

Il messaggio di questo ricco volume attraversa antichità e modernità, i Padri della Chiesa e i filosofi, pensiero cattolico e protestante, arte e umanesimo, nell'intenzione di raccogliere quegli elementi di identità cristiana dell'Europa, che solo nel loro insieme ne danno una testimonianza convincente e critica. Se si acquisisce una consapevolezza su «come il pensiero cristiano, nella sua continuità di fondo, sia stato trasmesso al mondo moderno, anche dal luteranesimo, nonostante esso presenti un volto e una concezione di Chiesa che indubbiamente non coincide con la comprensione che ha di sé la chiesa cattolica» (p. 118), si raggiunge una panoramica più complessa e profonda del significato dell'identità cristiana dell'Europa rispetto alle riduzioni sovente dogmatiche e astratte. In questo modo, l'A. dà una prospettiva diversa e alternativa, fuori dal coro, sull'identità europea, che, non dogmatizzandola, né la impoverisce, né la decostruisce, ma l'approfondisce, illustrandola nella sua ricchezza e profondità e dandole una testimonianza piena, critica e credibile.

*Markus Krienke*

S. DAMASIO MACHADO, *L'“Altissimo” e il “Santissimo”. Studio semantico simbolico di due termini chiave degli “Scritti” di san Francesco d'Assisi*, (Bibliotheca seraphico-capuccina, 107), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2019, p. 384

Il voluminoso e ben articolato lavoro di Sidney Damasio Machado, ora pubblicato dall'Istituto Storico dei Cappuccini è, con lo stesso titolo, la dissertazione dottorale presentata in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana nel 2017. Fin dalle prime dichiarazioni dell'A. si evince che il suo lavoro, relativo ai due termini “Altissimo”/“Santissimo” presenti negli *Scritti* di Francesco d'Assisi, vuole essere uno studio semantico-simbolico secondo i dettami messi a punto da Charles André Bernard (1923-2001) con la sua elaborazione di “teologia simbolica”. Una fedele, diremo pedissequa, obbedienza alle metodiche di questo autore gesuita, guida la ricerca presentata come una novità: «essendo convinto dell'adeguatezza e del carattere imprescindibile della lettura simbolica, ero ugualmente consapevole della novità, almeno relativa, di quest'approccio e della necessità di procedere con rigore appoggiandomi sugli autori più qualificati». (p. 24). In verità, già nella documentata presentazione (pp. 5-13), a firma di Leonhard Lehmann, si può leggere: «Nel libro di Sidney D. Machado, concentrato su due termini chiave degli *Scritti* di Francesco [...], possiamo constatare una nuova svolta verso una lettura simbolica del profilo spirituale di Francesco, arricchita dalle acquisizioni della teologia spirituale e

mistica di Charles André Bernard» (p. 13). Così non solo si vuole indicare la novità dello studio ma questo, palesemente, viene presentato quale esito ultimo di una nuova fase degli studi di carattere teologico-spirituale intorno alla figura di Francesco d'Assisi.

Infatti, nel corso del volume, l'A. rende omaggio alle sue fonti e le richiama puntualmente allo scopo di marcare un'interpretazione coerente e credibile a quelle fonti perché in grado, a suo dire, di assicurargli un doppio, collegato, obiettivo. Da una parte si riassumono i guadagni della teologia simbolica di Bernard (e si citano gli autori che hanno influito sull'opera di quest'ultimo) capace, una volta reintegrata la teologia simbolica nella teologia, di svelare l'esperienza interiore del cristiano; dall'altra parte si riportano, in sintesi, alcuni orientamenti attinenti al campo degli studi di spiritualità francescana, soprattutto all'opera di Eloi Leclerc (1921-2016) (e si citano gli autori che più di altri hanno praticato una lettura spirituale degli *Scritti* di Francesco), per significare le più profonde risonanze spirituali dell'esperienza di Francesco d'Assisi. I temi, dati in particolare dai due termini/nomi oggetto della ricerca, e il metodo usato proprio in quanto approccio simbolico, consentono «l'accesso a quel livello vitale della persona, dal quale sgorga il linguaggio stesso e il cui contenuