il fondatore della sua Congregazione, S. Antonio Maria Claret, ebbe con gli Oratoriani di Vic e per l'aiuto che da essi ricevette.

Il card. Arcadio María Larraona¹ è personalità di grande rilievo nella storia più recente dell'Istituzione Filippina. Senza il suo aiuto paterno e delicato sarebbe stato assai più arduo proseguire nel cammino che portò al costituirsi della Confederazione.

Iniziato sul finire dell'Ottocento² sotto la spinta della drammatica situazione venutasi a creare nel corso del secolo XIX a causa della politi-

¹ Arcadio María Larraona nacque in Spagna a Oteiza de la Solana, 13 novembre 1887. Entrato nella Congregazione dei Missionari Figli del Cuore Immacolato di Maria nel 1899, ricevette l'abito il 28 luglio 1902, dove professò l'8 dicembre 1903. Dopo aver frequentato l'Università di Lleida, fu ordinato sacerdote il 10 giugno 1911, ed il seguente 24 ottobre fu inviato a Roma a studiare presso l'Università degli Studi e il Pontificio Ateneo *Apollinare*: qui conseguì il dottorato in diritto canonico e civile e fu docente prima di Storia e Istituzioni di diritto poi, per quaranta anni, di diritto romano. Ha partecipato alla preparazione del Codice di Diritto Canonico del 1917. Nominato Sottosegretario (27 novembre 1943) della Congregazione dei Religiosi, ha collaborato alla preparazione della costituzione apostolica "Provida Mater Ecclesia" del 2 febbraio 1947; "Sponsa Christi" del 21 novembre 1950; e "Sedes Sapientiae" del 31 maggio 1956. L'11 dicembre 1949 divenne Segretario del medesimo Dicastero, ed esercitò l'incarico fino al 1959 quando fu creato da Giovanni XXIII Cardinale diacono di S. Carlo ai Catinari. Svolse fino all'agosto del 1961 l'ufficio di Penitenziere Maggiore, e dal febbraio 1962 all'agosto 1968 fu Prefetto della S. Congregazione dei Riti. In occasione di tale nomina fu fatto Arcivescovo titolare di *Diocaesarea in Isauria* e consacrato da Papa Giovanni XXIII il 19 aprile nella Basilica Lateranense. Cardinale prete del S. Cuore di Maria in Roma, morì il 7 maggio 1973. B. FRISON, *Cardinal Larraona*, Instituto Teológico de la Vida Religiosa, Madrid, 1979.

² Vedi E.A. CERRATO, *Per il Sessantesimo della "Confederazione dell'Oratorio"*, in "Annales Oratorii", 2 (2003), pp. 9-37.

ca napoleonica in Europa, delle leggi eversive dell'Italia risorgimentale, e dei sommovimenti che coinvolsero alcune di esse anche in America Latina, il cammino fu lungo e segnato da non poche difficoltà, le quali servirono però a farlo avanzare con prudenza e maturazione.

Il primo passo ufficiale verso l'*Institutum Oratorii S. Philippi Nerii* fu il Decreto della Sacra Congregazione dei Religiosi che istituiva – *ex Audientia Sanctissimi* del 21 marzo 1933 – la *Visitatio Generalis Oratorii*, mentre già aveva iniziato a svolgere in Roma le proprie funzioni la Procura Generale, affidata a p. Carlo Naldi, d. O. di Firenze, designato novembre 1932 dal Convegno dei Prepositi a Bologna e nominato nel febbraio 1933 dalla Sede Apostolica “Procuratore Generale dell'Oratorio”. Il 21 marzo successivo la Santa Sede nominava per tutte le Congregazioni (comunità locali) oratoriane un Visitatore Apostolico nella persona del p. Larraona, di cui mons. La Puma diceva a p. Naldi: «non si può trovare a Roma persona superiore a p. Larraona per pietà e dottrina giuridica».

Nel Decreto di nomina erano chiaramente evidenziate le questioni che il nuovo Visitatore doveva affrontare: condurre a termine «*inceptum conformationis ac revisionis [Constitutionum] opus*», estendendolo «*etiam ad particularia Statuta quibus Congregatio Oratorii Romana vel alia quaelibet Congregatio actu utatur vel in posterum uti intendat*»; disporre «*omnia quae ad bonum regimen, pacem et harmoniam Instituti vel singularum domorum ac personarum spectat*».

Il 26 maggio dello stesso anno p. Larraona, comunicando alle Congregazioni l'apertura della Visita Generale, elencava cinque *Monita et Ordinationes* relativi al primo scopo della Visita che era l'aggiornamento delle Costituzioni da farsi in un Congresso Generale, nel quale tuttavia «si dovranno pure esaminare quelle questioni che possano riferirsi al bene generale dell'Oratorio». Tutte le Congregazioni erano invitate ad inviare suggerimenti. Il 19 giugno p. Naldi è nominato segretario della Visita, e da questo momento, fino al 1942, sarà del P. Visitatore il più stretto collaboratore.

«Il compito che p. Larraona si accingeva ad assolvere – scrive p. Cesare Abbate ³ – era in sé stesso quanto mai arduo. Non si trattava solo,

³ C. ABBATE, *Il Card. A. Larraona e l'Istituto dell'Oratorio*, in “In Aevum”, XXXI (1953) nov-dic., pp. 144 ss.

come per gli altri Istituti religiosi, di adeguare le antiche Costituzioni al Codice di Diritto canonico, ma anche, e soprattutto, di affrontare su piano giuridico lo scottante problema dell'unione fra le Congregazioni che, sollevato da mons. Arista fin dal 1893, aveva diviso i Figli di san Filippo in tenaci oppositori da una parte e in appassionati caldeggiatori dall'altra e che, con alterne vicende, si trascinava da un trentennio. Si trattava di dimostrare che l'auspicata unione non implicava nessuna deformazione dell'Istituto di S. Filippo, che unico suo obiettivo era di salvare dal naufragio le poche Congregazioni superstiti, di ripristinare possibilmente quelle soppresse o estinte, di fondarne delle nuove, di difendere insomma e perpetuare l'eredità spirituale e materiale di S. Filippo: il tutto mediante una libera circolazione di aiuti».

Il nuovo Congresso, fissato a Roma per il 12-16 settembre 1933, si celebrò, sotto la presidenza di p. Larraona, con la partecipazione di una trentina di Congregazioni italiane, spagnole, tedesche, e inglesi, e discusse lo *Schema correctionum ac variationum quae in Constitutionibus faciendis proponuntur*, preparato dallo stesso Visitatore. L'apporto più innovativo in questa prima fase di revisione riguarda indubbiamente il cap. IV del testo riformato, che, sviluppato poi più ampiamente, costituirà gli *Statuta Generalia*. Si concentrò l'analisi soprattutto sulla definizione che venne data della Congregazione: «L'Istituto di S. Filippo Neri, da lui fondato in Roma, per divina ispirazione, come si crede, è società clericale di diritto pontificio, formata da sacerdoti e chierici secolari e da fratelli laici che vivono in comune, senza voti»; «è costituito di diverse Case che sono chiamate Congregazioni» indipendenti ed autonome, ma «congiunte tra loro da vincoli specialmente morali».

Vi fu chi guardò con sospetto a questa definizione, nella quale, se al termine "*Institutum*" si fosse dato il valore di "*Corpus institutum*", poteva venir meno la fedeltà alla *mens* del Fondatore ed al dettato delle Bolle di erezione della Congregazione de Urbe e delle altre Case. Non mancò chi vide nella formula "Istituto...costituito di diverse Case" l'idea del Castelli, dell'Arista e di tanti altri che vi lavorarono con passione fin dalla fine dell'Ottocento.

Il Congresso si chiuse tra le perplessità di alcuni e la soddisfazione di altri. Le molte osservazioni pervenute al Visitatore sul primo abboz-

zo delle Costituzioni inviato alle Congregazioni nell'autunno del 1935, determinarono un lavoro di riordino che fece considerare impensabile un Congresso nel 1936, secondo la cadenza triennale.

Il lavoro di p. Larraona, anche in questa fase della revisione dei testi, puntualmente inviata alle Congregazioni per riceverne pareri e suggerimenti, fu immenso. Nei mesi di settembre e ottobre egli volle anche recarsi personalmente nelle Case di Inghilterra, Spagna e Germania per illustrare quanto potesse implicare difficoltà; e le stesse dilucidazioni furono portate nei mesi successivi, di persona o mediante il segretario della Visita p. Naldi, alle Case d'Italia e di Polonia.

L'analisi scrupolosa di tutti i rilievi fu condotta, ancora una volta, con solerte attenzione, e diede origine ad una seconda stesura dei testi costituzionali (*"Revisio et accomodatio ad Codicem Constitutionum Oratorii atque Statutorum Generalium redactio et subsequens expolitio – Textus emendatus Constitutionum cum animadversionibus Congregationum"*). Ma la guerra civile in Spagna e lo scoppio della guerra mondiale nel 1939 costrinsero a ulteriori rinvii del Congresso già fissato per l'ottobre 1939. Nel 1942 p. Larraona, dietro suggerimento della Sacra Congregazione, decise di rompere gli indugi e convocò per aprile, benché la guerra in Europa fosse in pieno svolgimento, un Congresso delle Congregazioni Italiane, chiedendo però a tutte le altre di inviare ancora osservazioni sulla seconda stesura. Con certissima pazienza accolse tutto ciò che dalle Case filippine gli era giunto e formulò le *"Modificationes quae ex novis receptis animadversionibus proponuntur"*.

Il Congresso del 1942, convocato dal P. Visitatore e da lui presieduto come «straordinario [...] non propriamente giuridico, equiparando a quelli cioè che sono definiti nei nuovi Statuti»⁴, si celebrò alla Vallicella dal 20 al 23 aprile, con la partecipazione di una cinquantina di Padri.

Aperto nelle camere di S. Filippo la sera del 20 aprile con una breve celebrazione inaugurale, si svolse con le ampie relazioni del P. Visitatore sui testi costituzionali, e la discussione degli stessi in vista della loro approvazione. I nuovi ordinamenti costituzionali, frutto di tanta fatica e di così attenta elaborazione, furono approvati. Su indicazione

4 Lettera di convocazione in Archivum Procurae Generalis (A.P.G.): Congressus Generales, 1942.

del Congresso e con delega della Santa Sede, il P. Visitatore elesse la Deputazione Permanente, prevista negli Statuti Generali, la quale procedeva, tra l'altro, alla ratifica delle correzioni apportate dal Congresso; e p. Larraona assunse *ad interim* l'ufficio di Procuratore Generale per il quale non diede la propria disponibilità p. Naldi, che si sentiva un po' messo da parte e soffriva della decisione del Congresso di trasferire la sede della Procura dalla casa di S. Nereo, decorosamente da lui adattata, alla disagiata residenza di S. Girolamo della Carità dove p. Naldi già aveva abitato all'inizio del suo mandato.

Ai testi costituzionali, approvati *ad experimentum* in attesa del nuovo Congresso da celebrarsi al termine della guerra, fu data conferma da Pio XII *ex Audientia Sanctissimi* il 4 aprile 1943.

A p. Arcadio M. Larraona si deve, oltre all'immenso lavoro di revisione delle Costituzioni, la configurazione dell'*Institutum Oratorii*. Sta qui la sua creazione giuridica che diede forma e vita al sogno di mons. Arista.

Anche chi, nell'Oratorio, conservò dei dubbi sulla positività della nuova scelta istituzionale, non mancò di riconoscere a p. Larraona, insieme alla considerazione più alta per la dedizione con cui lavorò ed alla stima per la sua splendida figura sacerdotale – che sarebbe stata onorata da papa Giovanni XXIII con la Porpora cardinalizia il 14 dicembre 1959 – il merito di aver seguito nel lavoro di revisione, *romana patientia et prudentia*, criteri di reverenziale rispetto nei confronti degli antichi *Instituta* approvati da Paolo V nel 1612.

Nella Lettera Circolare, datata Corpus Domini 1943⁵, con cui p. Larraona comunicava alle Congregazioni l'avvenuta approvazione delle Costituzioni e degli Statuti Generali, il Visitatore Apostolico affermava riguardo all'identità della nuova istituzione, per indicare la quale «è stata ricevuta la formula chiara e tecnicamente assai adatta di Istituto dell'Oratorio»: «Se il senso concreto di questa espressione potesse dirsi in qualche modo nuovo, come la formula dell'unione fraterna che esprime, potremmo dire di esso quel che ci diceva Pio XI dei Congressi Filippini: è una felice novità [...]. Tutti ricordate che noi abbiamo avuto tutte le congregazioni sempre, e in tutte le nostre deliberazioni, presenti, non meno presenti che se lo fossero di persona, e che non una delle

5 In A.P.G.: Visitatores Apostolici – Larraona.

osservazioni arrivateci da esse fin dal 1935 è andata dimenticata. Di tutte abbiamo fatto tesoro, tutte sono state, come se i proponenti fossero presenti, vagliate, discusse, approfittate».

Il Congresso Generale del 1948, convocato e presieduto da p. Larraona dal 4 al 9 ottobre, diede piena ratifica – con qualche lieve modifica – alle decisioni del 1942. La cinquantina di partecipanti rappresentava questa volta anche alcune Congregazioni che non avevano potuto essere presenti al precedente Congresso: del Messico, dell'Inghilterra, della Germania.

Il momento più importante del Congresso furono le prime elezioni, che diedero a p. Edward Griffith, dell'Oratorio di Londra l'incarico di Procuratore Generale.

Nella mente e nel cuore di p. Timpanaro, attivo e focoso sostenitore dell'unione confederale, questo Congresso ebbe risonanza vivissima, perché vi vide la definitiva attuazione dell'«idea di Mons. Arista, che in cielo avrà esultato con San Filippo e con tutti i Beati dell'Oratorio»⁶. Ricordo di tale entusiasmo rimane anche una pittura commissionata da p. Timpanaro a Giambattista Conti che raffigura il Congresso presentato al Pontefice Pio XII da p. Arcadio Maria Larraona. Più pacato ma acceso di identico amore per l'Istituto, p. Griffith scriverà, al termine dei suoi dieci anni di servizio come Procuratore Generale, e a sedici anni dall'inizio della nuova istituzione: «è una transazione legale... ci vorranno anni perché diventi spirito e vita»⁷.

+ Edoardo Aldo CERRATO, C.O.

SOMMARIO

Il presente articolo rievoca il fondamentale contributo storico del claretiano Padre Arcadio María Larraona (successivamente Cardinale e Arcivescovo titolare di Diocaesarea in Isauria) nel processo di rin-

⁶ G. TIMPANARO, *S.E. Mons. Giambattista Arista, il filippino di oggi dai vasti orizzonti*, in "In Aevum", XX (1948), suppl. al n. 5, p. 111.

⁷ In A. P. G.: Griffith: Lettera fraterna del Procuratore Generale sulla vita oratoriana e le attività della Procura 1948-1958.

novamento giuridico e istituzionale dell'Oratorio di San Filippo Neri. Nominato Visitatore Apostolico da Papa Pio XI nel 1933, a fronte della crisi post-ottocentesca delle comunità oratoriane, Larraona assunse il delicato e arduo compito di aggiornare le antiche Costituzioni al nuovo Codice di Diritto Canonico e di superare le storiche divisioni interne circa l'unificazione delle case. Attraverso una sapiente e scrupolosa opera di sintesi – culminata nei Congressi Generali del 1933, del 1942 (in piena guerra mondiale) e del 1948 –, Larraona riuscì a contemperare il rispetto per l'originaria intenzione del Fondatore con la creazione di un'architettura giuridica innovativa: l'"Istituto dell'Oratorio". Tale configurazione, approvata da Pio XII nel 1943 ed entrata pienamente in vigore con le prime elezioni del 1948, salvò l'eredità filippina federando le diverse congregazioni locali, fino ad allora rigorosamente autonome, in un'unione fraterna basata sul mutuo soccorso, ponendo così le basi per la nascita della moderna Confederazione.

ABSTRACT

This article commemorates the fundamental historical contribution of the Claretian Father Arcadio María Larraona (later Cardinal and Titular Archbishop of Diocaesarea in Isauria) to the legal and institutional renewal of the Oratory of St Philip Neri. Appointed Apostolic Visitor by Pope Pius XI in 1933, following the post-nineteenth-century crisis of the Oratorian communities, Larraona undertook the delicate and arduous task of adapting the ancient Constitutions to the new Code of Canon Law and overcoming historical internal divisions regarding the unification of the houses. Through a wise and painstaking work of synthesis – culminating in the General Congresses of 1933, 1942 (at the height of the Second World War) and 1948 –, Larraona successfully balanced reverence for the Founder's original intentions with the creation of an innovative legal framework: the "Institute of the Oratory". This new configuration, approved by Pius XII in 1943 and fully realised with the initial elections of 1948, preserved the Philipian heritage by federating the strictly autonomous local congregations into a fraternal union based on mutual support, thereby laying the foundations for the modern Confederation.

Profecía encarnada en África Central

Las Misioneras de María Inmaculada y la inculturación de la vida consagrada

Introducción

La historia de la vida consagrada en África Central no puede comprenderse plenamente sin atender al testimonio silencioso, pero profundamente transformador, de las Misioneras de María Inmaculada (MMI). Surgidas del impulso misionero claretiano en Guinea Ecuatorial, estas mujeres consagradas encarnan una forma inédita de presencia religiosa: profundamente enraizada en el contexto africano, sensible a las realidades culturales locales y abierta a una espiritualidad inculturada.

En un periodo marcado por la transición colonial y postcolonial, la represión política y la búsqueda de identidad eclesial, la experiencia de las MMI se convirtió en semilla fecunda de una vida consagrada autóctona, anticipando procesos que años después serían reconocidos como fundamentales para la inculturación del Evangelio.

Este estudio reconstruye, desde una perspectiva histórico-testimonial, el papel pionero de las MMI en África Central, con especial atención a su presencia en Guinea Ecuatorial y a la figura de Imelda Makole, primera religiosa consagrada africana en esta región. A través del análisis de fuentes manuscritas, cartas misioneras y crónicas, se ilumina cómo esta experiencia contribuyó a configurar un modelo de vida religiosa con rostro africano, en fidelidad al carisma misionero y a las exigencias del contexto.

El artículo consta de cinco secciones: el contexto histórico y eclesial, el desarrollo institucional del instituto, la acción pastoral inculturada, el testimonio en contextos de vulnerabilidad y una lectura teológica del legado de las MMI como profecía encarnada.

1. Contexto histórico y eclesial: misión claretiana y génesis de la consagración femenina autóctona

La presencia de la vida consagrada en Guinea Ecuatorial, entonces

considerada “tierra de misión”, se intensificó a finales del siglo XIX, en el marco de la expansión misionera promovida por diversas congregaciones apostólicas¹. Entre ellas, los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Claretianos) asumieron en 1883 la evangelización de las llamadas “misiones del Golfo de Guinea”², que comprendían tanto territorios insulares – Fernando Poo (actual Bioko), Annobón, Corisco, Elobey Grande y Elobey Chico – como el continente (Río Muni).

La llegada del P. *Armengol Coll*³ (1859-1918), CMF, en 1890, marcó un punto de inflexión en la acción pastoral claretiana. Su visión integradora vinculó la evangelización con el desarrollo cultural, agrícola y lingüístico de las poblaciones locales, sentando las bases para una pastoral inculturada. En este contexto, surgió la iniciativa de fundar una congregación femenina autóctona, gesto que anticipó una nueva etapa en la historia de la vida consagrada africana.

En 1909, en Santa Isabel (actual Malabo), se instituyó la comunidad de *Auxiliadoras de las Misiones*⁴, germen de las futuras *Misioneras de*

1 En el siglo XIX se produjo un notable florecimiento de los Institutos de Vida Apostólica, entre los cuales varios asumieron una vocación explícita de misión *ad gentes*. Muchos de ellos combinaron la acción pastoral en sus países de origen con la salida hacia territorios considerados entonces como “tierras de misión”. (Cfr. J. CORDOVILLA, *La misión y la vida consagrada*, en *Misiones Extranjeras: Vida consagrada y misión*, 266-267 (2015), 299). A finales del siglo XIX y comienzos del XX, diversas congregaciones y sociedades apostólicas manifestaron el deseo de participar en la evangelización del continente africano. Entre ellas destacan los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María – conocidos como Misioneros Claretianos –, cuya presencia en Guinea Ecuatorial marcó profundamente la configuración pastoral y religiosa de la región. (Cfr. J. CASIER., *Africa*, en G. PELLICIA y G. ROCCA (edd.), *Dizionario degli Istituti di perfezione*, Paoline, Roma 1974 (vol. I), 131).

2 Para una profundización histórica sobre la acción misionera claretiana en Guinea Ecuatorial y el papel de José Xifré, Superior General, véase: E. CANALS CASAS, *José Xifré y “Las misiones del golfo de Guinea”*, Editorial Claret, Barcelona 2000.

3 Misionero claretiano nacido en Lérida, España, que llegó a Fernando Poo (actual isla de Bioko, Guinea Ecuatorial) el 20 de octubre de 1890. Su intensa y prolongada labor apostólica marcó profundamente la misión claretiana en la región. Falleció en Santa Isabel a los 59 años, en fama de santidad. (Cfr. C.E. MESA, *Galería de los Prelados Claretianos*, Editorial Zuluaga, Medellín 1985, 83).

4 El 7 de octubre de 1909, coincidiendo con la consagración de Imelda Makole en un hospital de Santa Isabel (actual Malabo), el P. Armengol Coll

*María Inmaculada*⁵. La fundación, impulsada por el P. Coll e inspirada por el deseo de la joven bubi *Imelda Makole* (1889-1936) – formada por las Concepcionistas o Misioneras de la Inmaculada Concepción en el colegio de Basilé –, constituyó una respuesta profética a la vocación consagrada femenina africana, en un tiempo en que la incorporación de mujeres indígenas a institutos religiosos era aún vista con recelo⁶.

Por un camino totalmente singular en la Historia de la Iglesia, Imelda Makole es la personificación de un proceso fundacional nacido de su deseo de consagrarse a Dios por una moción del Espíritu Santo, y que pone en marcha un Obispo titular, Vicario Apostólico. Ambos se constituyen, cada uno desde una perspectiva concreta, en los fundadores de la nueva manera de vivir la consagración evangélica, que, en el curso del tiempo, se fue transformando hasta llegar a constituirse en la Congregación de las Misioneras de María Inmaculada⁷.

La consagración de Imelda Makole, el 7 de octubre de 1909, en el hospital de Santa Isabel, representa el inicio de una experiencia eclesial inédita: una forma de vida religiosa nacida desde dentro del contexto africano, con vocación de servicio, fidelidad evangélica y apertura a la inculturación. Esta experiencia, aunque poco documentada o, en

instituyó la congregación bajo el nombre de Auxiliadoras de las Misiones. Este gesto profético, realizado en condiciones de pobreza y con apoyo local, abrió el camino para la vida religiosa femenina autóctona en África Central. Véase E. CANALS CASAS, *Una presencia de Iglesia en África: Misioneras de María Inmaculada*, Editorial Claret, Barcelona 1989, 16-17.

⁵ En el corazón de la historia religiosa de África Central, las Misioneras de María Inmaculada (MMI) se constituyen en un referente fundacional. No solo forman parte de la Unión Femenina de Congregaciones Autóctonas de África Central (UFCAAC), sino que ostentan el reconocimiento de ser la primera congregación religiosa femenina autóctona de esta región del continente. Véase: UNION FÉMININE DES CONGRÉGATIONS AUTOCHTONES DE L'AFRIQUE CENTRALE – UFCAAC, *Annuaire des congrégations membres*, janvier 2019.

⁶ Cfr. J. CASIER, op. cit., 132-132.

⁷ M. ENSEMA NSANG, *La herencia de Imelda Makole*, Publicaciones Claretianas, Madrid 2009, 28-29.

muchos casos, no mencionada en los *estudios generales*⁸, constituye una fuente valiosa para comprender el tránsito de la misión colonial a una Iglesia con identidad africana.

2. Desarrollo institucional: entre tutela eclesial y autonomía fundacional

Imelda Makole, nacida en Ruiché (isla de Fernando Poo), fue bautizada en 1906 en el colegio de Basilé, regido por las Misioneras Concepcionistas. La figura de Makole encarna, desde sus orígenes, una espiritualidad profundamente arraigada en la realidad africana, caracterizada por la sencillez, la entrega a los más vulnerables y la capacidad de integrar fe y cultura⁹.

Tras la muerte del P. Coll en 1918, la obra atravesó un periodo de incertidumbre institucional. La ausencia de la M. Nieves Soler¹⁰ (1862-1912), Concepcionista que había apoyado decididamente la vocación de las primeras Auxiliares, dejó un vacío en la formación y acompañamiento de las jóvenes religiosas. En este contexto, el P. Nicolás González¹¹ (1869-1935), CMF, sucesor de Coll en el Vicariato Apostólico, erigió canónicamente la comunidad el 29 de junio de 1923, bajo el título de “Pía Unión de las Oblatas Indígenas de María Inmaculada”¹², dotándola de estatutos propios.

8 Cfr. T. AGOSTONI, *Congregazioni religiose autoctone in Africa*, en *Informationes S.C.R.I.S.*, 1 (1979) 109-111.

9 Cfr. L. FERNÁNDEZ GALILEA, *Quince años de evangelización*, Gráficas Claret, Barcelona 1939, 49; Cfr. T.L. PUJADAS, *La Iglesia en la Guinea Ecuatorial. Fernando Poo*, Editorial Claret, Barcelona 1983, 464-465.

10 Religiosa concepcionista que, desde los inicios del Instituto, se dedicó intensamente a la formación de sus miembros, con la intención de que constituyeran una sección vinculada al Instituto Concepcionista. Por su empeño y notable actividad en el acompañamiento vocacional, llegó a ser incluso reconocida como una de las fundadoras de la obra.

11 Fue consagrado obispo en Madrid el 30 de noviembre de 1918. Sin embargo, no era un desconocido en Guinea: había llegado a estas misiones el 20 de enero de 1894, acumulando una larga experiencia pastoral en la región antes de su episcopado.

12 Cfr. F. GÓMEZ, C.M.F., *Decreto de erección diocesana de la Congregación de Religiosas Oblatas Misioneras de María Inmaculada*, En *Constituciones de la Congregación de las Religiosas Oblatas Misioneras de María Inmaculada*, Madrid 1965, 153.

La evolución institucional continuó bajo el impulso del *P. Leoncio Fernández*¹³ (1892-1957), CMF, quien en 1936 inauguró el noviciado¹⁴ en Basilé, con la colaboración de la M. Josefa Arocena y del P. Isidoro Abad, CMF, como primer director espiritual. La última Maestra de novicias Oblatas proveniente del Instituto Concepcionista fue la Hna. Mercedes Sánchez, quien acompañó la formación inicial con dedicación y continuidad hasta el momento de transición hacia una estructura plenamente autóctona. La formación se consolidó con la apertura del Juniorado en San Carlos (Lubá), bajo la dirección de las “Señoritas Teresianas” o Institución Teresiana fundada por San Pedro Poveda.

Finalmente, el *P. Francisco Gómez Marijuan*¹⁵ (1906-1979), CMF, elevó la comunidad al rango de Instituto de Derecho Diocesano, con el nombre de Religiosas Oblatas Misioneras de María Inmaculada¹⁶, cuyas constituciones, redactadas por el P. Timoteo de Urquiri, CMF, fueron aprobadas por la Santa Sede.

Este *proceso de institucionalización*¹⁷ revela la tensión entre el deseo de autonomía y la necesidad de tutela eclesial. La experiencia de las Misioneras de María Inmaculada (MMI), nacida desde la iniciativa

13 Misionero incansable en Guinea, había llegado a estas misiones el 28 de junio de 1917, desarrollando una prolongada labor pastoral en la región. Falleció el 14 de febrero de 1957, dejando una huella significativa en la historia eclesial local.

14 Tras la elección canónica de las Misioneras, se convirtió la Casa-Misión de los Claretianos en noviciado propio, inaugurado el 19 de marzo de 1936, fiesta de su entonces patrono San José. El primer noviciado, antes trasladado a Basilé en 1912 —propiedad de las Concepcionistas—, fue el hospital de Santa Isabel, donde Imelda Makole realizó su consagración bajo la mirada atenta de la Madre Nieves Soler, religiosa concepcionista de gran espíritu. Desde el inicio, ella apoyó con firmeza la vocación de las primeras Auxiliadoras de las Misiones, a diferencia de otras voces que dudaban del futuro de la vida religiosa femenina en África. Por su visión profética, merece especial mención en este contexto fundacional de la evangelización en África Central.

15 Misionero en Fernando Poo y Río Muni desde 1931, fue consagrado obispo en Barcelona el 15 de junio de 1958. Regresó a Guinea Ecuatorial el 17 de agosto del mismo año, donde promovió con celo la piedad y la vida cristiana tanto entre europeos como entre la población autóctona.

16 Cfr. F. GÓMEZ, C.M.F., *Decreto ...*, cit., 154.

17 Cfr. T.L. PUJADAS, *El Vicariato Apostólico de Fernando Poo*, Editorial Claret, Barcelona 1964, 16-22. 34-47.

local pero acompañada por la visión misionera claretiana, constituye un modelo de fundación inculturada, donde la vida consagrada se configura como respuesta contextual a las necesidades del pueblo africano.

3. Inculturación pastoral y promoción de la mujer: claves de una espiritualidad encarnada

Desde sus orígenes, las MMI asumieron una misión profundamente inculturada, en estrecha colaboración con los Misioneros Claretianos y las religiosas Concepcionistas. Su implantación territorial se consolidó en la isla de Bioko – antiguamente Fernando Poo –, con comunidades en Batete, Basilé, Basakato del Oeste, Banapá, Bososo, San Carlos, entre otras. A partir de 1929, comenzaron a extenderse por el continente, estableciendo comunidades en Río Benito, Evinayong, Añisor, Akonibe, Mongomo, Bata y Mbini, entre otros puntos estratégicos¹⁸.

La expansión de las MMI respondió no solo a criterios pastorales, sino también a una lógica de inculturación: las religiosas se insertaron en contextos rurales y urbanos, adaptándose a las realidades lingüísticas, culturales y espirituales de las comunidades locales. Esta flexibilidad del carisma fundacional permitió una vivencia de la consagración religiosa desde claves africanas, en diálogo con las cosmovisiones insulares y continentales.

Uno de los ejes fundamentales de su acción fue la *promoción de la mujer africana*: “contribuimos en lo posible a la promoción humana y cristiana de la mujer africana: la ayudamos a salir de situaciones de marginación en que pueda encontrarse y la capacitamos para su misión en la comunidad eclesial y en el mundo”¹⁹. En un contexto marcado por estructuras patriarcales y desigualdades de género, las MMI desarrollaron una pastoral educativa orientada a la formación integral de niñas y jóvenes. Han contribuido notablemente en “la restauración de la vida indígena, elevando el nivel social, moral y religioso de

¹⁸ Ibid., 20-21.46.

¹⁹ MISIONERAS DE MARÍA INMACULADA, *Constituciones*, n. 82.

la mujer”²⁰. La enseñanza de oficios, la alfabetización y la formación catequética se convirtieron en herramientas de empoderamiento, anticipando enfoques que hoy se reconocen como parte de la teología contextual de las mujeres en África: orientada a “formar jóvenes que lleguen a ser plenamente mujeres, auténticamente africanas y auténticamente religiosas”, y mediante la cual “las mujeres quieren afirmar su pertenencia a la Iglesia”²¹.

La vida consagrada femenina, en este marco, se entendía como una vocación que integraba la fidelidad a Dios con los valores culturales de la existencia africana: la solidaridad familiar, el sentido comunitario de la propiedad, la escucha a los mayores y la inserción en el medio social. Esta visión permitió resignificar una vivencia inculturada de los votos, que se desarrollará más adelante.

La pastoral inculturada de las MMI se caracterizó por una sensibilidad hacia las expresiones religiosas autóctonas. En lugar de adoptar o imponer modelos europeos, las religiosas dialogaron con las tradiciones locales, integrando símbolos, lenguas y prácticas culturales en la vivencia cristiana. Esta actitud favoreció la acogida del Evangelio y la emergencia de vocaciones autóctonas, especialmente entre mujeres que veían en la vida consagrada una vía de realización personal y comunitaria.

En este sentido, las MMI no solo evangelizaron, sino que *reconfiguraron el rostro de la Iglesia en África Central*. Su testimonio, vivido en contextos de precariedad y vulnerabilidad, constituye una forma de resistencia espiritual frente a la violencia estructural: “Compartimos las esperanzas y los gozos, las preocupaciones y las angustias de nuestros hermanos, en especial de los pobres, y ofrecemos nuestra estrecha colaboración a todos los que buscan la transformación del mundo según los designios de Dios, sobre todo a los obispos y a los misioneros de las Iglesias jóvenes de África”²².

20 A.O. IBÁÑEZ, *Las Religiosas Indígenas*, en *La Guinea Española*, 1306 (1949) 640.

21 Cfr. M.B. ABUY-BEYA, *La mujer en la Iglesia en África. Posibilidades presentes y futuras*, en *Misiones extranjeras, África: Sínodo y perspectivas*, 144 (1994) 634-635.

22 MISIONERAS DE MARIA INMACULADA, *Constituciones*, 83; Cfr. *Gaudium et Spes*, 1; Cfr. *Vita Consecrata*, 27.

4. Testimonio en contextos de vulnerabilidad: fidelidad profética y resistencia espiritual

La historia de las Misioneras de María Inmaculada está marcada por una fidelidad silenciosa vivida en medio de la fragilidad. Durante los años de represión política en Guinea Ecuatorial, especialmente bajo el régimen de Francisco Macías Nguema (1968–1979), las religiosas enfrentaron vigilancia, amenazas y expulsiones. En un contexto de desestructuración eclesial y social, su presencia se convirtió en signo de esperanza para la Iglesia local, al suplir con generosidad las carencias en educación femenina, atención sanitaria y beneficencia²³.

Este testimonio, vivido en lo cotidiano, revela una forma de resistencia espiritual que trasciende la mera supervivencia. Las MMI permanecieron junto a su pueblo, compartiendo sus sufrimientos, fortaleciendo su fe y esperanza y encarnando una espiritualidad de comunión²⁴. Su acción pastoral, discreta pero eficaz, se convirtió en profecía encarnada: anuncio del Reino en medio de la precariedad, denuncia silenciosa de la violencia estructural, y afirmación de la dignidad de las culturas africanas dentro del cuerpo eclesial.

La figura de Imelda Makole, primera religiosa consagrada en Guinea Ecuatorial y en África Central, encarna esta dimensión testimonial. Su vida, marcada por la oración, el servicio y la entrega a los más vulnerables – huérfanos, ancianas, niñas –, se convirtió en referente espiritual para generaciones posteriores. En el contexto de persecución de mayo de 1936, en Nkué, vivió con otras religiosas y misioneros la incertidumbre de una misión amenazada. Su muerte, el 29 de mayo de ese año, tras recibir la unción de manos del P. Vicente Aguado, CMF, fue vivida como una ofrenda serena, acompañada por el llanto de sor Inés Boese y de las niñas y ancianas acogidas, testigos de una vida fecunda en el silencio²⁵.

23 Cfr. G. ALONSO (22 de marzo de 1969). *Carta al P. Antonio Leghisa*. AG CMF; E.GF.27.12, hoja 07.

24 Cfr. E. CANALS CASAS, *Una presencia de Iglesia en África*, op. cit., 135.

25 Ibid., 55-58.

Este testimonio alcanza su culmen en la vivencia de los votos evangélicos desde claves culturales africanas. En este sentido, las MMI no solo resistieron, sino que transformaron: su consagración se convirtió en espacio de reconstrucción espiritual, social y eclesial.

5. Inculturación, africanización y consagración contextualizada

La experiencia de las Misioneras de María Inmaculada en África Central puede ser interpretada como una forma de profecía encarnada, vivida en clave de inculturación y fidelidad evangélica. Su testimonio no se limita a la acción pastoral o educativa, sino que constituye una afirmación teológica: “la vida consagrada en África debe tener rostro africano, enraizado en sus culturas y abierto a la universalidad de la Iglesia”²⁶.

La figura de Imelda Makole, sintetiza esta dimensión profética. Su vida, marcada por la abnegación, la oración y el servicio, fue reconocida al final de sus días con los honores reservados a las personas venerables en la cultura local, de la que no era originaria, pero con la que se la identifica. Este gesto elocuente confirma hasta qué punto su testimonio logró encarnarse en la realidad de los destinatarios de la misión, identificándose con ellos y compartiendo plenamente su horizonte vital y espiritual. La vida y testimonio de esta mujer indígena es testimonio de que la santidad no tiene pasaporte, y de que la vida religiosa puede florecer desde las raíces más profundas de una cultura, cuando se vive con autenticidad, entrega y comunión.

“La inculturación es la encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, al mismo tiempo, la introducción de estas culturas en la vida de la Iglesia”²⁷. Esta doble dinámica, que articula fidelidad evangélica y apertura cultural, permite comprender el testimonio de las MMI como una forma de consagración profundamente contextualizada. Su espiritualidad, vivida desde las claves culturales africanas, revela una síntesis teológica que no diluye el Evangelio,

²⁶ SECAM, *Vita Consecrata in Africa*, 2001, p. 5; Cfr. JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, 1995, n. 80.

²⁷ JUAN PABLO II, *Ecclesia in Africa*, 59; Cfr. BENEDICTO XVI, *Africae Munus*, 2011, n. 36.

sino que lo encarna en las realidades concretas del continente.

Las MMI integraron elementos de la espiritualidad tradicional – símbolos, cantos, formas de oración – en la vivencia cristiana, sin perder la fidelidad al Evangelio. Esta síntesis dio lugar a una espiritualidad encarnada, profundamente africana y radicalmente cristiana:

Hay que tener más en cuenta, por ejemplo, del compartir en una familia extensa de cara a la pobreza que, en África, debe ser entendida además como actitud de promover un progreso integral. Deben ser incorporados a la Vida Religiosa el sentido africano de la existencia y la presencia de Dios, más vividos y celebrados que pensados filosóficamente; la oración como un hecho comunitario, el sentido de celebración festiva que puede ser incorporada en las celebraciones litúrgicas²⁸.

Como ha señalado el magisterio, “la Iglesia debe insertarse en las diversas culturas humanas, asumiendo todo lo que en ellas hay de bueno, y purificándolas al mismo tiempo”²⁹. Esta doble tarea – de asimilación y discernimiento – permite a la vida consagrada encarnarse sin perder su identidad evangélica, y a la vez enriquecer la Iglesia con los valores espirituales, simbólicos y comunitarios de los pueblos africanos.

La africanización³⁰ de la vida consagrada, entendida como consecuencia de la inculturación del Evangelio, implicó una traducción cultural de los votos evangélicos. La pobreza fue vivida como comunión solidaria; la obediencia, como escucha comunitaria; y la castidad, como disponibilidad para el servicio. Esta reinterpretación teológica, nacida

28 R. NZE ABUY, *Sínodo y africanización de la Vida Religiosa. Entrevista con Mons. Rafael Nze Abuy, CMF, arzobispo de Malabo (Guinea Ecuatorial)*, en *Vida Religiosa*, 61 (1986) 119.

29 CONCILIO VATICANO II, *Ad Gentes*, 22.

30 La africanización de la vida consagrada comporta un doble proceso: por una parte, la formación y el liderazgo de responsables africanos; por otra, la inserción de la vida religiosa en la cultura africana, de modo que tanto las comunidades llegadas del exterior como las congregaciones autóctonas expresen la fe y la consagración según categorías propias de la mentalidad y los valores africanos, sin perder la autenticidad del carisma evangélico. Cfr. J. CASIER, “África”, op. cit., 138-139.

desde la experiencia, constituye uno de los aportes más profundos de las MMI a la teología africana de la vida consagrada.

En la africanización de la Vida Religiosa se trata de retener en la cultura africana lo que está en armonía con el evangelio para que los religiosos africanos vivan en profundidad sus compromisos y su testimonio de vida y obra pueda ser más fácilmente comprendido por los africanos. [...] La africanización de la Vida Consagrada es consecuencia de la inculturación del Evangelio y de la Iglesia en la vida y mentalidad de los africanos. Es condición *sine qua non* para que la Iglesia, el Evangelio y la misma vida religiosa no sean en África un ligero barniz que se queda en la piel y la corteza, sino que impregnen y se hagan vida en los africanos que acepten el Evangelio y formen parte de la Iglesia como creyentes y religiosos³¹.

En tiempos de represión y precariedad, la vida consagrada autóctona se convirtió en espacio de resistencia espiritual. Las religiosas africanas, muchas veces invisibilizadas, sostuvieron la fe en medio del miedo, la vigilancia y la escasez. Su fidelidad discreta fue denuncia contra la violencia estructural y anuncio de la esperanza evangélica. En este sentido, el testimonio de las MMI no solo pertenece al pasado, sino que interpela el presente de la vida consagrada en África y en la Iglesia universal.

Conclusión

La experiencia fundacional de las Misioneras de María Inmaculada en África Central representa un momento clave en la historia de la vida consagrada femenina, no solo por su carácter pionero, sino por su capacidad de inculturación, resistencia y transformación. Nacida en el cruce entre el impulso misionero claretiano y la vocación espiritual de mujeres africanas como Imelda Makole, esta congregación encarnó desde sus orígenes una forma de consagración que dialoga con las culturas locales, asume las tensiones del contexto colonial y postcolonial, y anticipa los procesos de africanización eclesial que marcarían el siglo XX.

31 R. NZE ABUY, op. cit., 118-119.

La vida y el testimonio de las MMI revelan que la inculturación no es una adaptación superficial, sino una reconfiguración profunda de la vida consagrada desde las claves culturales, espirituales y sociales del continente africano. En este sentido, su historia constituye una fuente teológica de primer orden para pensar la consagración como espacio de encarnación del Evangelio, afirmación de la dignidad cultural y profecía en contextos de vulnerabilidad.

Hoy, su legado interpela a la vida consagrada universal: ¿cómo encarnar el Evangelio en las periferias culturales y existenciales? ¿Cómo promover modelos de consagración que expresen la riqueza de las culturas locales en comunión con la Iglesia universal? El testimonio de las Misioneras de María Inmaculada invita a una teología viva, capaz de fecundar la Iglesia desde sus raíces más profundas.

Higinio BAHÉ MOTOVE, CMF
Pontificio Istituto di Teologia della Vita Consacrata

SOMMARIO

Questo articolo ricostruisce l'itinerario storico e teologico delle Missionarie di Maria Immacolata (MMI), il primo istituto religioso femminile autoctono dell'Africa Centrale, fondato in Guinea Equatoriale nel 1909. Partendo dalla testimonianza della fondatrice Imelda Makole e dalle fonti missionarie claretiane, si analizza il processo di inculturazione della vita consacrata in chiave africana, in dialogo con le culture locali e nella fedeltà al Vangelo. Lo studio affronta l'evoluzione istituzionale dell'istituto, la sua azione pastorale in contesti di vulnerabilità e il suo contributo alla teologia africana della consacrazione. Si propone, infine, una lettura teologica della testimonianza come profezia incarnata, configurando la vita consacrata come spazio di resistenza spirituale e di trasformazione ecclesiale.

ABSTRACT

This article reconstructs the historical and theological journey of the Missionary Sisters of Mary Immaculate (MMI), the first indigenous female religious congregation in Central Africa, founded in Equatorial Guinea in 1909. Drawing upon the testimony of the foundress, Imelda Makole, alongside Claretian missionary sources, the study examines the process of inculturating consecrated life within an African context, in dialogue with local cultures and in fidelity to the Gospel. It further explores the institute's institutional evolution, its pastoral work amidst vulnerable communities, and its contribution to an African theology of consecration. Finally, it proposes a theological reading of their witness as "embodied prophecy", positing consecrated life as a site of spiritual resistance and ecclesial transformation.

«Il linguaggio nuovo della cura»

L'esperienza della maternità in alcune parole di Francesco, delle donne di oggi e della Scrittura

Introduzione

Nel magistero di Papa Francesco, la cura emerge come una delle categorie centrali per comprendere la missione della Chiesa e il suo impegno nel mondo contemporaneo. Fin dall'inizio del pontificato, il Papa ha proposto una visione della Chiesa come «ospedale da campo»,¹ immagine che sintetizza una spiritualità della prossimità e della misericordia, radicata nel Vangelo e attenta alle ferite dell'umanità. La cura, in questa prospettiva, non è solo gesto compassionevole, ma criterio teologico e antropologico che orienta la prassi ecclesiale: essa implica l'assunzione di responsabilità verso il creato, i poveri, gli esclusi, i migranti, le vittime della guerra, in contrasto con quella che Francesco ha definito la «cultura dello scarto».²

Nei suoi numerosi interventi – da *Evangelii gaudium* a *Laudato si'* e *Fratelli tutti* – Francesco articola la cura come dimensione integrale, che abbraccia la persona nella sua totalità e riconnette l'etica della relazione con la giustizia sociale e la custodia della casa comune. In questo orizzonte, la cura diventa forma di discernimento spirituale e politico, capace di rigenerare i legami comunitari e di riformare la vita ecclesiale alla luce del principio evangelico della compassione. Il pontificato di

1 La prima formulazione esplicita si trova infatti nella celebre intervista rilasciata da Papa Francesco nel 2013 alla rivista dei gesuiti *La Civiltà Cattolica*. Cf. A. SPADARO, *Intervista a Papa Francesco*, in «La Civiltà Cattolica», 3918 (19 settembre 2013) 449-477, 461-464. Il Pontefice ha ripreso e sviluppato la metafora della Chiesa come «ospedale da campo» in diversi testi del suo magistero, senza però usare alla lettera la stessa espressione.

2 Cf. FRANCESCO, Esortazione Apostolica *Evangelii gaudium sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale*, Roma, 24 novembre 2013, 53-54-59; ID., Lettera enciclica *Laudato Si' sulla cura della casa comune*, Roma, 24 maggio 2015, 16-22-43.

Francesco propone così una «cultura della cura»³ come alternativa credibile alla logica dell'indifferenza e della frammentazione, chiamando la Chiesa e l'umanità intera a un nuovo stile di fraternità e responsabilità condivisa.

Particolarmente significativa, in questo senso, è la riflessione proposta da Francesco nell'Angelus del 1° gennaio 2023, quando il Papa ha definito la cura come un «linguaggio nuovo», contrapponendola ai linguaggi dell'egoismo e dell'indifferenza: «Se vogliamo davvero che il nuovo anno sia buono, se vogliamo ricostruire speranza, occorre abbandonare i linguaggi, i gesti e le scelte ispirati all'egoismo e imparare il linguaggio dell'amore, che è prendersi cura. Prendersi cura è un linguaggio nuovo, che va contro i linguaggi dell'egoismo».⁴

L'espressione «linguaggio nuovo» merita attenzione. L'esperienza della cura, infatti, accompagna l'essere umano fin dalle sue origini: senza cura nessun essere umano potrebbe semplicemente sopravvivere, in quanto nasce radicalmente dipendente dagli altri e continua per tutta la vita ad avere bisogno di relazioni che sostengano, custodiscano e facciano crescere la sua esistenza. La cura, dunque, è da sempre esperienza fondamentale dell'umano.⁵

In che senso, allora, Francesco può parlare della cura come di un linguaggio «nuovo»? A mio parere, questa novità potrebbe riguardare almeno due aspetti. Anzitutto, la cura è il linguaggio scelto da Gesù per

³ L'espressione è al centro del messaggio di Papa Francesco per la 54ª Giornata Mondiale della Pace *La cultura della cura come percorso di pace*, diffuso il 1° gennaio 2021. Il testo propone la «cultura della cura» come via per costruire relazioni di pace, giustizia e solidarietà, specialmente in un mondo segnato dalla pandemia e dai conflitti sociali.

⁴ FRANCESCO, Solennità della Santissima Madre di Dio. LIV Giornata Mondiale della Pace, *Angelus*, Piazza San Pietro, 1 gennaio 2023.

⁵ «Se ai suoi inizi il pensiero filosofico ha riservato grande rilievo alla cura, prima nelle parole di Socrate e poi nella filosofia ellenistica, questo tema ha subito nel tempo un grave e persistente disconoscimento; bisogna attendere la svolta operata dalla fenomenologia, in particolare il contributo heideggeriano, perché il concetto di cura ritorni al centro del pensiero filosofico occidentale e attraverso esso nutra molti degli sviluppi più recenti di alcune scienze umane» (L. MORTARI, *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006, IX). Cf. anche A. PAPA, *L'identità esposta. La cura come questione filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 2014.

manifestare il volto di Dio.⁶ Nei gesti con cui accoglie, consola, guarisce e libera le persone ferite, Cristo rivela il modo stesso di agire del Padre. Dal punto di vista cristologico, perciò, la cura non è soltanto un comportamento etico, ma una forma di rivelazione.

In secondo luogo, il linguaggio della cura è «nuovo» anche perché soltanto nel XX secolo esso è divenuto oggetto di una riflessione sistematica in ambito filosofico, psicologico e teologico, soprattutto grazie al contributo degli studi elaborati dalle donne, che hanno permesso di riconoscere valore teorico e sociale a pratiche relazionali che per secoli erano rimaste invisibili o considerate marginali.⁷

Il presente contributo, perciò, intende approfondire il significato della categoria della cura nel magistero di Papa Francesco, mettendola in dialogo con le riflessioni di alcune autrici contemporanee e con la testimonianza evangelica. In particolare, si cercherà di mostrare come la maternità di Maria possa essere assunta non come paradigma esclusivo della cura, ma come archetipo relazionale capace di illuminare la vocazione di ogni essere umano alla responsabilità, alla compassione e alla custodia della vita.

1. La cura: un linguaggio «nuovo»

Nel suo messaggio per l'Angelus del 1° gennaio 2023, Papa Francesco offre Maria come esempio e modello della cura:

Mentre ancora contempliamo Maria nella grotta dove è nato Gesù, possiamo domandarci: con quale linguaggio ci parla la Vergine Santa? Come parla Maria? Che cosa possiamo imparare da lei per questo anno che si apre? Possiamo dire: «Madonna, insegnaci cosa dob-

6 Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum* sulla divina Rivelazione, Città del Vaticano, 18 novembre 1965, n. 4. Nella sua predicazione, Gesù non si è servito soltanto di parole, ma anche di gesti e soprattutto di gesti di cura (cf. Lc 24,19). I racconti evangelici rappresentano continuamente davanti ai nostri occhi la sua capacità di toccare e di lasciarsi toccare (cf. ad esempio Mc 5,25-34); di nutrire e di lasciarsi sfamare (cf. Gv 6; Gv 12,2); di dissetare e di lasciarsi dissetare (cf. Gv 4).

7 Cf. A. SMERILLI, *Prendersi cura*, in A. NICOSIA, ed., *Prendersi cura*, Città Nuova, Roma 2021, 17-18.

biamo fare in questo anno». In realtà, se osserviamo la scena che la Liturgia odierna ci presenta, notiamo che Maria non parla. Ella accoglie con stupore il mistero che vive, custodisce tutto nel suo cuore e, soprattutto, si preoccupa del Bambino, che – dice il Vangelo – era «adagiato nella mangiatoia» (Lc 2,16). Questo verbo «adagiare» significa deporre con cura, e ci dice che il linguaggio proprio di Maria è quello della maternità: prendersi cura con tenerezza del Bambino.

In queste parole emerge chiaramente lo stile della cura secondo Francesco: attenzione, concretezza, tenerezza, capacità di custodire la vita. Maria, inoltre, non occupa il centro della scena, non trattiene su di sé lo sguardo degli altri, ma orienta tutto verso il Figlio. La sua esemplarità consiste nel gesto concreto del prendersi cura: custodisce il piccolo Gesù e allo stesso tempo afferma che la sua vita è preziosa, invitandoci a fare altrettanto nei confronti di tanti piccoli e fragili, esposti al freddo e alla fame, che abitano il nostro quotidiano.

Il vangelo di Luca racconta esplicitamente il primo gesto di cura compiuto da Maria nei confronti di Gesù: dopo averlo dato alla luce «lo avvolse in fasce e lo depose in una mangiatoia» (Lc 2,7). Avvolgere in fasce un neonato era una prassi nell'antichità. Luca, però, sembra voler attirare intenzionalmente la nostra attenzione su questo gesto, dal momento che l'angelo, poco più tardi, lo offre come «segno» ai pastori: «troverete un bambino avvolto in fasce, che giace in una mangiatoia» (v. 12).

Nell'Antico Testamento, l'avvolgimento in fasce, «lungi dall'essere un segno di povertà, può essere un segno che il Messia d'Israele non è un reietto in mezzo al suo popolo ma è accolto e assistito come si deve».⁸ Per il bambino Gesù non c'era posto nell'albergo, tuttavia, l'affetto e la cura dei suoi genitori, che si esprime anche nel gesto dell'avvolgere in fasce, fanno del neonato un «re». Nel segno delle fasce, dunque, Luca presenta e sintetizza i numerosi gesti di cura che certamente Maria, in-

⁸ R. BROWN, *La nascita del Messia secondo Matteo e Luca*, Cittadella, Assisi 1981, 569. Nel libro della Sapienza, il re Salomone afferma di essere stato «allevato in fasce e circondato di cure» (v. 7,4). Nel libro di Ezechiele, invece, Israele viene descritto come una bambina abbandonata alla nascita, che non è stata avvolta in fasce e di cui nessuno si è preso cura (cf. v.16,4). Cf. anche A. SERRA, *Maria di Nazaret. Una fede in cammino*, Paoline, Milano 1993, 24.

sieme a Giuseppe, ha prodigato al Figlio non soltanto nella sua prima infanzia, ma lungo tutto il corso della sua vita.

In continuità con la testimonianza biblica, nel pensiero di Francesco la cura costituisce il filo rosso che attraversa l'esperienza di Maria e il suo modo di stare in relazione con Dio, con gli altri e con il creato. In *Evangelii gaudium*, ad esempio, viene descritta come colei che sa trasformare una grotta per animali nella casa di Gesù, «con poche povere fasce e una montagna di tenerezza».⁹ La cura materna di Maria si esprime così nella capacità di rendere abitabile il mondo, trasformando anche la precarietà in luogo di accoglienza.

Questa prospettiva ritorna anche in altri momenti del magistero di Francesco. Particolarmente significativa è la preghiera pronunciata dal Papa a Lampedusa, dove Maria viene invocata come *Stella Maris* e madre che protegge i migranti e i rifugiati: «Maria, Stella del Mare, più di una volta ci siamo rivolti a te per incontrare rifugio e serenità, per implorare protezione e soccorso».¹⁰ La figura di Maria appare qui come simbolo di una cura capace di abbracciare le ferite della storia e di custodire coloro che sono più vulnerabili.

La cura, infatti, non riguarda soltanto la dimensione affettiva o privata dell'esistenza. Papa Francesco, perciò, sottolinea con forza il legame tra educazione alla cura ed educazione alla pace, mostrando come la violenza e la guerra nascano spesso dall'incapacità di riconoscere l'altro come degno di attenzione e di responsabilità. Per questo egli invita a «prenderci cura gli uni degli altri» e, insieme, a «prenderci cura della nostra casa comune».¹¹

Questa impostazione emerge con particolare chiarezza nei numeri conclusivi di *Laudato si'*, dove Francesco presenta Maria e Giuseppe come figure complementari della custodia della vita e della casa comune. Nel numero 241, dedicato a Maria, il Papa ricorda anzitutto la sua capacità di cura nei confronti del Figlio e, insieme, la sua vicinanza

9 FRANCESCO, *Evangelii gaudium* 286.

10 C. M. GALLI, *Cristo, Maria, la Chiesa e i popoli. La mariologia di papa Francesco*, LEV, Città del Vaticano 2017, 112. A proposito dell'esperienza di Francesco a Lampedusa e del suo significato cf. anche I. GUANZINI, *Tenerezza. La rivoluzione gentile*, Ponte alle grazie, Milano 2017, 152-160.

11 FRANCESCO, *Angelus* del 1 gennaio 2023.

all'umanità ferita: «Maria, la madre che ebbe cura di Gesù, ora si prende cura con affetto e dolore materno di questo mondo ferito» (*Laudato si'* 241).

La cura di Maria non appartiene soltanto al passato della storia della salvezza, ma continua nella sua dimensione ecclesiale e cosmica. La maternità di Maria si prolunga nella custodia della Chiesa, dei poveri e dell'intero creato. Francesco insiste sul fatto che Maria custodiva nel suo cuore «tutte le cose» e che proprio questa capacità contemplativa le permette ora di comprendere il significato profondo della creazione nella sua totalità.

Accanto a Maria, il Papa colloca Giuseppe, figura di padre e custode. Nel numero 242 di *Laudato si'*, Francesco lo descrive come uomo capace di proteggere Maria e Gesù con attenzione discreta e responsabile. La cura si manifesta in lui nella capacità di custodire la vita senza dominarla, di servire senza imporsi, di amare senza possedere. In questo senso, Giuseppe rappresenta una figura di maschilità alternativa rispetto ai modelli patriarcali che hanno segnato a lungo la storia culturale e religiosa dell'Occidente. La paternità non è ridotta a trasmissione biologica della discendenza, né esercitata attraverso il controllo, ma mediante l'assunzione concreta della responsabilità verso una vita affidata.¹²

Attraverso il riferimento a Maria e Giuseppe, Francesco propone dunque una comprensione della cura come responsabilità relazionale condivisa. La cura non appartiene a un genere, ma costituisce una vocazione profondamente umana. Essa si apprende nella reciprocità delle relazioni e si realizza nella capacità di custodire la vulnerabilità propria e altrui.

Nel messaggio del 1° gennaio 2023, inoltre, il Papa individua tre direzioni fondamentali della cura: la cura di sé, la cura del creato e la cura del prossimo. L'ordine in cui vengono elencate queste tre dimensioni della cura non è casuale: non è possibile prendersi autenticamente cura degli altri senza aver imparato a custodire la propria interiorità e il mondo che si abita.¹³ La cura si presenta così come una realtà integrale, che coinvolge la totalità dell'esperienza umana.

¹² Cf. A. AUTIERO – M. PERRONI, ed., *Maschilità in questione. Sguardi sulla figura di san Giuseppe*, Queriniana, Brescia 2021.

¹³ L'invito ad aver cura di sé stessi, ritorna frequentemente nella predicazione di Francesco, che attraverso questa preoccupazione si fa interprete del comandamento di Gesù «ama il prossimo come te stesso» (Mc 12,31 e paralleli).

La centralità della cura nel magistero di Francesco consente allora di comprendere come essa non costituisca semplicemente un tema pastorale tra gli altri, ma una vera e propria categoria teologica e antropologica. Attraverso la cura, infatti, il Papa propone una nuova grammatica delle relazioni umane, alternativa alla logica dell'individualismo, dello sfruttamento e dell'indifferenza, in cui la figura di Maria emerge, insieme a quella di Giuseppe, come icona di una spiritualità della cura, capace di orientare la prassi cristiana verso relazioni autentiche e responsabili.

2. La cura materna: non paradigma ma archetipo

La riflessione contemporanea sulla cura si è sviluppata soprattutto grazie al contributo di numerose studiose che, a partire dalla seconda metà del Novecento, hanno cercato di riportare al centro dell'attenzione filosofica ed etica il valore delle relazioni di dipendenza, vulnerabilità e responsabilità reciproca.¹⁴

Proprio all'interno del pensiero femminista, tuttavia, il rapporto tra cura e maternità è stato oggetto di un intenso dibattito, poiché molte autrici hanno mostrato esitazione di fronte al rischio di identificare la cura con una presunta vocazione naturale del femminile. Tale identificazione, infatti, potrebbe finire per consolidare quell'universo simbolico che per secoli ha confinato le donne nello spazio domestico e privato, attribuendo loro in modo quasi esclusivo il compito della cura e svalutandone al contempo il significato culturale e politico.¹⁵

Per questo motivo, una parte del femminismo ha guardato con sospetto al tema della cura, temendo che esso potesse tradursi in una nuova forma di essenzialismo. Tuttavia, rinunciare a riflettere sulla cura significherebbe lasciare intatto il paradigma culturale dominante: «se le donne continuassero a non assumere come oggetto di una riflessione si-

Cf. FRANCESCO, *Abbi cura di te stesso!*, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2024, che raccoglie in una antologia ragionata i suoi interventi più significativi in proposito.

¹⁴ Tra le figure più importanti si possono ricordare Carol Gilligan, Sara Ruddick, Nel Noddings, Virginia Held, Martha Nussbaum, Elena Pulcini e Luigina Mortari.

¹⁵ Cf. E. PULCINI, *Il potere di unire. Femminile, desiderio, cura*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, XVIII.

stematica le attività di cura perché considerate svalorizzanti, non farebbero altro che contribuire alla conservazione dell'universo simbolico maschile».¹⁶

Particolarmente significativa, in proposito, è la riflessione di Luigina Mortari, filosofa e pedagoga che ha dedicato numerosi studi alla costruzione di una vera e propria «filosofia della cura».¹⁷ Nel suo pensiero, la cura «costituisce un'apriorità esistenziale»,¹⁸ poiché ogni essere umano viene al mondo in una condizione di vulnerabilità e dipendenza che lo espone fin dall'inizio al bisogno di essere accolto, custodito e sostenuto: «ricevere cura significa sentirsi accolti dagli altri nel mondo; aver cura significa coltivare quel tessuto dinamico e complesso di relazioni in cui ogni soggetto riconosce [...] la matrice vivente del proprio essere nel mondo».¹⁹

Nel volume *La pratica della cura*, Mortari si interroga anche sul rapporto tra maternità e cura.²⁰ La relazione materna rappresenta certamente una relazione archetipica di cura, poiché rende possibile l'esperienza originaria dell'essere custoditi, nutriti e accolti. Tuttavia, essa non può essere considerata il paradigma esclusivo della cura. La maternità, infatti, possiede caratteristiche uniche che non possono essere universalizzate senza ambiguità.

Per prima cosa, la relazione materna «è la relazione incarnata per eccellenza»,²¹ attraversata dall'esperienza della gravidanza, del parto e dell'allattamento, e proprio per questo non può diventare la misura assoluta di ogni forma di cura. Assumere la maternità come paradigma universale rischierebbe inoltre di idealizzarla, dimenticandone le tensioni, le ambivalenze e la fatica. Mortari insiste invece sul fatto che l'esperienza materna conosce anche il risentimento, l'impazienza, il desiderio di sottrarsi alle proprie responsabilità e il peso emotivo di una relazione profondamente asimmetrica.²²

16 MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 24.

17 Luigina Mortari è professoressa ordinaria di Pedagogia generale e sociale presso l'Università degli Studi di Verona, dove dirige il centro di ricerca Melarete – Centro sull'etica della cura.

18 MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 2.

19 MORTARI, *La pratica dell'aver cura* VIII.

20 Cf. MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 59-70.

21 MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 59.

22 Cf. MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 61.

Al tempo stesso, la cura materna possiede una straordinaria fecondità culturale e simbolica, spesso rimasta invisibile nella tradizione occidentale. Mortari afferma infatti che «la funzione materna non è meramente riproduttiva [...] ma generatrice di cultura»,²³ poiché le madri e coloro che si prendono cura dei piccoli non soltanto garantiscono la sopravvivenza biologica dei nuovi venuti, ma plasmano il linguaggio, le forme relazionali e le condizioni stesse della vita comune.

La relazione materna appare così come uno dei luoghi originari in cui si costruisce l'umano, perché attraverso di essa si trasmettono modi di abitare il mondo, di interpretare l'esperienza e di entrare in relazione con gli altri. Proprio per questo la cura non può essere relegata alla sfera privata, ma deve essere riconosciuta come pratica essenziale alla costruzione della civiltà. Mortari ricorda infatti che le pratiche di cura sono all'origine stessa della cultura e della convivenza umana.²⁴

Per superare ogni riduzione naturalistica della cura, l'autrice propone inoltre di considerare, accanto alla relazione materna, anche la relazione amicale e quella infermieristica come figure archetipiche della cura. La relazione amicale mostra come la cura accompagni l'intera esistenza umana e si sviluppi anche all'interno di rapporti simmetrici, fondati sulla reciprocità, sull'ascolto e sulla benevolenza.²⁵ In essa emerge chiaramente che la cura non implica annullamento di sé, ma richiede piuttosto una profonda capacità di custodire insieme l'altro e sé stessi: «solamente avendo cura di sé si può coltivare la propria umanità».²⁶

Anche la relazione infermieristica, pur collocandosi in un contesto professionale e pubblico, manifesta elementi essenziali della cura, quali l'ascolto, la responsabilità, la riflessività e la dedizione. Essa mostra come la cura non appartenga soltanto alla sfera privata o familiare, ma costituisca una pratica sociale e politica indispensabile alla vita comune.²⁷

In tutte queste forme relazionali appare evidente che l'etica della cura, non è un'etica sacrificale. Mortari prende esplicitamente le di-

23 MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 60.

24 Cf. MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 15.

25 Cf. MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 71-81.

26 MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 80.

27 Cf. MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 81-93.

stanze da una tale concezione della cura, distinguendo tra sacrificio e devozione: «l'oblatività implica una postura sacrificale che comporta una perdita di sé» mentre «la cura come premura e devozione richiede [...] un soggetto che sa aver cura dell'altro proprio in quanto ha cura di sé».²⁸ Per questo motivo, chi si prende cura ha bisogno a sua volta di essere sostenuto da relazioni, istituzioni e contesti sociali capaci di riconoscere il valore della cura.²⁹

In sintesi, per quanto la relazione materna rivesta un ruolo fondamentale nella costruzione dell'umano, la cura non è una prerogativa femminile, ma una responsabilità originaria e condivisa, radicata nella struttura stessa dell'esistenza umana e indispensabile alla costruzione di una convivenza autenticamente umana.

3. Gesù, un Maestro che cura

L'esperienza storica di Gesù, così come emerge dai vangeli, appare profondamente segnata dalla dimensione della cura. Egli si presenta come maestro itinerante che accoglie, ascolta, guarisce e restituisce dignità alle persone ferite nel corpo e nello spirito. Nel contesto mediterraneo del I secolo la guarigione possedeva infatti un valore non soltanto terapeutico, ma anche sociale e religioso: la malattia comportava frequentemente esclusione, impurità rituale e marginalizzazione. Guarire significava dunque reintegrare la persona nella vita comunitaria.

Come osserva la biblista Nuria Calduch-Benaghès, «nel mondo mediterraneo del I secolo i medici, o meglio i guaritori professionisti, offrivano i propri servizi alle famiglie benestanti»,³⁰ mentre i guaritori popolari esercitavano il loro ministero soprattutto tra gli strati più poveri della popolazione. Gesù si colloca precisamente all'interno di questa seconda tradizione. Egli «era un terapeuta che guariva per mezzo del

²⁸ MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 46.

²⁹ Cf. MORTARI, *La pratica dell'aver cura* 70. Cf. anche D. BRUZZONE – L. ZANNINI, ed., *Sfidare i tabù della cura. Percorsi di formazione emotiva dei professionisti*, Vita emotiva e formazione, Milano 2021.

³⁰ N. CALDUCH-BENAGHÈS, *Pratiche della cura. Medicina e religione nel mondo antico*, EDB, Bologna 2014, 32.

tatto-contatto»;³¹ i vangeli sono attraversati da verbi che evocano il contatto fisico — «toccare», «afferrare», «imporre le mani» — attraverso cui si stabilisce una comunicazione vitale tra il terapeuta e il malato.

Il tatto diviene così «uno spazio simbolico di solidarietà»,³² nel quale la persona ferita riceve non soltanto la salute, ma anche il riconoscimento della propria dignità. In questo senso l'attività terapeutica di Gesù non si distingue soltanto da quella dei medici professionisti, riservata ai ceti abbienti, ma anche da quella dei taumaturghi carismatici del suo tempo. Questi ultimi «erano carismatici che attraversavano un certo territorio e che erano noti alle folle per il possesso di straordinarie arti curative»,³³ ma vivevano spesso in modo isolato, non insegnavano alcunché né raccoglievano discepoli. Gesù invece unisce la guarigione all'insegnamento e alla costituzione di una comunità.

La cura offerta da Gesù, inoltre, non appare mai nei vangeli come gesto spettacolare o magico, ma come espressione di una relazione personale che restituisce appartenenza e speranza. Le guarigioni da Lui operate reintegrano infatti gli esclusi nella vita sociale e religiosa: i malati e i peccatori pubblici, grazie al suo tocco e alla sua accoglienza, tornano a occupare un posto all'interno della comunità (cf. Mt 8,3.15). In questo senso la cura manifesta la passione di Gesù per «la ricerca di ciò che è bene, ossia di ciò che rende possibile dare forma a una vita buona»³⁴ e la sua apertura alla responsabilità verso l'altro e alla condivisione dell'amore del Padre.

Se vogliamo prendere sul serio l'umanità di Gesù, tuttavia, non dobbiamo considerare la sua capacità di toccare e di lasciarsi toccare come un superpotere o una caratteristica dipendente solamente dalla sua relazione unica con Dio Padre. Essa dev'essere invece pensata come una attitudine che egli ha sviluppato nel tempo, a partire dalla concreta esperienza affettiva vissuta da Gesù fin dall'infanzia. Lo sviluppo della personalità umana, infatti, dipende profondamente «dal modo in cui

31 CALDUCH-BENAGHES, *Pratiche della cura* 33-34.

32 CALDUCH-BENAGHES, *Pratiche della cura* 33.

33 F. TESTAFERRI, *Gesù di Nazareth profeta e messia*, Cittadella, Assisi 2020, 108.

34 L. MORTARI, *Cura e attenzione all'altro nella relazione educativa*, in *Scuola Democrazia Educazione. Formazione ad una nuova società della conoscenza e della solidarietà*, Pensa Multimedia, Lecce 2018, 61-72, 66.

siamo stati coccolati, accuditi nella prima infanzia».³⁵ Nessuno può comunicare agli altri ciò che non ha mai sperimentato.

L'esperienza della cura imprime una forma sia in chi la riceve sia in chi la offre, strutturando l'esistenza. Una buona cura genitoriale non consiste soltanto nel soddisfare bisogni immediati, ma anche nell'offrire quelle esperienze che permettono alla persona di «crescere e fiorire in tutte le sue dimensioni». In questa prospettiva i vangeli lasciano intravedere come Gesù abbia appreso nella sua stessa storia familiare il linguaggio corporeo della cura. La sua tenerezza verso i bambini — che prende in braccio, accarezza e benedice (cf. Mc 10,16) — rivela indirettamente «la gioia che Gesù deve aver provato ricordando i giorni della sua infanzia»,³⁶ custodita dalle attenzioni di Maria e Giuseppe.

Anche i gesti dell'ultima cena, la benedizione del pane e la lavanda dei piedi, rinviano a pratiche apprese entro le mura domestiche: la *berakah* pronunciata da Giuseppe sul pane quotidiano³⁷ e la cura concreta di Maria che si china sui piedi dei familiari e degli ospiti.³⁸ L'intera esistenza di Gesù appare dunque attraversata da una reciprocità della cura: egli non solo nutre, consola e guarisce, ma accetta di essere nutrito, accolto, accarezzato. Particolarmente significativo è il rapporto con le donne, dalle quali non teme di lasciarsi avvicinare, baciare o servire (cf. Lc 7,38; 8,2-3).

In Gesù il bisogno umano di cura non viene negato, ma riscattato come dimensione costitutiva dell'esistenza. Tutto ciò emerge in modo paradigmatico nell'episodio dell'emorroissa (Mc 5,25-34), nel quale «il corpo di Gesù entra in dialogo con quello della donna».³⁹ Il gesto della donna, infatti, non è un contatto anonimo tra la folla, ma un atto

³⁵ I. GAMELLI, *Pedagogia del corpo*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2011, 7.

³⁶ J. RATZINGER, *Il Dio di Gesù Cristo. Meditazioni sul Dio uno e trino*, Queriniana, Brescia 2005, 76.

³⁷ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2014, 461. Cf. anche VAN J.-M. CANGH, *La multiplication des pains et l'eucharistie*, Cerf, Paris 1975, 67-75.

³⁸ Cf. S. GRASSO, *Il Vangelo di Giovanni. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2008, 548; J. GALOT, *Maria la donna nell'opera della salvezza*, Edizioni Pontificia Università Gregoriana, Roma 1991, 108.

³⁹ N. CALDUCH-BENAGHES, *Il profumo del vangelo. Gesù incontra le donne*, Paoline, Milano 2007, 27.

intenzionale, carico di desiderio e di fiducia e Gesù percepisce immediatamente che da lui è uscita una forza; quel tocco diventa richiesta di comunicazione e di salvezza. Egli avrebbe potuto ignorare l'accaduto, ma sceglie di fermarsi e di rendere pubblica la guarigione, liberando la donna dalla vergogna della sua impurità.

La guarigione nasce dunque da una relazione che oltrepassa le categorie sociali e religiose che tendono ad escludere ed emarginare e che restituisce alla persona la possibilità di esporsi nuovamente allo sguardo degli altri senza paura: «l'unico mezzo che può guarire le persone è l'amore [...] semplicemente una mano che uno può tendere senza essere rifiutato».⁴⁰

Tra i molti gesti di guarigione e di cura che incontriamo nel Nuovo Testamento, il racconto della moltiplicazione dei pani e dei pesci ci offre una specie di paradigma del *modus operandi* di Gesù. Non a caso esso è l'unico miracolo attestato concordemente da tutti e quattro i vangeli. La biblista ebraica Amy-Jill Levine, invita a soffermarsi prima di tutto sulla cornice narrativa, che ci presenta Gesù in azione: egli anzitutto accoglie la folla, poi insegna e infine guarisce e nutre. Le tre azioni non devono essere lette separatamente, ma nella loro reciproca implicazione: non vi è insegnamento autentico senza accoglienza, né guarigione senza una parola capace di interpretare la vita concreta delle persone.⁴¹

Anche la struttura liturgica della comunità cristiana sembra riflettersi in questa dinamica: accoglienza, ascolto della Parola e guarigione come ritorno rinnovato alla vita quotidiana. Ed è all'interno di questa cornice che emerge il comando rivolto ai discepoli: «Voi stessi date loro da mangiare» (Lc 9,13). Gesù coinvolge così la comunità nella responsabilità della cura. Il nutrimento della folla non è delegato a specialisti, ma diviene compito condiviso.

Levine mette inoltre in luce un elemento di particolare interesse: affidando ai discepoli uomini il compito di distribuire il cibo, Gesù li colloca simbolicamente in un ruolo tradizionalmente femminile. I vangeli, pertanto, «non trovano strano che gli uomini si dedichino alla preparazione

40 E. DREWERMANN, *Il messaggio delle donne. Il sapere dell'amore*, Queriniana, Brescia 1993, 135-136.

41 Cf. A.-J. LEVINE, *Segni e prodigi. Una guida ai miracoli di Gesù*, Queriniana, Brescia 2024, 94-96.

del cibo»;⁴² al contrario, mostrano che «i veri uomini servono il cibo, e non soltanto nei contesti liturgici».⁴³ La cura viene così sottratta agli stereotipi di genere per diventare vocazione universale della comunità dei discepoli.

Il gesto della benedizione del pane richiama immediatamente l'ultima cena e la *berakah* ebraica pronunciata dal padre di famiglia, ma le parole di Gesù «date voi stessi da mangiare» introducono – qui come all'ultima cena, dove egli offre sé stesso – anche una tonalità affettiva che rinvia alla cura materna, l'unica in cui il nutrimento dell'altro passa letteralmente attraverso il proprio corpo.⁴⁴ La condivisione del pane anticipa così il banchetto messianico nel quale tutti saranno finalmente saziati.

«Ha ricolmato di beni gli affamati» (Lc 1,53), canta Maria nel Magnificat; «Beati voi, ora che avete fame, perché sarete saziati» (Lc 6,21), proclama Gesù. Anche attraverso un sottile ma significativo rovesciamento degli stereotipi di genere, la moltiplicazione dei pani manifesta il volto di un Dio che desidera la vita piena per tutti e inaugura relazioni nuove fondate sulla reciprocità della cura. In prospettiva escatologica, il banchetto condiviso diventa figura dell'eucaristia e del Regno: luogo in cui ogni persona – indipendentemente dal genere – è chiamata non soltanto a ricevere cura, ma anche a farsene responsabile nei confronti degli altri.

Conclusione

Il magistero di Papa Francesco propone la cura come una delle categorie fondamentali per comprendere la vocazione della Chiesa e il compito dell'essere umano nel mondo contemporaneo. Lungi dal ridursi a semplice atteggiamento assistenziale o emotivo, la cura viene presentata come forma concreta della compassione evangelica e come principio capace di rigenerare le relazioni personali, ecclesiali e sociali.

Attraverso la figura di Maria, Francesco mostra la dimensione

⁴² LEVINE, *Segni e prodigi* 103.

⁴³ LEVINE, *Segni e prodigi* 103.

⁴⁴ Cf. M. DUMAIS, *Femmes faites chair*, in E. J. LACELLE, ed., *La femme, son corps et la religion. Approches pluridisciplinaires*, Bellarmin, Montréal 1983, 65.

contemplativa e materna della cura: la capacità di custodire la vita con attenzione, silenzio e tenerezza. Attraverso Giuseppe il Papa propone una figura di paternità e di maschilità fondata sulla responsabilità, sulla discrezione e sulla custodia. Attribuendo congiuntamente a Maria e Giuseppe il compito della cura, Francesco supera ogni riduzione stereotipata che attribuisca il prendersi cura esclusivamente alle donne. La cura appartiene all'umano in quanto tale e costituisce una responsabilità condivisa nella famiglia, nella Chiesa e nella società.

La testimonianza evangelica di Gesù rivela inoltre che la cura costituisce il linguaggio stesso del Regno di Dio. Accogliere, guarire, nutrire, ascoltare e restituire dignità alle persone ferite diventano le forme concrete attraverso cui Cristo manifesta il volto misericordioso del Padre. Il mandato missionario consegnato ai discepoli alla moltiplicazione dei pani – «date loro voi stessi da mangiare» – così come l'invito a fare dei gesti dell'ultima cena un memoriale, costituiscono il vero lascito testamentario di Gesù ai credenti di ogni epoca e luogo.

Il dialogo tra il magistero di Francesco, l'etica della cura e la tradizione evangelica interpretata alla loro luce, mostra una significativa convergenza. La vulnerabilità non appare più come limite da superare, ma come condizione originaria che rende possibile la relazione. Tutti gli esseri umani, infatti, sono simultaneamente bisognosi di cura e chiamati a prendersi cura. Ed è proprio in questa prospettiva che si può apprezzare la profondità dell'ecologia integrale proposta da *Laudato si'*. Prendersi cura della casa comune non significa soltanto proteggere l'ambiente naturale, ma imparare a costruire relazioni giuste, solidali e fraterne. La conversione ecologica auspicata da Francesco è, prima di tutto, una conversione relazionale.

La «cultura della cura» proposta dal Papa argentino si presenta allora come un'alternativa concreta alla logica dell'individualismo e dello scarto. In un mondo segnato dalla frammentazione, dalla violenza e dall'indifferenza, il linguaggio della cura appare davvero come un «linguaggio nuovo»: il linguaggio evangelico di un'umanità riconciliata, capace di custodire la vita e di riconoscersi reciprocamente responsabile del destino comune.

SOMMARIO

L'articolo approfondisce la categoria della cura nel magistero di Papa Francesco, interpretandola come un «linguaggio nuovo» capace di rigenerare le relazioni ecclesiali e sociali. Attraverso il dialogo tra il magistero di Francesco, l'etica della cura elaborata da alcune studiose contemporanee e la testimonianza evangelica, il contributo mostra come la cura non rappresenti soltanto un atteggiamento assistenziale, ma una vera categoria teologica e antropologica. Particolare attenzione è dedicata alla figura di Maria, presentata non come paradigma esclusivo della cura femminile, ma come archetipo relazionale che illumina la vocazione umana alla custodia della vita. Anche la figura di Giuseppe e l'esperienza storica di Gesù contribuiscono a delineare una comprensione della cura come responsabilità condivisa, capace di superare stereotipi di genere e logiche di dominio.

ABSTRACT

This article explores the category of care within the magisterium of Pope Francis, interpreting it as a «new language» capable of renewing ecclesial and social relationships. Through a dialogue between Francis's teachings, the ethics of care developed by contemporary scholars, and the witness of the Gospels, the study demonstrates that care represents not merely a welfare-oriented attitude, but a genuine theological and anthropological category. Particular attention is paid to the figure of Mary, who is presented not as an exclusive paradigm of feminine care, but as a relational archetype that illuminates the human vocation to safeguard life. Furthermore, the figure of Joseph and the historical experience of Jesus contribute to framing care as a shared responsibility, capable of overcoming gender stereotypes and logics of dominance.

La speranza

una profezia per la sfida della vita religiosa del terzo millennio

Speranza e profezia cercano spazio

Sembra assurdo parlare di speranza o addirittura di profezia in senso biblico o ecclesiale nella nostra società. Una società del post-moderno che basa la sua esistenza sulla precarietà e sulla fragilità. Una società che sta vivendo oltre al disagio sociale anche l'insicurezza e la disgregazione finendo per cadere nell'isolamento.¹ Una società che sta provando ad uscire da una crisi sanitaria planetaria e nello stesso tempo non intravede nuove basi culturali su cui fondare il suo futuro. Di qui capitalismo da una parte e totalitarismo dall'altra hanno creato le condizioni per una nuova società basata su un'economia della prepotenza in cui anche gli stessi mercati finanziari sembrano arrampicarsi sugli specchi.

Gli stessi tentativi promossi da Papa Francesco a favore di un'economia alternativa a quella dei mercati azionari e delle borse vanno nella direzione di una proposta che vede la stessa Chiesa in prima linea e al fianco di tutti gli uomini e le donne che si propongono di dare un volto diverso al mondo in cui viviamo. Le indicazioni dell'Economia di Francesco mirano a dare un senso a tutto quanto il mondo possiede a livello di materiali del creato proponendo un modo diverso di vivere nella fraternità umana. Tale progettualità si colloca nella sfera della Dottrina Sociale della Chiesa che lo stesso pontefice aveva indicato nell'*Evangelii gaudium* come base trinitaria della nuova evangelizzazione (EG 155).²

Questa nostra società, invece, genera un'aggressività impressionante e un crollo dei valori umani e religiosi che producono nell'immediato *l'uomo solo*; un essere che stenta a mettersi in relazione e che preferisce evadere da tutto e tutti senza tentare strade alternative al suo vivere.

1 Cf C. BORDONI, *Post-società. Il mondo dopo la fine della modernità*, Luiss University Press, Roma 2021.

2 Cf <https://francescoeconomy.org/it/>

L'aggressività di cui è vittima è riscontrabile nei messaggi pubblicitari, nell'invasione della televisione, nel flusso ininterrotto delle informazioni sulle reti telematiche. In connessione con tali fenomeni, e in contrasto con il carattere utopico, con la ricerca del nuovo e l'avanguardismo tipici di questa nuova ideologia modernista, la condizione culturale si caratterizza nel nulla generando l'uomo solo che non accetta neanche sé stesso, né tanto meno sentirsi responsabile e fondatore di un mondo migliore.

Nasce così l'etica del viandante, di colui che percorre la strada senza possederla perché tutto è provvisorio.³

Sembra un prodotto che è l'esatto contrario di quanto i Padri Conciliari avevano indicato in *Gaudium et spes*.⁴ Infatti, il cristiano, se è una persona in relazione con Dio e con l'umanità, deve cercare, attraverso la comunità ecclesiale, di trovare ed escogitare qualcosa pur di far conoscere l'immenso amore misericordioso di Dio espresso dal Cristo sulla croce. L'uomo solo del terzo millennio è colui che procede nella direzione del nulla senza ipotizzare dove andare, senza cercare di dare un senso alle sue giornate o alle sue ore trascorse nell'attesa che qualcuno lo contatti perché resta sempre a distanza.

Se poniamo, inoltre, come punto fermo che la personalità di ciascuno dipende dalle scelte di ognuno, comprendiamo ancora di più che organizzare la speranza e indicare nuove vie profetiche attingendo ai carismi dei diversi ordini o congregazioni non è cosa facile.

Scegliere vuol dire schierarsi che è l'attitudine esattamente contraria da quella di chi preferisce esimersi dal prendersi le responsabilità. È quel sopravvivere che caratterizza la nostra società della precarietà. Una società che non sceglie e che crea uomini e donne in serie, attori di un teatro dell'effimero che si nasconde e propone ideali della momentaneità e dell'instabilità.

Gesù, mentre cammina, richiama i suoi discepoli a scelte concrete che li veda protagonisti. Questo è l'inizio della santità. Non chiede loro di "fare numero" come quelli che partecipano ad un corteo di protesta senza avere consapevolezza di quanto stanno facendo. Non li vuole di-

³ Cf U. GALIMBERTI, *L'etica del viandante*, Feltrinelli, Milano 2023.

⁴ GS 55.

fensori dell'integralismo. Soprattutto non chiede loro di saltare la fila per mostrarsi migliori.

A nessuno chiede scelte difficili, ma vuole che tutti siano persone che sappiano stare dalla parte dei crocifissi della storia. Quelli delle scelte a metà, delle convenzioni, delle occasioni o delle manifestazioni non sono quelli che portano la croce. Sono quelli della "confraternita degli aspettanti". Sono quelli che aspettano che passi qualcun altro o quelli che predicano di non sprecarsi per non consumarsi nella vita.

Gesù chiede di camminare prendendo decisioni che sappiano cambiare il corso della storia. Questo è il passo dei santi.

I "galleggianti", quelli delle indecisioni, quelli del "tengo famiglia", del "poi vediamo", non portano mai la croce. Per loro portare la croce è pesante per quel dolore reumatico che potrebbe scoppiare. Sono quelli del "mi sposo dopo" quando avrò le garanzie della stabilità; del "figlio" quando avrò finito di divertirmi; dell'"andrò in parrocchia" quando mio figlio comincerà il catechismo; dell'"ora mi devo divertire" dei giovani; del cristianesimo "da ottobre fino maggio"; del folklore e del "vedremo". Sono quelli che lasciano Gesù da solo inchiodato alla croce e girano al largo.

Gesù chiede di essere "testimoni del reale" piuttosto che "cristiani del virtuale". Cirenei dell'amore piuttosto che evasori della croce. Insomma ... quelli che non si vendono, non si comprano e soprattutto non scappano. Ci chiede di essere un popolo nuovo. Ci chiede di essere sempre e non solo occasionalmente quelli che schiodano e che non si limitano a navigare nel virtuale, ma scendono nel reale e con personalità camminano insieme a Cristo oltre ogni Calvario e ogni ostacolo.

Cos'è la speranza?

Papa Francesco evidenzia che la speranza scaturisce dal cuore di Gesù⁵ e inizia con il Battesimo. Infatti, come nel suo battesimo Gesù è inviato a portare un nuovo messaggio di salvezza all'umanità, così la Chiesa è invitata a concretizzare l'esperienza dell'annuncio operando scelte che siano nello stesso tempo profetiche ed incisive. Si tratta di un

⁵ FRANCESCO, *Spes non confundit*, 3.

cammino in cui l'annuncio dovrà essere finalizzato a tutti perché ciascuno, con la massima libertà, aderisca nel pieno consenso ad un progetto di *liberazione* che porti l'umanità alla salvezza.⁶

Gesù non chiede di essere stoici e di fustigarsi. Invita coloro che aderiscono alla sua proposta di vita nuova, che passa dall'esperienza comunitaria, a portare il suo messaggio di liberazione avendo con sé soltanto un bastone, i sandali e un unico abito. Sembrerebbe trattarsi di una proposta che indica e conduce ad una scelta di povertà assoluta, proprio alla stregua di qualche filosofo greco. È esattamente un'esperienza pari a quella degli Ebrei che scapparono dall'Egitto per raggiungere la terra promessa. La notte della liberazione l'affrontarono con i fianchi cinti, i calzari ai piedi e un bastone in mano.

Come nel primo esodo gli Ebrei furono liberati dalla schiavitù d'Egitto, così l'annuncio di Cristo conduce coloro che vi aderiscono alla *liberazione* dalla schiavitù del peccato e ad avere in contraccambio una vita "da beati".⁷

Una proposta che ci riporta ai nostri giorni. Nell'immaginario collettivo la cultura odierna propone un Crocifisso che fa ornamento, una svolta scientifica senza cuore e senza etica e l'indicazione di un cristianesimo dai contorni folcloristici o mercantili. Gesù indica un'evangelizzazione dai contorni della liberazione: non vuole un cristianesimo da baraccone o riunioni coinvolgenti, ma una vita in cui si contribuisca a liberare l'umanità dalle schiavitù in cui è precipitata.

Una proposta che dovrà vedere tutta la comunità ecclesiale impegnata nel progettare un cammino con una ministerialità di liberazione. Questo per la vita religiosa del terzo millennio è determinante ed indispensabile nello stesso tempo.⁸

6 "La salvezza non è qualche cosa di ultramondano, di fronte al quale la vita presente sarebbe solo una prova. La salvezza, comunione degli uomini con Dio e comunione degli uomini fra di loro, è invece qualcosa di reale e di concreto fin da ora, che assume tutta la realtà umana, la trasforma e la porta alla sua pienezza in Cristo" (G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 2012, 194).

7 Cfr G. ZANCHI, *Il Vangelo può essere rifiutato*, In Servizio della Parola, 557 (2024), 182- 184.

8 PONTIFICIA ACCADEMIA DI THEOLOGIA, *Nuovi cammini per la ministerialità ecclesiale*, vol. 20 (2021) /1.

In altri termini:

impegnarsi contro i “mali” dell’umanità: indifferenza, solitudine, apatia, anoressia, bulimia, mercificazione del corpo; esperienze che contraddistinguono parte della nostra società che cerca di fare denaro senza investire o lavorare;

impegnarsi contro i “mali” fisici, soprattutto le malattie, oltre che denunciare e cercare il modo più opportuno perché in ogni angolo della terra sia data a tutti l’opportunità di curarsi; denunciare i tempi delle liste di attesa chilometriche e porre termine ai tanti viaggi della speranza concessi solo a chi può permettersi di curarsi perché ha reali possibilità economiche;

impegnarsi contro la fabbricazione delle armi e non accettare la logica della guerra e della violenza, oltre che educare alla pace e alla non-violenza, nelle scuole come nelle parrocchie presentando in queste ultime il Vangelo come forma di incontro con Cristo che è amore, pace e gioia.

Gesù indica la strada per una comunità che libera e annuncia, per poi passare, senza spassare, ad amare per sempre.

Percorrere un itinerario di speranza richiede esplicitamente un impegno per il futuro per avere una visione della vita carica di entusiasmo da trasmettere.⁹ Urgono itinerari di fede che siano basati sulla speranza e incentrati sui temi della pace, dell’apertura alla vita, senza dimenticare l’attenzione alla dimensione di una pastorale sociale per andare incontro a quanti vivono il disagio.

La speranza via del rinnovamento

L’azione pastorale ecclesiale non può non basarsi sull’analisi biblica e ancora di più è necessario proiettare l’anno giubilare nella scia di un rinnovamento evangelizzativo che appare urgente soprattutto dopo la frenata del Covid-19.

La speranza, in senso biblico, indica il “luogo futuro” che il cristiano dovrebbe desiderare. Non è una questione esclusivamente ultraterrena. Tutt’altro! Già nell’oggi storico la comunità ecclesiale deve

⁹ FRANCESCO, *Ibidem*, 9.

concretamente tentare di realizzare il progetto del futuro. Lo sperare non è quindi inglobato nella sfera del desiderio o del desiderabile, ma in quello dell'attuale, sebbene non nella sua completezza.

La fede è un cammino di speranza.

Per narrare questo cammino verso il futuro, che già comincia a concretizzarsi nel presente, la Bibbia ci offre una grande immagine sintetica. È la città di Gerusalemme. Questa città ha una importanza fondamentale nella storia del popolo sia dell'Antico che del Nuovo testamento. Infatti, da essa parte la grande speranza di giustizia e di bene per il popolo. Israele non aveva mai potuto guardare al futuro con speranza finché non ebbe un possesso certo sulla terra. Ciò si concretizzò storicamente al tempo del re Davide, quando per la prima volta il popolo poté sognare il suo futuro chiamando la terra di Canaan: terra di Israele. Il grande segno di questo possesso certo della terra, tanto che si poteva cominciare a pensare all'avvenire come a qualcosa di concreto, fu aperto con la conquista di Gerusalemme da parte di Davide, che ne fece la sua capitale. Inoltre, l'arca di Dio portata nella città, quando ancora non c'era un tempio, fu già l'annuncio di un futuro di benedizione e di certezza nell'aiuto del Signore per tutto il popolo (...). Questa città, inoltre, con la sua concretezza, rispondeva bene all'elemento concreto della speranza biblica e dello sguardo rivolto al futuro. Ma insieme con il suo perenne contenuto ideale, la Gerusalemme simbolo e sogno, costituiva l'elemento non raggiunto, incompleto e atteso della stessa speranza biblica. Cioè, quel "non ancora" che segna egualmente e sempre lo sguardo credente rivolto al futuro. Il racconto del "già e non ancora" si concretizza e simbolizza dunque nel racconto di Gerusalemme: la Gerusalemme del passato, del presente e soprattutto la Gerusalemme del futuro ultimo.¹⁰

Non possiamo non sottolineare come questo cammino di speranza, che si fonda sulla costruzione di una Gerusalemme nuova, trovi pieno fondamento in un tracciato comunitario in cui tutti sono chiamati

10 N. MARCONI, *Il racconto del già e non ancora*, in <https://notedipastoralegiovane.it/npg-annata-2004/il-racconto-del-gia-e-non-ancora>

alla collaborazione e alla concretizzazione di un progetto di fede in cui nessuno è un estraneo. Dobbiamo però dire, in verità, che nell'AT la speranza non ha quel posto importante come nel NT.

La speranza del popolo d'Israele non è una speranza astratta. Essa trova la sua concretizzazione in Es 3,9. Il grido disperato (diremmo meglio di-sperato) del popolo per le sofferenze dovute alla schiavitù egiziana trova il suo atto vivo nella liberazione da parte di Jahvé di tutto il popolo. Un popolo a cui sarà data una terra dove scorre latte e miele e dove la schiavitù sarà eliminata.¹¹

Per Israele la speranza ha inizio con la storia di Abramo (Gen 12, 1-12) al quale Jahvé assicura non solo una terra, ma anche una discendenza in condizioni umanamente impossibili. Per questo il popolo d'Israele ha sempre associato la speranza al possesso della terra (Es 23, 27-33) e al conseguimento dei beni terreni usando spesso anche metodi amorali.

Gli stessi profeti annunciano la speranza collegandola a beni terreni quali la pace, la salvezza, la guarigione e la redenzione. Questi doni sono però incompleti, poiché nella concezione profetica sperare vuol dire avere la visione concreta di Dio stesso (Is 60, 19) e della realizzazione del suo regno¹².

Per cogliere il significato del termine "speranza" nel NT dobbiamo subito affermare che Gesù proclama l'attuazione del regno di Dio in Lui e il compimento delle antiche promesse. Nel Nuovo testamento esprimono la speranza soprattutto le parole *elpis* e *elpizo*, le quali nel greco profano significano rispettivamente *speranza* e *prevedere, attendere, temere, supporre*; tutti atteggiamenti che nel NT sono rivolti sempre a un bene, mai a un male, a cui si aggiunge la sfumatura della fiducia, del cercare rifugio. La speranza cristiana è dichiaratamente escatologica, è rivolta al compimento dell'escatologia che già ora è in atto.¹³

11 Cf. G. ANGELINI, *Speranza*, in Nuovo Dizionario di Teologia, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, 1514-1515 (a cura) di P. ROSSANO, G. RAVASI, A. GHIRLANDA, San Paolo, Frascati 1988, 1510.

12 Cf J. DUPLACY, *Speranza*, in Dizionario Teologia Biblica, Marietti, Casale Monferrato 1971, 1224-1225.

13 Cfr. A. VANHOYE, *Il dinamismo della speranza nella Bibbia*, in R. ALTABELLI, S. PRIVITERA (a cura di), *Speranza umana e speranza escatologica*,

Si coglie come il senso della speranza non stia più nell'attesa della materialità, ma nell'accogliere il Cristo e nel vivere di Lui, cosa che permette di scoprire un lembo del paradiso. Di conseguenza, serve un atto di abbandono in Gesù, soprattutto riconoscendolo come l'inviato di Dio.

Anche la speranza annunciata da Paolo riprende elementi costitutivi della tradizione giudaica, quali la fiducia e l'attesa paziente, riletti a partire dalla nuova situazione dei credenti segnata irreversibilmente dalla Pasqua, inizio dell'era messianica. Tale speranza è la condizione itinerante dei credenti che nella realtà storica sono "graziati" dalla morte e resurrezione di Cristo (Rm 3,21-28; 5,1-9), ma che attendono, con il creato intero, la salvezza così come promessa da Dio (Rm 8,19-22).

Per questo sono pellegrini verso il cielo nonostante le difficoltà della vita (Rm 8,24a), ma sempre "speranzosi". La speranza secondo san Paolo è quell'energia (*dynamis*) che permette di vivere la vita ecclesiale come proposta comunitaria per superare le barriere della precarietà umana.¹⁴

La comunità ecclesiale conseguentemente deve assumersi il compito di lavorare nella città dell'uomo impegnandosi per il Vangelo e per la concretizzazione di progetti di carità: questa è la profezia.¹⁵

È la Chiesa-comunità che vive nel mondo il luogo in cui i singoli sono trasformati interiormente per l'inserimento a pieno titolo nella vita comunitaria.¹⁶ In una sola parola, il credente è chiamato ad assumere la certezza che ciò che viene dal cielo deve sgorgare dalla terra, realizzando così il principio dell'incarnazione.

La vita religiosa che spera oggi e nel domani

La proposta della speranza che diventa profezia per la vita religiosa

San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 107; G. BARBAGLIO, *La speranza cristiana secondo San Paolo*, in «Vita e Pensiero», 52 (1972), 33-35.

¹⁴ Cfr. A. PITTA, *Paolo e l'Evangelo della speranza*, San Paolo, Milano 2024.

¹⁵ Cfr. G. DE VIRGILIO, *La categoria paolina della speranza e il suo uso nelle Lettere Pastorali*, in R. ALTABELLI, S. PRIVITERA (a cura di), *Speranza umana e speranza escatologica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2004, 129 - 161; J.N. ALETTI, «L'apôtre Paul et la parousie de Jésus Christ. L'eschatologie paulinienne et ses enjeux», in *Recherches de Science Religieuse* 84 (1996), 15-41.

¹⁶ Cf A. RUCCIA, *Parrocchia e comunità*, EDB, Bologna 2007.

è un'occasione da non perdere. L'opportunità di azzerare gli errori del passato e nello stesso tempo di rilanciare la vita religiosa secondo i criteri di un cammino di speranza non dev'essere sottovalutata.

La vita e l'azione pastorale dei religiosi e delle religiose devono assumere forme nuove con proposte che non esulino dai voti evangelici e nello stesso tempo rilancino i carismi specifici per un'azione evangelizzatrice.

Innanzitutto, tale proposta dovrà essere maggiormente vissuta “nella città”. Il principio della Chiesa-comunità in uscita dovrà essere vissuto come un servizio all'umanità che, al contrario, preferisce l'indifferenza e la sedentarietà alla dimensione dell'incontro.

La città dovrà essere per i religiosi e le religiose non un banco di prova, ma una casa da costruire, un impegno che dovrà vederli pronti a camminare insieme per costruire itinerari di fede fuori dagli schemi tradizionali della semplice sacramentalizzazione. La città non dovrà essere intesa come luogo al di là della barricata della Chiesa. Dovrà intendersi come luogo e spazio in cui far entrare il Cristo della misericordia che dà speranza ad un'umanità disperata.¹⁷

Essere una comunità religiosa in uscita vuol dire vivere la fraternità universale come un modello da proporre e non come un modo esclusivo della opzione di vivere la vita cristiana.

L'impegno è quello di coordinare l'esperienza con le comunità parrocchiali del territorio e con le altre comunità religiose e mettere in essere forme di evangelizzazione¹⁸ proprio nei luoghi d'incontro e nelle strutture in cui è necessario non far mancare mai la profezia tipica della vita religiosa.

È nel passaggio dall'Eucarestia alla strada che il cammino della speranza dovrà concretizzarsi attraverso una strategia che ponga la vita religiosa come strumento in cui si azzerano le forme discriminatorie esistenti nel mondo. Questioni come la fame e la sete nel mondo, come l'impegno

17 Cf D. CRAVERO – F. COSENTINO, *Lievito nella pasta. Evangelizzare la città postmoderna*, Edizioni Messaggero Padova 2019; A. RUCCIA, *Sinodalità e missione. Per una nuova evangelizzazione*. Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2022, 129-164.

18 “Non si deve pensare che l'annuncio evangelico sia da trasmettere sempre con determinate formule stabilite, o con parole precise che esprimano un contenuto assolutamente invariabile. Si trasmette in forme così diverse che sarebbe impossibile descriverle o catalogarle, e nelle quali il Popolo di Dio, con i suoi innumerevoli gesti e segni, è soggetto collettivo” (FRANCESCO, *Evangelii gaudium*, 129).

per restituire la dignità alle vecchie e nuove schiavitù, le diverse forme di accoglienza a favore dei meno fortunati o degli immigrati, la ricerca di forme di speranza per ammalati e per chi vive dietro le sbarre non possono continuare ad essere affrontate solo con parole consolatorie.

L'anno giubilare dovrà diventare l'occasione per orientare la vita religiosa su altri fronti:

- lavorare per progetti;¹⁹
- evangelizzare attraverso strumenti di pro-vocazione a partire dai linguaggi e dagli strumenti usati da persone che spesso non sono frequentanti delle nostre comunità ecclesiali.

È il momento in cui tutto questo dovrà realizzarsi attraverso una svolta sinodale.²⁰ Una svolta organizzativa che veda insieme tutti. Un insieme in cui tutti propongono il proprio carisma e nello stesso tempo sono spinti verso risultati di una ecclesiologia di rievangelizzazione.

La vita religiosa e la Puglia che cambia

Tradurre la virtù teologale della speranza attraverso la profezia da parte della vita religiosa non appare semplice come nel passato anche nella Puglia, arca di pace e terra di santità come la storia ci ricorda.

Se geograficamente la Puglia nell'Italia appare sempre un terminale e a livello del Mediterraneo un ponte sospeso che si allunga verso l'Oriente, culturalmente la regione risente delle differenze tra le tre macroaree, Daunia, Terra di Bari e Salento, che mai sono state del tutto superate. Da sempre le radici religiose hanno caratterizzato le scelte di questa terra. Oggi non è più così.

Pur essendo una regione del Sud con prospettive aperte, la Puglia oggi vive anch'essa il dramma dello spopolamento e della denatalità. Alcune aree del sub appennino Dauno e i paesi del basso Salento non sono più luoghi di vita, ma appaiono vivi solo nei mesi estivi. La stessa città di

¹⁹ Cfr F.G. BRAMBILLA – A. RUCCIA, *Discernimento comunitario. Per una prassi pastorale*, Edizioni Messaggero Padova, Padova 2024.

²⁰ A. RUCCIA, *Annuncio e profezia. Per una parrocchia di evangelizzazione*, San Paolo, Milano 2019.

Bari ha perso nell'ultimo anno qualcosa come 15.000 abitanti (per dirla in parole povere – un intero paese della Puglia). I giovani partono per studiare fuori e non tornano più. La stessa Università di Bari e le sedi universitarie di Foggia e Lecce non sono più ambite come nel passato.

La vita ecclesiale, che da sempre ha espresso in Puglia una forte vivacità con esperienze giovanili invidiate da molte altre regioni d'Italia, appare affievolirsi. Invece, appaiono forti le ricadute su una pietà folcloristica piuttosto che di preghiera.

Quale dovrebbe essere il contributo profetico per una progettualità di speranza da parte della vita religiosa nell'era della solitudine e del post-Covid?

Anzitutto il superamento della sacramentalizzazione e il primato dell'evangelizzazione. Un'evangelizzazione incentrata sulla dimensione della kerygmaticità e su una rivisitazione della laicità ecclesiale. La Chiesa del post-Covid sarà una Chiesa laicale. Urge la formazione di un *nuovo laicato* non incentrato sulla devozione, ma sulla conoscenza della Parola di Dio e in maniera specifica del Vangelo.

Le missioni che da sempre sono state appannaggio della vita religiosa devono essere missioni in loco e operate da gente del luogo. Bisogna superare gli schemi vetusti e rilanciare l'entusiasmo dell'evangelizzazione fondato su esperienze "provocatorie" e rette dall'essenzialità.

La profeticità deve far rima con la carità. Il passaggio dal pulpito agli areopaghi, attraverso esperienze di carità deve spingere la vita religiosa nei luoghi delle assenze ecclesiali. Le scuole, le campagne, i luoghi di lavoro richiedono il rilancio della Dottrina sociale della Chiesa per programmare e attuare la nuova evangelizzazione²¹ con il coinvolgimento di chi crede che la nostra Puglia deve tornare ad essere terra di accoglienza e di rilancio della fede.

Un ultimo slancio profetico non potrà che essere l'ecumenismo. Mi

21 "È proprio il metodo kerygmatico che ci può permettere di parlare a pieno titolo di una pastorale della nuova evangelizzazione, poiché il *kerygma* oltre a riportarci ai prodomi di quella evangelizzazione operata nella Chiesa antica, determina un'attualizzazione secondo canoni di attenzione all'uomo e di provocazione sia verso chi ha fatto l'opzione fondamentale per Cristo, sia verso coloro che sono lontani da Cristo" (A. RUCCIA, *Annuncio e profezia. La svolta kerygmatica per una parrocchia d'evangelizzazione*, San Paolo, Milano 2017, 118).

auguro che oltre alle raccolte ci siano le missioni ad extra e le forze nuove per dare un senso anche all'opacità di una Chiesa che appare stanca.

Conclusione

È il momento opportuno per inaugurare, proprio con il forte ausilio dei religiosi e delle religiose, una *strada laica* contenuta in una proposta di vita diversa fatta di profezia.

Gesù non voleva una fede secondo i canoni degli scribi e dei farisei, ma una fede che non rientrasse nelle regole del Tempio, vissuta con la gioia di chi “fuori schema” lascia trasparire che la vita è bella se vissuta con gli altri e per gli altri. Una vita dove la liberazione per i piccoli e per i poveri è posta al centro e dove nessuno è escluso. Anzi è proprio questa fede apparentemente laica la vera svolta che aveva indicato ai suoi discepoli percorrendo i primi passi intorno al lago di Tiberiade.

Ne deriva che la scelta di essere cristiani, vuol dire, andare oltre gli steccati e vivere come comunità aprendosi al mondo. Camminare ed evangelizzare più che semplicemente celebrare e apparire. Insomma, *cristiani e religiosi/e che svoltano*, che vanno incontro a tutti attraverso linguaggi nuovi. Religiosi/e della prossimità che abbracciano le imperfezioni e che da esse partono per renderle glorificazioni.

La Chiesa del terzo millennio non dev'essere fatta con le parate e con le ripetizioni e le tradizioni. Essa cambia senza scambiare il Vangelo: abita i margini e le periferie esistenziali e geografiche, ricerca le forme di giustizia sociale, si colloca accanto ai piccoli, promuove la preghiera e il silenzio, rende liberi gli uomini con un lavoro dignitoso e i giovani attori di un nuovo sviluppo economico da viverli in loco senza pensare che l'erba del vicino è sempre più verde.

Tale proposta, che si realizza attraverso il discernimento comunitario,²² sta nell'indicare che si è religiosi e profeti sempre e nel non dimenticare che con voci nuove e linguaggi incisivi, e a volte con parole provocatorie, si costruisce un mondo nuovo fatto di persone sempre nuove.

Gesù non chiede operai della manutenzione, ma profeti dell'e-

22 Cf F.G. BRAMBILLA – A. RUCCIA, *Discernimento comunitario. Per una prassi sinodale*, EMP, Padova 2024.

vangelizzazione. Non chiede quelli della semplice partecipazione, ma operatori che sappiano coinvolgere e attuare il Vangelo per realizzare il bene comune e non continuare a dividere il mondo in poveri e ricchi, buoni e cattivi. Gesù non vuole con sé i burocrati del sacro, ma gli operatori del bene e della giustizia che facciano emergere come fraternità e condivisione sono la base per non sentirsi manutentori, ma evangelizzatori dell'amore.

Dalla manutenzione all'evangelizzazione è il passaggio epocale che richiede quell'essere religiosi dal volto nuovo. Un passaggio spesso ostico, ma necessario per aprire e allargare le porte anche di una Chiesa-comunità sovente circondata da cancelletti e inferriate, da videocitofoni e impianti di antifurto che ostacolano l'ingresso di tanti che vorrebbero entrare e di chi si è allontanato.

Al contrario, l'apertura di corridoi umanitari, l'impegno per l'accoglienza della vita, il confrontarsi con le fragilità giovanili e l'avvio di nuovi progetti di evangelizzazione mostrano che nessuno nel cammino della speranza deve ritenersi un estraneo. Per fare questo dobbiamo accogliere le sfide di un mondo nuovo e rimettere Cristo al centro progettando una Chiesa-comunità che si confronti e si concretizzi con le tecniche che vanno dall'intelligenza artificiale all'attenzione alle nuove povertà, realizzando itinerari di fede che coinvolgano tutti, credenti e non credenti.

È la Chiesa come Popolo di Dio²³ che cammina insieme (sinodalmente) come comunità²⁴ e che non scarta una proposta di evangelizzazione in cui adulti, giovani e ragazzi si sentono parte di un popolo pellegrino e missionario che avanza nella storia; che si confronta con le altre Chiese e religioni; che non si stanca di rinnovarsi e che ricomincia sempre non lasciando mai sui cigli delle strade i poveri. (GS 3, 19, 21, 25, 40, 43, 56, 85, 90, 92).

È la speranza oggi richiesta per costruire una "Chiesa dalle porte spalancate" che non deve mai farci arrestare nel tortuoso iter della speranza di un giubileo da continuare.

Antonio RUCCIA
Facoltà Teologica Pugliese di Bari

²³ LG 1.

²⁴ LG 8.12.

SOMMARIO

La vita religiosa, caposaldo dell'esperienza ecclesiale, mostra, nell'attuale situazione storica, da un lato le difficoltà ad affrontare le sfide di questo terzo millennio e dall'altro la speranza di realizzare un nuovo cammino per il futuro. Le basi biblico-teologiche della speranza non sono solo punti di riferimento per creare una nuova dinamica pastorale della vita religiosa, ma i punti di riferimento per concretizzare nella dinamica della nuova evangelizzazione quanto andrebbe fatto. La Puglia, regione meridionale d'Italia, fucina di vocazioni alla vita religiosa e di esperienze cristiane nuove, è chiamata ad aprirsi a tre realtà nuove: la riproposta dell'esperienza della vita come risposta al fenomeno della denatalità, l'impegno per l'ecumenismo, la collaborazione con nuovi stili di vita cristiana che pongano al centro il laicato. Tutto questo basato per un rilancio della vita ecclesiale in una dinamica di missione ed evangelizzazione.

ABSTRACT

Religious life, a cornerstone of the ecclesial experience, reflects within the current historical context both the difficulties of addressing the challenges of this third millennium and the hope of forging a new path for the future. The biblical-theological foundations of hope serve not only as benchmarks for creating a new pastoral dynamic within religious life, but also as the framework for implementing necessary actions within the dynamic of the new evangelisation. Apulia, a region in southern Italy and a crucible of vocations to religious life and novel Christian experiences, is called to embrace three new realities: the revitalisation of the experience of life as a response to the declining birth rate, a commitment to ecumenism, and collaboration with new Christian lifestyles that place the laity at the centre. All of this is aimed at revitalising ecclesial life within a dynamic of mission and evangelization.

Recensioni

Vicente BOSCH, *Santificare il mondo dall'interno. Corso di spiritualità laicale*, Rialp, Madrid 2025, 341pp.

L'autore, da poco docente emerito di teologia spirituale presso la Pontificia Università della Santa Croce di Roma, in questo volume presenta quello che dichiara il titolo: un percorso completo per la lettura teologico-spirituale della vocazione del laico nella Chiesa. L'impostazione sistematica del trattato appare fin dalle sue prime pagine dedicate a fornire un primo approccio sul senso della spiritualità e delle diverse spiritualità (Cap. I) e sulla comunione nella varietà delle vocazioni (Cap. II). Qui emerge un tema caro all'autore, il legame tra spiritualità e vocazione: «Appare chiaro che la vocazione costituisce un elemento che configura l'esistenza cristiana e, di conseguenza, la propria spiritualità» (p. 23).

La trattazione del tema è poi suddivisa in tre parti. La prima è dedicata ad un approfondimento su come si sia formato e su quale sia il significato del termine stesso di "laico" (Cap. III) e ad uno sguardo storico del laicato nella Chiesa (Capp. IV-V). Questo ampio percorso mette in evidenza la novità costituita dal XX secolo, quando inizia una riflessione sistematica sul tema: «Le diverse manifestazioni del fermento laicale nella vita della Chiesa hanno preceduto e originato la riflessione teologica. Solo a partire dagli anni Trenta del XX secolo inizia una vera teologia del laicato e delle realtà terrene» (p. 106). Questo giustifica la presenza di una seconda parte dedicata all'identità ecclesiale dei laici nella teologia e nel Magistero del Novecento, prima del Vaticano II (Cap. VI), nel Concilio (Cap. VII) e dopo (Cap. VIII). Una preoccupazione dell'autore, soprattutto alla luce dell'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles Laici*, è quella di evidenziare il senso dell'indole secolare della vocazione laicale, tema che poi riprenderà in modo sistematico.

La terza parte è la più ampia e copre da sola metà del volume. È qui che viene affrontata più direttamente la spiritualità laicale nelle sue concrete espressioni. L'avvio è dato dalla chiamata universale alla santità (Cap. IX) e dalla dimensione secolare della vita cristiana, in particolare nella sua forma laicale (Capp. X-XI). Quindi, dopo aver approfondito l'importanza che la spiritualità cristiana si esprima nell'unità della vita (Cap. XII), sono affrontati i diversi campi propri dell'azione del laico: l'evangelizzazione della cultura e della vita sociale (Cap. XIII), del lavoro

(Cap. XIV) e della vita familiare (Cap. XV).

Anche questo semplice elenco delle molte tematiche affrontate mostra l'ampiezza di quello che si presenta come un manuale sul tema. L'autore, soprattutto nella terza parte, ci offre un'opera coerente con l'ispirazione carismatica della propria vita, in dialogo con le diverse tendenze del Magistero e del pensiero teologico del XX secolo, raccogliendo qui la riflessione maturata negli anni di insegnamento.

Maurizio BEVILACQUA, CMF

Giuseppe GAGLIANO, *Maria, Tipo e Modello della Chiesa* (LG 63–65). *Recezione postconciliare*, Cittadella Editrice, Assisi 2025, 414 pp.²⁵

La scelta del tema del saggio in questione nasce dall'*iter* di studi compiuto dall'autore presso la *Pontificia Università Gregoriana*: è maturata una passione per il profilo mariano della Chiesa, rilanciato dalla costituzione dogmatica *Lumen gentium*. I percorsi spirituale e pastorale di G. Gagliano, prima da seminarista poi da presbitero, sono stati decisivi in tal senso: «hanno mostrato la fecondità della proposta della dottrina di Maria “tipo” e “modello” della Chiesa sia nella vita sacerdotale che in quella del popolo di Dio, sulla scia dell'insegnamento conciliare» (p. 14).

“Tipo” e “modello” non sono sinonimi, ma relazionati ed interdipendenti: indicano l'aspetto rispettivamente ontologico ed etico del rapporto Maria-Chiesa. Questa relazione è ontologica, essenziale, imprescindibile: la Vergine è principio costitutivo della Chiesa. Tale realtà teologica, chiara nel primo millennio, è andata in oblio nel secondo: viene riportata in voga dal Vaticano II per una maggiore comprensione del mistero della Chiesa, quindi del suo rinnovamento, tanto auspicato dall'assise conciliare; infatti, essa rischierebbe di diventare una mera organizzazione; pertanto, l'elemento mariano è essenziale nella comunità dei credenti. Si pone la questione della recezione postconciliare della dottrina di Maria “*typus*” ed “*exemplar*” della Chiesa sia nell'insegnamento dei pontefici che nella teologia, particolarmente nell'ecclesiologia.

²⁵ Si propone qui una presentazione del volume a cura dell'autore stesso.

Prendendo le mosse da quest'orizzonte ecclesiologico-mariologico, il saggio è diviso in due parti, ciascuna a sua volta composta di due capitoli. La prima parte parla della tipologia e l'esemplarità secondo un profilo storico-teologico, mentre l'altra tenta un bilancio circa la loro recezione del postconcilio sia nel magistero pontificio che nella riflessione teologica.

Il primo capitolo (pp. 33-98) parte dall'evoluzione storico-teologica di "*typus*" ed "*exemplar*" nella teologia preconciliare e nello sviluppo del capitolo VIII della *Lumen gentium*.

Innanzitutto, l'autore esamina lo sfondo teologico del periodo preconciliare, fondamentale per le questioni ecclesiologico-mariologiche del Vaticano II: l'affermazione dei movimenti teologici innovatori dalla prima metà del '900 sino agli inizi degli anni '60 del medesimo secolo. Alcuni teologi, partendo dalle fonti bibliche e patristiche, rimettono in luce la profondità della dottrina della Vergine "tipo" della Chiesa: O. Semmelroth la propone come "primo principio" della teologia mariana, determinando la rilettura ecclesiologica dei temi mariologici. Affiorano due proposte dai movimenti di rinnovamento teologico. In primo luogo, la stretta relazione tra la Tutta-santa e la Chiesa: due misteri uniti ed inseparabili, che s'illuminano a vicenda, tanto che la prima permette di cogliere meglio l'essenza della seconda. In secondo luogo, i privilegi mariani vengono rivisitati in chiave ecclesiologica. La dottrina di Maria "tipo" e "modello" della Chiesa viene affermata in diversi registri: negli ambiti biblico ed ecumenico (M. Thurian), patristico (H. Rahner), antropologico (K. Rahner) e liturgico (O. Casel).

È in questo retroterra che viene collocato il capitolo VIII di *Lumen gentium*: non si tratta di un'improvvisazione, ma è frutto di un lungo percorso teologico che ne definisce i prodromi, la metodologia, i contenuti, meglio ancora la svolta che apporta. Studiando le tre tappe del Concilio Vaticano II grazie all'ausilio delle due serie degli *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando*, degli *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* e del Fondo *Concilio Vaticano II* dell'*Archivio Apostolico Vaticano*, emerge un'evoluzione e un interesse per "*typus*" ed "*exemplar*", che consente all'autore una ricostruzione della storia dei due termini nelle varie fasi conciliari fino alla promulgazione della costituzione sulla Chiesa.

Nel secondo capitolo (pp. 99-163) G. Gagliano mostra come la ti-

pologia e l'esemplarità, riemerse nel Concilio, affondino le loro radici in una storia lunga che arriva sino alla Scrittura. Sia i teologi del periodo preconciliare che il Vaticano II si basano sull'ecclesiologia patristica. A loro volta sia i Padri della Chiesa che il Concilio si riferiscono alla Scrittura come elemento fontale. I Padri, infatti, sviluppano una lettura tipologica della Parola di Dio.

L'autore prende in considerazione gli evangelisti Luca e Giovanni, i maggiori scrittori mariani del Nuovo Testamento. Dall'analisi di ben quattro pericopi – l'annunciazione (Lc 1,26-38), le nozze di Cana (Gv 2,1-12), Maria ai piedi della Croce (Gv 19,25-30), la Donna dell'Apocalisse (Ap 12,1-6) – emerge che la Vergine non è un individuo, la madre di Gesù, ma è personificazione sia del popolo d'Israele che della Chiesa: gli eventi mariani raccontati nel Nuovo Testamento mostrano l'idea della Tuttasanta "tipo" della Chiesa.

I Padri della Chiesa per primi mettono in evidenza la relazione tra la *Theotókos* e la Chiesa e indagano il mistero di quest'ultima alla luce di quello della Tuttasanta. Iniziano gli apologisti (Giustino, Ireneo di Lione e Tertulliano) e gli autori della scuola alessandrina (Clemente ed Origene) che, considerando il parallelismo Maria-Chiesa, passano dalla tipologia Eva-Maria alla connessione diretta dei due elementi. La dottrina viene significativamente approfondita da Ambrogio, che per primo usa il vocabolo "*typus*", e da Agostino che permette la maturazione delle intuizioni del Vescovo di Milano. Nell'ultima fase della patristica sia in Occidente che in Oriente continua questa dottrina.

Ancora nell'Alto Medioevo si riscontra l'afflato teologico per il tema Maria-Chiesa e per la tipologia e l'esemplarità, ma si verifica un processo singolare: dalla sovrapposizione tra la Vergine e la Chiesa si arriva ad un sopravanzare della prima sulla seconda, tanto che la Madre di Dio comincia ad essere chiamata "*Domina*", a cui si rivolge la preghiera d'intercessione, sino a divenire "mediatrice" tra Cristo e la Chiesa. Maria e la Chiesa si allontanano sempre di più, determinando la frattura tra teologia e devozione mariana e la nascita della mariologia, isolazionistica e basata esasperatamente sui privilegi della Vergine.

Compiuto il percorso storico-ermeneutico nella prima parte, nella seconda G. Gagliano procede ad una sintesi teologica sulla recezione.

Nel terzo capitolo (pp. 167-242) vengono presentati i dati e le con-

seguenti valutazioni sulla recezione della tipologia e dell'esemplarità rilanciate nel capitolo VIII della *Lumen gentium* nel magistero pontificio di Paolo VI, Giovanni Paolo II, Benedetto XVI e Francesco. L'insegnamento di questi pontefici è fondamentale per la mariologia, visto il superamento di un vero e proprio "inverno mariologico" (1964-1974) e il rilancio della teologia mariana. Essi partono dal capitolo VIII di *Lumen gentium*, recependo il rapporto tipologico-esemplare Maria-Chiesa, in particolare LG 63-65, in continuità, ma con un ampliamento importante. Paolo VI, "dottore dell'esemplarità di Maria", allarga l'esemplarità della Vergine, presentandola come "modello" della Chiesa nella celebrazione dei divini misteri. Giovanni Paolo II sottolinea la spiritualità mariana del discepolo come imitazione interiore della Vergine, particolarmente nella *peregrinatio fidei*. Benedetto XVI nella sua "mariologia breve" guarda la *Theotókos* come "immagine" della Chiesa che ascolta la Parola. Francesco, muovendo da una teologia mariana popolare che fa esperienza vitale della Madre di Gesù, la indica come "icona" della misericordia di Dio e "modello" del discepolo missionario.

Nel quarto capitolo (pp. 243-318) l'autore prende in esame la recezione della tipologia e dell'esemplarità rilanciate nel capitolo VIII della *Lumen gentium* nella riflessione teologica, attraverso uno studio su un campione di 32 saggi di mariologia e 39 di ecclesiologia. In quest'ultimo ambito non è riuscita significativamente la recezione di LG 63-65: la prospettiva ecclesiologica è stata integrata nella mariologia, ma non è accaduto il contrario.

Il titolo di Maria "tipo" della Chiesa è importante per una riscoperta della Vergine come conseguenza dell'approfondimento del mistero della Chiesa. La Madre di Dio è la realizzazione più pura e più intensa della Chiesa; pertanto, Maria è "prototipo" del discepolo: compie in modo esemplare il cammino della fede, vive il servizio e si nutre della preghiera. Dalla Chiesa la *Theotókos* riceve una luce particolare per la rilettura tipologica dei dogmi mariani: c'è un significato rilevante per la Chiesa e per ogni battezzato, mentre i saggi di ecclesiologia rivolgono un'attenzione superficiale al mistero mariano, addirittura in alcuni è assente. In tal senso, vengono messe in evidenza due posizioni contrapposte: il Cardinale A. Scola e la teologa S. Noceti. A. Scola, che persegue uno sfondo chiaramente balthasariano, afferma che non possono essere separati i trattati di ecclesiologia e di mariologia: i misteri della Chiesa e di Maria vanno compresi

l'uno alla luce dell'altro e viceversa. Fondamentalmente S. Noceti pone il problema di quanto la mariologia non sia costitutiva per l'ecclesiologia, ritenendo che esista solo un rapporto di utilità. Diversi autori si accontentano di qualche riferimento alla Vergine, ma, nonostante questo approccio mariologico non strutturale nei confronti dell'ecclesiologia, sicuramente almeno due dati della linea conciliare sono assodati nei loro saggi: l'inserimento della Madre di Dio nel contesto storico-salvifico e la tipologia mariano-ecclesiale.

In particolare, l'autore sceglie due teologi, S. Fe Fiores e G. Greshake, già suoi docenti presso la *Pontificia Università Gregoriana*: essi dopo un congruo tempo dalla fine del Vaticano II, realizzano una significativa rilettura mariologica della Chiesa, proprio partendo dalla tipologia e dall'esemplarità.

Muovendo da questo denso percorso teologico, G. Gagliano lancia tre piste rispettivamente per l'ecclesiologia, la spiritualità e la pastorale.

Volendo ripensare l'ecclesiologia, la Vergine rappresenta nel modo più perfetto l'essenza della Chiesa, che ha nella Tuttasanta la possibilità di autocomprendersi: ella personalmente contiene tutto il mistero della Chiesa. G. Gagliano propone «almeno quattro elementi di una nuova comprensione dell'ecclesiologia: la connotazione simbolica che caratterizza la teologia sia della Chiesa (prospettiva misterico-sacramentale) che di Maria ed il loro rapporto essenziale (tipologia); la convocazione dell'umanità nella Chiesa – che nel sì della Vergine ha l'inizio – per la realizzazione del progetto salvifico; il pellegrinaggio del popolo di Dio nella storia che trova nella Tuttasanta la fisionomia personale e concreta dell'essenza teologica e della missione della Chiesa; la pienezza nella gloria a cui è chiamata la comunità dei credenti, già realtà compiuta nella *Theotókos*» (pp. 333-334).

L'uomo postmoderno, immerso tra individualismo e relazioni umane sempre più epidermiche, fomentati dal pensiero debole e tecnoliquidò, ha bisogno di una comunità cristiana che viva un cristianesimo “vergine” integrale e la compassione materna: «la Chiesa, allora, con spirito profetico può e deve vivere in sé la verginità, espressa nella radicalità evangelica, e la maternità della Tuttasanta, realizzata nella compassione, partendo dalla parola evangelica “beati i puri di cuore, perché vedranno Dio” (Mt 5,8)» (p. 342). Si raggiunge quest'integrità attraverso un

cammino di purificazione, prendendo esempio da Maria che, partecipando alla passione del Figlio, indica a ciascuno come accompagnare i nuovi crocifissi nei loro “calvari” con cuore materno: è una proposta di spiritualità mariana ecclesiale.

Maria è la risposta alle sfide del nostro tempo: la Chiesa, incarnando la sua fisionomia, fa emergere il proprio volto mistico-teologale, non apparendo solo come un’organizzazione caritativa o un insopportabile apparato burocratico.

L’opera – secondo l’autore della prefazione, Mons. Attilio Nostro, Vescovo di Mileto-Nicotera-Tropea – è «una riflessione speculativa di grande importanza, perché tenta di integrare le tematiche teologiche su Maria con il tema più ampio della Chiesa» (p. 9). Ancora, egli si augura che ciascun credente possa «restituire a Maria il posto che le compete di diritto nella Chiesa, nella riflessione teologica e nella prassi pastorale: la Vergine deve essere pensata, invocata e seguita come la vera icona della Chiesa. Sarà Lei a insegnare alla Chiesa ad essere in pienezza Sposa, Discepola e Madre» (p. 12).

L’originalità della ricerca è data da vari elementi: lo studio teologico della recezione di “*typus*” ed “*exemplar*” nel magistero pontificio e nella riflessione teologica, la storia della loro germinazione durante le tre fasi del Vaticano II nel laborioso percorso del *De Beata*, più in generale uno studio analitico e sistematico su queste due categorie, poiché manca non solo un saggio che tratti questo argomento, anzi non esiste il lemma “tipo” all’interno di un dizionario di ecclesiologia o mariologia.

In ogni caso G. Gagliano ha voluto rilanciare un tema non sempre significativamente evidenziato, ma che, preso in considerazione in modo approfondito, potrebbe comportare ottimi benefici per la Chiesa stessa – in un tempo di grande disaffezione nei suoi confronti –, per la teologia, la spiritualità e la prassi ecclesiale.

Don Giuseppe GAGLIANO

Linda POCHER, *Maria di Nazaret. Una biografia teologica*, EDB, Bologna 2025, 256 pp.

Nell’ambito della mariologia esiste, anche di recente produzione,

una nutrita letteratura riservata agli studiosi ed una altrettanta abbondante bibliografia per i devoti. Per quanti, però, non intendono accostarsi a studi prettamente speculativi per la loro complessità o non vogliono accontentarsi di trattati devozionali, forse mancava un testo in grado di restituire un profilo di Maria il più vicino e fedele alla realtà storica ma anche interpretativo del mistero che ella rappresenta per il cristiano, riuscendo a rispondere in modo strutturato a dubbi storici e teologici - sempre latenti e pertanto insidiosi. Un testo cioè capace di alimentare, in maniera fondata e non fantasiosa o mitologica, quei sentimenti mariani che hanno radici molto profonde nella pratica cristiana.

Il fatto imprescindibile è che Maria di Nazaret per i credenti, dopo il Signore Gesù, è il riferimento principale.

Ed eccoci ora tra le mani il dono di un nuovo libro su Maria di Nazaret che nella minuziosità con cui affronta la vicenda della madre di Gesù, usando un linguaggio narrativo teologico accattivante e coinvolgente, apre la mente alla comprensione del mistero di Maria e allarga il cuore per accoglierla come sorella e madre.

Il titolo è lapidario e nella sua essenzialità potrebbe trasmettere un messaggio che rasenta l'impersonale, il generico, quasi lo scontato, al massimo una ripresa in veste nuova di tanti trattati precedenti. La lettura delle prime pagine potrebbe dare questa impressione, ma avanzando nel testo, in un crescendo di curiosità che la prima parte suscita e alimenta, il titolo sembra dischiudersi e sprigionare, come un profumo prezioso che esala da una ampolla - richiamo di fragranze antiche e proposta di misture nuove - storia, teologia, magistero, spiritualità, devozione e fede.

Maria, come il diffondersi goccia goccia di tale essenza preziosa, viene lentamente liberata non solo da un approccio esclusivamente scientifico-speculativo, ma anche da una lettura miope della sua vicenda, persino di quella racchiusa nei testi sacri dell'antico e nuovo Testamento. Di Lei viene recuperato tutta l'anteprima, la vicenda del suo popolo, il ruolo che le matriarche bibliche hanno avuto nella cultura e nella fede oltre che nelle varie vicissitudini storiche e contingenti. Maria non è la donna riscattata per privilegio dal patriarcato giudaico; bensì una donna che ha continuato, nella sua vicenda, ciò che la normalità già esprimeva del meglio delle donne d'Israele.

L'essere dell'autrice una teologa, attenta alla corrente della teologia

femminile, le permette di accostarsi a Maria da donna a donna, senza però stigmatizzare una lettura patriarcale del tempo di Maria, ma anzi, proprio nelle ombre proiettate dal patriarcalismo, riesce ad intravedere lo spazio in cui Maria e le sue conterrane e coetanee si sono mosse e hanno determinato l'andamento della vita familiare e sociale del loro tempo e contesto, ma soprattutto il processo messianico. L'autrice non cade in una enfattizzazione di Maria, donna, ma analizzando i testi, il contesto, gli studi già fatti, mettendoli in relazione così da illuminarsi a vicenda, fa fluire tutta l'ordinarietà di una donna che racchiude al contempo una originalità segreta di cui Maria prenderà consapevolezza «peregrinando nella fede». È proprio il riferimento al «pellegrinaggio nella fede» come categoria fondamentale che consente di comprendere in profondità il mistero della Madre di Dio, in quanto fa di lei «la protagonista della propria esperienza di fede, intesa come processo dinamico, nel quale all'iniziativa di Dio che si dona corrisponde la risposta libera della creatura».

Pertanto l'autrice, nella lettura dei vangeli dell'infanzia e degli altri brevi passaggi dei vangeli in cui si parla di Maria di Nazaret, offre una chiave interpretativa fondamentale che ha la capacità di non mitizzarla ma anche di non ridurla ad uno dei tanti personaggi, se pure significativi, dell'entourage di Gesù di Nazaret. Nello scorrere della narrazione si fa sempre più chiara la lettura della verità storica della esperienza di Maria, madre di Gesù, in chiave teologica. Ella stessa si racconta e viene raccontata dagli evangelisti dopo la Resurrezione e la Pentecoste, eventi fondamentali per comprendere, secondo verità, tutto ciò che è avvenuto in precedenza. Senza la luce di tali eventi tutta l'interpretazione della vicenda di Maria potrebbe sembrare una forzatura con molte zone d'ombra o una enfattizzazione.

Avanzando nel testo, che dopo le prime fatiche si fa fluido ed efficace come le piogge di primavera, nasce il desiderio dell'«ancora, ...ancora», del proseguire. Si ha la sensazione e al contempo lo stupore di sentirsi in familiarità con Maria di Nazaret e non perché di lei si acquisiscono sempre più informazioni, ma perché nella esposizione delle diverse argomentazioni il lettore si sente appagato nelle sue aspettative profonde e interpretato nella sua esperienza di vita e di fede, se è credente.

L'autrice non tralascia nessuna fonte, da quella scritturistica fino ai vangeli apocrifi, attinge alla ricerca scientifica e alla archeologia, alla

teologia non solo cattolica, alla Tradizione, al Magistero soprattutto del Vaticano II, alla religiosità popolare e in una minuziosa e accessibilissima analisi fa emergere Maria nella sua unicità, ma anche nella sua prossimità. Maria, «una donna benedetta tra le donne», una tra le tante, una come tante; una donna ebrea figlia di un popolo, ma anche la madre di Dio, e pertanto unica, irriducibile e insostituibile nella sua chiamata e missione.

È evidente la preoccupazione di non spegnere il *sensus fidei* del popolo, di quello passato come di quello attuale. L'autrice ritiene, infatti, che nelle intuizioni che vengono da questa «sensibilità» ci siano i germi di verità teologiche a volte indimostrabili razionalmente ma non per questo meno vere.

Il testo è suddiviso in due parti preceduti da un'Introduzione e un Preambolo.

Se la prima parte è dedicata alla ricostruzione del contesto della vicenda di Maria (la vita quotidiana di Nazaret nel I secolo) e della scena all'interno della quale essa viene raccontata (la comunità postpasquale) e alla presentazione degli attori principali (Dio Padre, Figlio, Spirito Santo), la seconda parte ripercorre la biografia di Maria organizzandola in tre atti in cui il protagonista principale è lo Spirito Santo, con la sua opera, che si manifesta nelle sue effusioni. Affronta qui aspetti che la Tradizione ha supposto, immaginato, attribuito, senza scalzarli ma evidenziandone ora i punti forti ora i punti deboli e le contraddizioni. Un interessante Epilogo chiude la seconda parte.

Uno degli obiettivi dell'autrice, non chiaramente esplicitati nel prologo, ma che si rivela scorrendo via via le pagine, è di voler far cogliere Maria come modello, come sorella, come madre. La percezione di queste dimensioni l'avvicina al credente, al devoto e, a lettura ultimata, al lettore che si è lasciato portare dal tema, fino all'ultima pagina dell'opera, come se si fosse trattato di un incontro singolare e significativo.

Maria è modello non perché straordinaria, e in questo senso non potrebbe esserlo per la stragrande maggioranza di noi, ma perché ha vissuto una vita normale, ordinaria, di appartenenza ad un popolo, ad una religione, ad un tempo storico, assumendone tutti gli aspetti, quelli positivi e quelli drammatici e contraddittori. Pertanto un modello non da «replicare e incarnare», ma come «fonte di ispirazione e compagnia di viaggio lungo il cammino a tratti periglioso e a tratti entusiasmante in questo cambio d'epoca».

Maria è sorella perché appartiene ad una lunga catena di donne credenti e fedeli alle promesse di Dio, perché ha accolto la sua «missione» non come privilegio ma come compito, - ognuno ha il suo -, e lo ha portato a compimento scoprendo giorno dopo giorno i passi da fare, con la «grazia» di Dio, con il suo discernimento e con la condivisione comunitaria. Maria è stata membro della comunità dei discepoli di Gesù itinerante, e della comunità dei discepoli riuniti nel cenacolo.

Infine, Maria è madre, perché ha generato Gesù, «nato da donna» scrive Paolo, e ha continuato a generarlo nella fede accompagnandolo nel suo ministero, sempre coinvolta se pure con modalità diverse, ed è diventata madre del corpo risorto del Figlio, cioè della comunità dei discepoli, la Chiesa, che continua ancora oggi il suo pellegrinare nella fede.

La lettura di questo libro offre molte risposte al lettore, non solo di carattere contenutistico, ma soprattutto esistenziale. Perché continuare nella Chiesa, nella prassi cristiana ad avere in Maria di Nazaret un riferimento saldo e luminoso?

Perché, spiega l'autrice, Maria è stata una donna reale e concreta, Maria è stata una credente che ha vissuto la fede come «sapienza» cioè capace di dare senso alla vita con le sue vicende, Maria ha mantenuto presso i fedeli nel corso dei secoli il suo ruolo di madre, accanto al Figlio e alla Chiesa, corpo mistico del Figlio.

Rita BONFRATE, FdO

Patrick AKEKPE, *Building Evangelical Communities: Community Life among consecrated persons in Nigeria*, Pauline's Publications, West Africa 2024, 214 pp.

Introduction: Patrick Akekpe is a priest of the Missionary Society of St. Paul (MSP), an indigenous congregation founded by the Bishops' Conference of Nigeria in 1977. As a member of Institute of Consecrated Life, he clearly understood the meaning to live in consecrated community. The book is divided into three parts, with seventeen chapters. The principal rationale of the author is to demonstrate how Trinitarian

koinonia can serve as a model for Fraternal Life within communities of consecrated persons in Nigeria (p. 11).

Content of the book: The author undertakes an ecclesial exploration of the interconnectedness between the inner life of the Trinity as a communion of persons and consecrated community. He highlighted the pastoral and apostolic implications for consecrated persons when their fraternal life in common mirrors that of the Blessed Trinity. He traced this trend through a detailed examination of the varied dimensions of community life and the practical exigencies in which this life is lived among consecrated persons within the Nigerian context. For him, "belief in the Trinity remains a critical hermeneutical key to the understanding of the meaning of fraternal life in community for consecrated persons in Nigeria" (p. 205). For P. Akekpe the art of formation helps conscientise members to recognise that community life is the *raison d'être* of consecrated persons in religious institutes, and the Trinitarian *koinonia* can serve as a model of fraternal life in community.

Part one of this book focuses on the origin and development of a Trinitarian Christian culture/doctrine, and the implications of the belief in the Triune God for the Christian faith. It explores Trinitarian belief and its implications for fraternal life in Religious communities and how Institutes of Consecrated Life in general can draw on their belief in the Trinity to animate fraternal life in community. This part of the book also delved into the historical dimension of the religious community and the teachings of the magisterium on fraternal life, which help to shape the formation and the implications for living fraternal life in community among Religious orders and Societies of Apostolic Life. The concept 'Perichoresis' was used to explain the unity and reciprocal love that exist between the Three Persons in One God.

Emphasising that God is always a communion that involves each Person not existing in isolation, but rather in relation to the other, P. Akekpe concurred with Leonardo Boff's opinion that perichoresis is a good term to designate what we have seen to be the meaning of *koinonia*, a permanent process of active reciprocity that should exist in consecrated communities of Religious orders (p. 20). In this regard, *koinonia* is the central concept for unlocking the interconnectedness between our belief in the Triune God and fraternal life within the community of consecrated persons.

To understand this concept of the Trinitarian dimension of consecrated community, Akekpe concluded the first part of his work, postulating that there should be in every Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life comprehensive formation for fraternal life. He opined that the period of formation for candidates in religious institutes and seminaries constitutes the cornerstone of preparation to live fraternal life in community (p. 55). This is in line with the declaration of the magisterium that the proper renewal of religious institutes depends chiefly on the formation of their members (CICLSAL, *DIRF*, 1).

The formation process to community life helps to inculcate in members the requirements of community life, which consists in members realising that the consecrated community is established and endures, not because its members find that they are happy together due to an affinity in thought, but because the Lord has brought them together and unites them by a common consecration and for a common mission within the Church.

In part two, the book treated the essential elements of consecrated community under these sub-headings: the basis of community; personal freedom and community; life-giving communities; gift at the service of community discernment and the apostolate community. These were to further emphasise the importance of life in common among religious orders. Within the Nigerian context he avowed that the Church has always seen community life in religious institutes as a beacon of hope in a world that is already wounded with much hatred and division among several ethnic groups (p. 74). Inevitably, therefore, living a life of *koinonia* among religious people is the work of the Holy Spirit (p. 75). This is obvious among Nigerians who, accustomed to a multilingual and multiethnic environment, find ways to live fraternally in a consecrated community.

The third part of his book centres on the practical measures that build and strengthen the bonds of consecrated persons within their respective communities. He talks about sharing meals, and he affirms that sharing meals is not just physical nourishment, which, for him, is a sign, a testimony of communion (*koinonia*) (p. 144). Another practical aspect of the community he espoused is welcoming of guests. Citing Benedict, the author affirms that to welcome a guest into the community is to welcome Christ (p. 150).

Thus, every religious community should have an open-door policy

and be hospitable to all its guests. On the horarium of the consecrated community, he stressed prayer as the most important activity in the consecrated community (p. 156). Prayer is expressed through the 'liturgy of hours' (p. 156), celebration of the 'Eucharist' (p. 125). Thus, a praying community remains always an evangelical community (p. 165).

Evaluation: The author's writing style is simple and easy to understand. His emphasis on the theological notion that God is always in communion and the interconnectedness between our belief in the Triune God and fraternal life in community for consecrated persons is *koinonia* (p. 27). This affirmation corroborates the postulation of José Cristo Rey García Paredes that the paradigm and source of consecrated community is the Trinitarian communion that exists between Jesus Christ, the Father and the Spirit.

However, P. Akekpe's work seems to have given the general concept of consecrated life among consecrated persons worldwide, not necessarily as it is lived in Nigeria, as the title of his book suggests. Although he reflected on how the MSP, through its formation process, prepares its members to embrace community life (p. 58), he did not discuss the significant impact that Nigerian socio-cultural praxis has on how consecrated persons live communally in Nigeria. His concept of the Holy Trinity aligns with the general teaching of the Church, as reflected in the works of numerous theologians.

His attempt to emphasise the community's daily activities, articulated in chapters 11-17, reflects the routine observed in any consecrated community since Pachomius instituted cenobitic life. Consequently, I did not find any distinctively Nigerian character in these chapters, as the book's title would suggest.

Conclusion: Despite the evaluation I have given, this book could be termed classic on various grounds. Firstly, it expounded how consecrated persons should live in community, through the perichoretic model of the Holy Trinity, practising reciprocity in their daily activities and deepening community life through common meals, welcoming guests, community prayers, and caring for the sick and the elderly (pp. 137-181). Secondly, the author's emphasis on the formation process for fraternal life is highly commendable (pp. 55-72). Thirdly, regarding the concept of 'equality,' the author opines that for a community to be truly evangelical, its members must strive for an equality

that enhances everyone's dignity. No person ought to feel like a second-class citizen in any community of consecrated persons (p. 81).

I highly recommend this book to all Institutes of Consecrated Life and Societies of Apostolic Life, to be used in formation houses as a handbook, and for those in on-going formation. In my opinion, this book is an essential read for all consecrated persons.

Daniel Chinwuba ONYEAYANA

Maurizio BEVILACQUA, *Fare strada insieme. La sinodalità nella vita consacrata*, Rogate, Roma 2024, 108 pp.

In un tempo in cui la Chiesa universale è profondamente immersa nel processo sinodale, il saggio di Maurizio Bevilacqua, *Fare strada insieme*, si pone come una bussola preziosa per la vita consacrata. L'opera non si limita a una sterile riflessione teorica o a una discussione accademica; al contrario, punta direttamente alla concretezza della vita (p. 10). Il testo cerca di declinare il concetto di *sinodalità* — termine oggi centrale nel magistero ecclesiale ma talvolta abusato o frainteso — all'interno della specifica identità e del vissuto quotidiano degli istituti di vita consacrata.

Il libro si articola in due parti complementari. La prima esamina il valore della sinodalità in generale, mentre la seconda ne approfondisce la declinazione all'interno della Chiesa, con un focus particolare sulla vita consacrata. L'autore argomenta con chiarezza che la sinodalità non è una "moda" recente, ma appartiene al DNA della vita consacrata. Attraverso il richiamo alle regole antiche e ai consigli evangelici, Bevilacqua mostra come il "camminare insieme" sia l'essenza stessa della vita comunitaria.

Fin dall'introduzione, l'autore si allinea strettamente con la visione di Papa Francesco, richiamando la triade fondamentale *comunione, missione e partecipazione* (p. 58) e definendo la sinodalità come un "camminare dei cristiani con Cristo e verso il Regno, insieme a tutta l'umanità" (p. 9). La sinodalità non viene presentata come un mero "additivo" o un modulo procedurale da applicare alle strutture esistenti, bensì come un modo di essere intrinseco alla Chiesa e alla vita consacrata (p. 19).

Uno degli apporti più originali e profondi del volume — che emer-

ge con forza in questa lettura arricchita — è il costante riferimento al pensiero di Romano Guardini e alla sua teoria delle “opposizioni polari”, un pilastro intellettuale ampiamente condiviso da Papa Francesco e dal suo concetto di *il concreto vivente* (pp. 10-11.99).

Bevilacqua mostra come la vita sia un flusso continuo tra poli opposti (p. 18). Tuttavia, l'opposizione non deve mai essere intesa come una separazione, una frattura o una contraddizione che porta alla morte della relazione (pp. 17-18.100). Riconoscere e abitare le tensioni bipolari (come la tensione tra laicità e ministerialità, o tra secolarità e consacrazione, p. 35) è precisamente ciò che ci conduce verso una superiore unità (p. 16). Sebbene il concetto di “noi” possa talvolta rischiare di escludere gli “altri” (p. 15), l'autore ci ricorda, con un accento bergogliano, che la vera universalità si ritrova proprio all'interno del particolare (p. 47) e che ciò che ci rende distinti è immensamente meno forte di ciò che ci unisce (p. 25).

Il volume affronta con realismo le dinamiche comunitarie. “Camminare insieme” significa andare dove la vita chiama, sapendo che la Pasqua dà senso e riscatta la croce a partire da se stessa (p. 30). In questo orizzonte, l'opera analizza gli strumenti pratici e le strutture di partecipazione (capitoli generali, consigli, assemblee) non come organi burocratici, ma come luoghi teologici di discernimento. Il capitolo generale, in particolare, assume una rilevanza fondamentale (p. 64).

La ricerca del consenso in una comunità sinodale avviene attraverso il metodo delle “conversazioni nello Spirito” (p. 61). Per giungere a un autentico consenso, Bevilacqua sottolinea tre nodi focali: *la partecipazione totale*, cioè tutti, senza esclusione, devono partecipare al processo (p. 62); *la comune obbedienza*, che non cerca di uniformare a un potere, ma di porsi insieme in comune obbedienza allo Spirito di Cristo (p. 62); *il superamento del legalismo*. L'autore avverte coraggiosamente che “la giurisprudenza militare” non è sufficiente per definire l'obbedienza cristiana e religiosa (p. 74). L'obbedienza è un cammino sinodale che esige un discernimento costante e sempre più “allargato” (pp. 72-74). Il libro sottolinea come la sinodalità richieda un'ascesi dell'ascolto, dove l'autorità non è esercitata come dominio, ma come servizio alla ricerca della volontà di Dio.

La sinodalità della vita consacrata è intrinsecamente legata alla missione. Bevilacqua ricorda che è la *missio Dei* a costituire la Chiesa: la missione appartiene a Dio (p. 67). Di conseguenza, poiché la missione è

Sua, tutti i membri del popolo di Dio vi partecipano (p. 68). Il soggetto non è il singolo istituto religioso in quanto tale, ma la missione; attorno ad essa il circolo della sinergia si amplia -può diventare ecumenica ed anche interreligiosa- e rifiuta definizioni rigide o univoche (p. 69). Questo spinge le comunità religiose a ripensare il proprio cammino sinodale in stretta connessione e dialogo con la Chiesa locale, ascoltando il popolo e conservando la capacità di dare un segno di alterità (p. 49)

Il testo non elude le grandi sfide antropologiche e sociali del nostro tempo, descritte anche attraverso la metafora di Papa Francesco del popolo di Dio come una “marea un po’ caotica che può trasformarsi in una vera esperienza di fraternità, in una carovana solidale, in un santo pellegrinaggio” (EG 87). Tra le tensioni polari che i consacrati, con tutti i cristiani, sono chiamati a vivere spicca quella tra *vicinanza* e *libertà*, tra *stabilità* e *itineranza*, tra *contemplazione* e *azione* (pp. 83-86), nonché il complesso rapporto terapeutico tra il credente e l’incredente che albergano contemporaneamente all’interno di ciascun uomo, un tema carissimo al Cardinale Carlo Maria Martini (pp. 39-40).

Un banco di prova cruciale per questa sinodalità vissuta è il dialogo e la relazione con i giovani (p. 88), spazio in cui la vita consacrata è chiamata a misurare l’elasticità del proprio linguaggio e l’autenticità della propria testimonianza. Il rapporto con il mondo, segnato dalla categoria spirituale della *xeniteia* (il sentirsi stranieri), ammette infatti molti gradi e sfumature tra laici e consacrati, senza che i tratti più caratteristici di ciascuna vocazione debbano essere intesi in modo esclusivo e chiuso (pp. 37-38).

In definitiva, *Fare strada insieme* è un invito coraggioso a non temere i conflitti e le polarità della vita comune. Riprendendo ancora una suggestione di Martini, emerge l’assoluta necessità di “imparare a vivere insieme” (p. 101). La vita consacrata è interpellata oggi a incarnare un’“ospitalità solidale” (p. 102), diventando una profezia per la Chiesa intera.

L’autore ci lascia con una certezza antropologica ed ecclesiologica fondamentale: l’unico cammino che ci porta davvero lontano è quello che facciamo insieme (p. 100). La sinodalità nella vita consacrata non è una questione di procedure, ma di profonda spiritualità: è l’arte di abitare la comunione, rendendola visibile, feconda e autenticamente evangelica.

Il testo è sobrio, profondo e intessuto di riferimenti al magistero di Papa Francesco. La struttura del libro favorisce una lettura meditativa,

rendendolo uno strumento utile non solo per i superiori e i formatori, ma per ogni consacrato che desideri rinnovare il senso della propria missione nel mondo contemporaneo.

Fare strada insieme è un invito coraggioso a non temere le tensioni del confronto e a riscoprire la bellezza del discernimento collettivo. Bevilacqua ci ricorda che la vita consacrata, se vissuta sinodalmente, diventa una profezia per la Chiesa intera: la prova vivente che la fraternità è possibile.

Xabier LARRAÑAGA, CMF

Marcella FARINA (cur.), *Madre. La relazione madre figlia/figlio in alcune Religioni del Libro sacro. Percorsi e prospettive*, LAS, Roma 2024, 167 pp.

Il volume raccoglie gli atti della 37° Giornata della Pontificia Facoltà di Scienze dell'Educazione Auxilium di Roma realizzata, in coincidenza con la Festa Internazionale della Donna, l'8 marzo 2024. All'inizio del volume (pp. 21-45), Marcella Farina ricorda proprio i percorsi tracciati dalle giornate di studio della Facoltà fin dall'origine di questa iniziativa nel 1987. Questo delinea come il contesto in cui si colloca la riflessione sulle relazioni materne/filiali in alcune religioni, sempre guardando alla realtà attuale. I contributi sul tema sono quattro e abbracciano in vario modo l'Ebraismo, il Cristianesimo e l'Islam.

Propone la prima riflessione (pp. 57-83) Elena Lea Bartolini De Angeli. Docente stabile di Giudaismo ed ermeneutica ebraica all'ISSR di Milano, è parte del direttivo della Sinagoga Levh Chadash (Cuore Nuovo) di Milano, la prima comunità ebraica riformata d'Italia, affiliata al *World Union for Progressive Judaism* (WUPJ). Nel suo contributo esplora la relazione materna-filiale nella tradizione ebraica, secondo cui la donna, in quanto custode della vita e prima educatrice, è la garante dell'appartenenza dei figli al popolo e della santità della famiglia.

La seconda riflessione (pp. 85-96) è offerta da Adriana Valerio, già docente di storia del Cristianesimo e della Chiesa presso l'Università degli Studi di Napoli "Federico II", nota ricercatrice nel campo della storia delle donne. La sua è una lettura dell'esperienza materna alla luce del

dato evangelico e di alcuni esempi tratti dalla storia cristiana, soprattutto nella sua espressione popolare.

Un ulteriore contributo (pp. 99-114) è proposto da Francesca Maria Corrao, docente ordinaria di cultura, letteratura e storia della lingua araba alla LUISS. Prende in esame il rapporto materno-filiale nell'Islam, guardando sia al dato tradizionale, in cui la madre è presentata come custode della vita, sia alla realtà attuale. Soprattutto nelle comunità musulmane in diaspora in paesi occidentali segnati dal secolarismo si sta avviando un dialogo fra donne portatrici di culture diverse.

L'ultima riflessione (pp. 117-166) è di Giulia Paola di Nicola, già docente di sociologia presso l'Università degli Studi di Teramo, che ha dedicato una parte importante della propria ricerca alla sociologia della famiglia nella prospettiva dell'antropologia personalistica. Qui riflette sul particolare legame della religione con la generatività e riconosce nella maternità un segno particolare del divino: nella mamma il volto di Dio.

La giornata di studio e questo volume che ne raccoglie gli atti mostrano per questo tema specifico che, quando si riflette sulle diverse tradizioni religiose con un atteggiamento libero da rigidità preconcepite, è possibile «incontrarsi nell'enorme spazio dei valori spirituali, umani e sociali comuni» (*Documento di Abu Dhabi*).

Maurizio BEVILACQUA, CMF

Manuel VALENZISI, *Matrimonio e celibato. Per una teologia nuziale del cristiano*, Cantagalli – EU Presso FTL, Lugano 2024, (Prefazione di Mario Imperatori e Postfazione di Paolo Martinelli) pp. 349 pp.

Il saggio elaborato da Manuel Valenzisi, appartenente all'Ordine dei Frati Minori, pone bene in evidenza, nel titolo, con il binomio *matrimonio e celibato*, la sua proposta finalizzata a ripensare criticamente e classificare diversamente la tradizionale concezione degli stati di vita (chierici, laici e religiosi), che, sotto il duplice profilo canonistico e teologico/ecclesologico, ha rappresentato, e, per certi versi, continua ancora a rappresentare, almeno in una parte del linguaggio comune, il criterio di riferimento per dare un'identità specifica e stabile alle diverse forme di vita cristiana.

Se questo è l'assunto che sintetizza il nucleo sostanziale della trattazione messa a tema con un dettato accurato e qualificato, non se ne può cogliere adeguatamente il rigore metodologico e la pertinenza argomentativa se non si tiene conto dell'impostazione ermeneutica prospettata dal sottotitolo: *Per una teologia nuziale del cristiano*. È questa la chiave di lettura che conduce ad avere un altro «sguardo», uno sguardo «integrale», sul mistero dell'essere umano, uomo e donna, e, segnatamente, su matrimonio e celibato quali due modi di vivere l'unico mistero di Cristo, nella certezza che è la cristologia ad illuminare e a determinare in via assoluta il discorso sull'antropologia. Qual è questo «sguardo integrale»? È il mistero nuziale dell'eterna alleanza d'amore di Dio con l'umanità realizzata definitivamente, e in prospettiva escatologica, da Gesù Cristo, il Verbo Incarnato, Crocifisso e Risorto, grazie al suo eterno legame d'amore che, a cominciare dalla maternità divina di Maria, si espande continuamente nella Chiesa e attraverso la Chiesa, a vantaggio di tutta l'umanità, per l'azione fecondatrice dello Spirito Santo.

Le traiettorie metodologiche ed argomentative che ho appena sintetizzano richiamano all'attenzione dei lettori le molteplici sfaccettature di una ricerca condotta con acume critico all'interno di un percorso storico/teologico molto complesso, inerente la nascita e le diverse fasi di sviluppo di quella che potremmo definire la «classificazione» o «individuazione» delle forme esistenziali e delle modalità attuative caratterizzanti l'essere del cristiano, confluite poi, come ho accennato in apertura, nel lessico degli «stati di vita». Nella trama dell'esposizione l'autore fa riferimento, in diverse occasioni, proprio alla difficoltà di doversi districare tra i molti lemmi usati nel corso della storia fino ad oggi: «vocazioni, ministeri, carismi, forme di vita, forme dell'esperienza e della vita cristiana, modi di realizzare la vocazione, condizione e situazione di vita» (p. 19). Le difficoltà sono dovute, ovviamente, alle divergenze di opinione, talvolta notevoli, esistenti tra gli studiosi, di cui l'autore rende conto in modo ordinato e consequenziale.

La ricerca, le conseguenti considerazioni e puntualizzazioni critiche, e la successiva proposta alternativa evidenziata dal titolo e dal sottotitolo del saggio, sono supportate da una bibliografia assai vasta che, per la sua caratura interdisciplinare, garantisce la serietà, la passione e l'acribia con cui Valenzisi ha inteso, e saputo, dimostrare la fondatezza

della propria argomentazione che, come si legge per esempio a p. 91, è basata anche su quanto già aveva scritto Hans Urs von Balthasar nel saggio *Gli stati di vita del cristiano*. La disamina e la discussione delle molteplici letture riguardanti le forme di vita cristiana sono condotte anche alla luce dei più importanti documenti del magistero pontificio, con particolare riferimento ai secoli XX e XXI. Notevole è la presenza di Giovanni Paolo II e di Joseph Ratzinger/Benedetto XVI. La Bibliografia, suddivisa per argomenti, abbraccia ben 46 pagine (da p. 293 a p. 339); inoltre, nei quattro capitoli che compongono l'articolazione tematica del saggio, Valenzisi ha corredato i propri ragionamenti con un numero considerevole di note, la cui consistenza attesta un'apprezzabile conoscenza e padronanza della letteratura specializzata, unitamente all'intenzione di mettersi in dialogo con molti studiosi.

Analizzando direttamente l'itinerario argomentativo, il primo capitolo (pp. 19-90) ha il merito di ricostruire l'*excursus* storico, giuridico e teologico che, a partire dai primi tre secoli in cui si delinea la distinzione tra il clero e il resto del popolo di Dio, e toccando tappe significative con i maestri medievali, Martin Lutero, il concilio di Trento fino ad arrivare al Concilio Vaticano II e oltre, ha portato alla stratificazione canonistica degli stati di vita (bipartizione: chierici e laici; tripartizione: chierici, laici e religiosi). Logicamente, il Concilio Vaticano II, e il dibattito canonistico post-conciliare, hanno posto in evidenza la necessità di un ripensamento ecclesiologico degli stati di vita, sulla base, tra l'altro, dell'ecclesiologia di comunione, che ha portato ad accentuare l'uguaglianza nella dignità e nell'agire tra tutti i fedeli, uguaglianza che deve avere il primato rispetto alla differenza. Ma, preso atto, sulla base anche degli studi del canonista Hervada, che i concetti di *status* e di *societas inaequalis* non sono teologici ma socio/giuridici, Valenzisi conclude che non è il caso di continuare a mantenere una terminologia carica di fraintendimenti, anche perché la teologia non può «fondare la riflessione sul mistero a partire da ciò che il diritto canonico prova a descrivere dello stesso mistero». A dire il vero, dovrebbe avvenire il contrario (p. 89).

Prende corpo, allora, la prospettiva di ricerca che l'autore intende sviluppare: quale terminologia, quali categorie e criteri distintivi usare per il rinnovamento della teologia degli stati di vita? Entriamo così nel merito del secondo capitolo (pp. 91-153). Valenzisi non intende affatto

proporre una soluzione al ribasso, cercando semplicemente un linguaggio alternativo, o, addirittura, eliminando le differenze che dicono, invece, la ricchezza delle esperienze e delle scelte di vita che qualifica, nella forza dello Spirito Santo, la comune vocazione battesimale. Inoltre, è impossibile eliminare la tensione tra il principio di uguaglianza e quello di differenza: presupposto, questo, assolutamente condivisibile. La soluzione alternativa e innovativa si fa strada, quindi, a partire da una considerazione preliminare: se le due caratteristiche richieste dal concetto di «stato di vita» sono «una decisione libera e l'obbligo di permanervi» (idea ripresa da Martinelli, p. 92), è fallace incasellare ogni situazione particolare in uno dei tre stati di vita canonici (idea ripresa da Sequeri, p. 93), altrimenti non pochi fedeli si troverebbero in una situazione di esclusione o di marginalizzazione.

D'altronde, che l'impostazione tradizionale secondo i tre stati di vita non sia più in grado di contenere tutta la novità dirompente che fluisce dall'ecclesiologia di comunione, lo stanno ad attestare alcune vicende emblematiche del dibattito postconciliare, che l'hanno messa radicalmente in questione. La teologia del laicato, innanzitutto, che per molti è arrivata ormai al capolinea, senza aver apportato esiti decisivi per quanto riguarda l'identità e la missione dei laici nella Chiesa. Vengono poi gli istituti secolari e le nuove forme di vita consacrata emergenti anche in vari movimenti a carattere plurivocazionale, che non sono facilmente classificabili tra i laici o i religiosi. In terzo luogo, c'è la delicata questione della vita consacrata considerata come uno stato di perfezione superiore alle altre vocazioni cristiane, questione che suscita non poche obiezioni, anche perché, per esempio, è difficile sostenere un'oggettiva superiorità della verginità sul matrimonio, vista l'universalità della vocazione alla santità. Infine, come classificare la situazione dei single? Valenzisi fa notare che «la mancanza di definitività ed irrevocabilità non permette di considerare "stato" ciò che stabile non è. Ma una domanda si pone: perché queste persone sentono forte l'esigenza di essere riconosciute in una qualche forma all'interno della Chiesa?» (p. 127).

Lo spettro delle situazioni che inducono a coniare un nuovo vocabolario identificativo è davvero ampio e richiede un ripensamento profondo in chiave ecclesiologica. Il passo successivo compiuto dall'autore è quello di prendere in esame le soluzioni lessicali alternative all'espressione «stati

di vita». Vocazioni è un termine molto usato, ma non ogni vissuto umano può essere identificato come una chiamata da parte di Dio; inoltre, «tutti gli stati di vita possono essere detti vocazioni, ma non tutte le vocazioni sono stati di vita» (p. 132). Si ricorre anche ad altri registri esplicativi: quello esistenziale invita a tener conto delle varie fasi della vita, e, quindi, della tensione tra l'identità della persona e i mutamenti che possono avvenire nel suo vissuto; quello estetico privilegia le forme di vita cristiana; quello fenomenologico, proposto da Giovanni Paolo II, è incentrato sulle due situazioni fondamentali: il matrimonio e la verginità/celibato. Quest'ultima indicazione è quella che Valenzisi ha assunto. In particolare, a suo parere, si deve riconoscere un solo e unico *status*, quello del battezzato, fondamento delle «forme di vita cristiana» riassunte nelle «due vocazioni paradigmatiche», in quanto attestano i due modi specifici di vivere l'amore: uno mediato dalla presenza del coniuge e dei figli; l'altro non legato ad una relazione esclusiva. A questo punto, Valenzisi fa un passo avanti e precisa la propria posizione in questi termini: «Vivere la vita in Cristo legandosi in modo unico e irrevocabile a una creatura nel matrimonio oppure a Cristo come a un vero Sposo, riteniamo sia la scelta che determina la distinzione esistenziale tra le forme di vita cristiana. Non consideriamo il ministero ordinato e la vita consacrata come le due vocazioni paradigmatiche del battezzato, ma esclusivamente il matrimonio e il celibato perché la professione dei consigli evangelici comporta il celibato, ma il celibato a motivo del regno riguarda molti altri battezzati, la cui condizione canonica non è considerata vita consacrata; mentre il ministero ordinato, elemento costitutivo della struttura organica della Chiesa, è esistenzialmente posizionato sempre e solo in una delle due vocazioni paradigmatiche» (pp. 136-137).

L'ultimo tratto argomentativo del secondo capitolo riguarda la complementarietà tra le varie forme di vita o vocazioni (l'autore ricorre talvolta a questo doppio vocabolario), richiesta dal dato oggettivo che la Chiesa è una comunione organica nello Spirito Santo. Il criterio nodale è chiaro: il matrimonio e la verginità/il celibato esprimono e vivono l'unico mistero dell'alleanza di Dio con il suo popolo (tesi desunta dal magistero di Giovanni Paolo II). Ma lo sono solo se, in quanto forme di vita cristiana, vengono compresi alla luce e nel contesto dell'unico mistero di Gesù Cristo. La lettura cristocentrica diventa a questo punto determinante, e

Valenzisi si è rifatto, tra gli altri, a Giovanni Moioli, tramite una lunga citazione dove si legge che «le dimensioni di Cristo passano – per così dire – nelle dimensioni della Chiesa, e come tali connotano totalmente tutte le vocazioni ecclesiali, per quanto in modo diverso» (p. 146).

La lettura cristocentrica viene specificata con il ricorso alla metafora sponsale/nuziale con cui la tradizione cristiana ha pensato il rapporto d'amore tra il Signore Gesù e la Chiesa, e, a partire dal carattere comunitario della metafora, ha pensato, in chiave analogica, il rapporto d'amore tra il Signore Gesù e ogni singolo battezzato. Ma la metafora sponsale/nuziale (nel capitolo quarto l'autore spiegherà la propria scelta in favore dell'aggettivo nuziale), deve essere integrata, giustamente, con il carisma della verginità, aperto alla fecondità; la Chiesa è la sposa vergine del Signore Gesù, in quanto l'unione a Lui comporta l'appartenenza totale ed esclusiva. In chiusura del capitolo, troviamo la giustificazione della scelta fatta a favore del termine celibato, rispetto a verginità. «Verginità e sponsalità sono caratteristiche di ogni battezzato, indipendentemente dalla forma di vita da lui vissuta, per questo preferiamo chiamare matrimonio cristiano e celibato le due vocazioni paradigmatiche» (pp. 150-151), fermo restando che per tutti i battezzati l'amore, ad imitazione di Gesù, è sempre sponsale e verginale e che le due vocazioni sono in relazione di reciprocità, in quanto l'una non si comprende senza l'altra.

Messa a punto la prima parte della ricerca caratterizzata da un taglio storico/descrittivo, richiesto quando si vuole ricostruire uno *status quaestionis*, Valenzisi passa senza soluzione di continuità alla seconda parte, marcatamente teologica, dal taglio catalogico/anagogico, suggerito da Bonaventura da Bagnoregio in questi termini: cominciare dalla certezza della fede, proseguire con la chiarezza della ragione per giungere alla dolcezza della contemplazione (pp. 159-160). Con questa impostazione, la ricerca si concretizza in un primo tempo nel terzo capitolo (pp. 155-210), dove l'autore illustra il legame tra il mistero di Cristo, il Figlio Sposo, e le due vocazioni paradigmatiche e, contestualmente, la reciprocità tra queste ultime. Il capitolo è decisivo per comprendere il fondamento dottrinale della posizione ermeneutica assunta da Valenzisi, soprattutto per un fattore interpretativo assolutamente originale, frutto non solo di una intuizione suggerita da Giovanni Paolo II, ma anche del confronto con altri teologi: il ricorso al paradigma del rapporto

sponsale tra Maria e Giuseppe quale modello perfetto, pur restando un *unicum* irripetibile, dell'osmosi tra matrimonio e verginità. Tale ricorso è ben fondato sulla Sacra Scrittura, e, segnatamente, sul dato che nella storia della salvezza, il matrimonio e il celibato, a partire dalla vita dei profeti e del popolo di Israele, sono stati i modi espressivi dell'unica alleanza di Dio con il suo popolo, culminata nell'evento Gesù Cristo..

Che il capitolo sia decisivo per comprendere il fondamento dottrinale della posizione elaborata dall'autore lo si desume dal fatto che tale posizione è inquadrata e spiegata all'interno e alla luce della teologia del Cristo totale, e, quindi, del rapporto tra Cristo e Maria/Chiesa, dove, tra l'altro, l'autore ritiene «imprescindibile il riferimento alla Vergine sposa di Giuseppe nel mistero del Cristo totale» (pp. 165-166). I dati della Rivelazione che rendono evidente la pertinenza del rapporto Cristo – Maria/Chiesa, e, quindi, la presenza dell'uomo e della donna, la loro differenza sessuale e la loro relazione nel Cristo totale, sono riconducibili alla creazione dell'essere umano a immagine secondo la somiglianza di Dio, nella sua duplicità maschile e femminile, che ha il suo solido fondamento nella comunione trinitaria.

Il passaggio dal Cristo totale, luogo teologico nel quale contemplare la nostra differenza sessuale, al matrimonio verginale di Maria e Giuseppe, è giustificato in base a Ef 5,32, che delinea il rapporto simmetrico tra l'unione dell'uomo con la donna e di Cristo con la Chiesa. L'assunto fondamentale che Valenzisi esplicita è il seguente: «esiste nella storia un vero matrimonio nel quale è possibile contemplare la similitudine dell'unione sponsale e verginale di Cristo-Chiesa in modo speciale: il matrimonio di Maria e Giuseppe» (p. 176). Ci tiene a chiarire e a ribadire che matrimonio e celibato vivono ciascuno, seppur in modi diversi, la pienezza dell'unico mistero del Cristo totale, e la relazione sponsale e verginale di Maria e Giuseppe è simbolo, ma in quanto *unicum* irripetibile e non riproducibile, del rapporto della Chiesa vergine e sposa unita al suo Sposo.

La spiegazione dell'*unicum* che riguarda Maria e Giuseppe è preceduta da un'accurata disamina sul matrimonio e sul celibato israelitici nelle loro componenti storiche, giuridiche e pratiche, tenuto conto che per il matrimonio erano previsti due tempi: prima il contratto di nozze e poi la festa di nozze che terminava con l'inizio della convivenza. Nel caso di Maria e Giuseppe, l'*unicum* del loro legame nuziale viene com-

piuto dallo Spirito Santo, il quale, mediante un atto creatore, «genera in modo verginale nel grembo di Maria il Figlio di Dio» (p. 196). A partire da questa rilettura pneumatologica, Valenzisi estende l'orizzonte della riflessione affermando, alla stregua di un principio ermeneutico, che l'unico stato di vita del battesimo è dotato essenzialmente della verginità sponsale, vissuta in modo diverso nel matrimonio e nel celibato. Nel primo caso, nell'unione di vita con il coniuge; nel secondo caso, nell'assenza di un coniuge, quale prodromo del compimento escatologico atteso da tutta la Chiesa. Ma, nel caso del celibato – Valenzisi sottolinea e precisa – l'assenza del coniuge non va considerata come l'esclusione della polarità uomo/donna. L'interazione uomo/donna nel vissuto del celibe è non solo auspicabile, ma necessaria, purché non assuma forme esclusive. Gli approfondimenti sulla coppia di Nazaret sono molto interessanti; in questa sede è sufficiente ricordare che la relazione sponsale/verginale tra Maria e Giuseppe resta comunque un paradigma e una promessa di quella trasfigurazione dei nostri corpi che avverrà nel giorno della Parusia del Signore Gesù, per la potenza dello Spirito Santo.

Entro questo ampio orizzonte di senso, resta accertato che è il mistero nuziale a costituire la chiave per comprendere le due vocazioni paradigmatiche nell'interazione tra la loro uguaglianza e la loro differenza. Di conseguenza, Valenzisi porta a termine la propria proposta teologica nel quarto capitolo (pp. 211-274), dove continua a campeggiare il simbolo della relazione tra Maria e Giuseppe. Qui spiega per quale ragione l'aggettivo nuziale è da preferirsi all'aggettivo sponsale: nuziale dice e garantisce la fecondità di cui il mistero è gravido (p. 214). Il percorso argomentativo si dispiega poi attorno ad alcuni temi nodali, che hanno molto da dire sulla tesi che il riferimento primario del matrimonio e del celibato è alla Chiesa, nella sua identità carismatica di Sposa Vergine dell'unico Sposo, il Signore Gesù. I temi nodali sono declinati con tutta una serie di puntuali applicazioni al vissuto spirituale che caratterizza le due vocazioni paradigmatiche della vita cristiana, radicate nell'unico stato di vita che è il battesimo (Valenzisi ribadisce più volte questa tesi fondamentale in tanti luoghi del libro). I temi nodali sono sostanzialmente i seguenti: l'indole escatologica del matrimonio e del celibato; la fecondità quale azione specifica dello Spirito Santo, da comprendere alla luce del mistero trinitario e secondo l'attuazione rivelata da Gesù nella sua dedizione oblativa al

Padre per la nostra salvezza; la forma eucaristica dell'esistenza cristiana. Quest'ultimo tema è particolarmente incisivo, e non poteva certo mancare, in quanto è il mistero eucaristico, quale «convito nuziale» dell'amore con cui Gesù ha amato e ama la Chiesa (citazione della colletta del Giovedì Santo), a rendere sacramentalmente reale la fecondità del matrimonio e del celibato nella loro insopprimibile tensione escatologica.

Nella Conclusione Generale (pp. 275-285) troviamo delineate tre ulteriori prospettive di ricerca: la paradigmaticità del matrimonio e del celibato anche per i non battezzati, aperta sull'orizzonte del dialogo interreligioso e interculturale; il mistero nuziale come metafora di un principio dogmatico; una provocazione alla/della vita consacrata "canonicamente intesa".

Chiudo la recensione con alcune sottolineature.

1. Il saggio pubblicato da Manuel Valenzisi ha il pregio di essere uno studio rigoroso, innovativo, coraggioso e stimolante. La tesi fondamentale può essere riassunta come segue: posta «la "gerarchia vocazionale" dell'appartenenza a Cristo» (p. 138), l'autore ripensa radicalmente le forme di vita cristiana, fondate sull'unico stato di vita che è il battesimo, prospettando il matrimonio e il celibato come le due vocazioni paradigmatiche, da intendersi in una relazione di reciprocità, «sulle quali nascono percorsi diversi di vita cristiana, una ricchezza che rischia di essere oscurata dallo schematismo chierici/laici e religiosi che non ha aiutato lo sviluppo della fondamentale nozione di sacerdozio comune» (p. 282). Inoltre, l'aver optato per il termine celibato (invece che per il termine verginità), è dovuto al fatto che tale termine si addice di più alla forma di vita scelta e vissuta da uomini e donne, secondo molteplici modalità, che si ritrovano sia nelle situazioni dei single (un fenomeno in crescita), sia nel variegato e travagliato mondo della vita consacrata.

2. Per la validità dell'argomento trattato, per il suo orizzonte ermeneutico in chiave di teologia/cristologia nuziale, per le sue ricadute specialmente negli ambiti dogmatici dell'antropologia teologica, dell'ecclesiologia, della sacramentaria, della teologia della vita consacrata, e della pastorale, il saggio merita di essere fatto oggetto di dialogo e di confronto critico tra i teologi, e non solo. Infatti, sono molti i motivi per cui dovrebbe essere preso in considerazione anche dai pastori e dai catechisti.

3. Per quanto riguarda le prospettive di ricerca segnalate nella Con-

clusione Generale, faccio presente quanto segue. La paradigmaticità del matrimonio e del celibato anche per i non battezzati si apre su prospettive di dialogo interreligioso e interculturale a mio parere troppo vaste, e non facilmente percorribili, anche per le notevoli differenze e distanze culturali e valoriali. Sul mistero nuziale come metafora di un principio dogmatico, data la caratura veritativa della metafora, credo che vari autori contemporanei, compreso il sottoscritto, abbiamo già risolto l'istanza in modo positivo e criticamente fondato. Certamente, il libro di Valenzisi è un ulteriore contributo confermativo. Infine, mi sembra assai condivisibile l'auspicio finale che suggella l'intera trattazione (sono le ultime parole della Conclusione Generale): vengano messe in campo altre ricerche «a partire dal fondamento della uguaglianza battesimale dei fedeli cristiani, circa il modo carismatico di vivere le vocazioni paradigmatiche nel sacerdozio comune e nel sacerdozio ministeriale» (p. 285).

Vincenzo BATTAGLIA



© 2026 by Edizioni Camelia

Progetto editoriale Camelia APS

Sede legale: Via Niro, 4 – 71010 San Paolo di Civitate (FG)

Sede operativa: Via dei Casali Santovetti, 47 – 00165 Roma

info@edizionicamelia.it – www.edizionicamelia.it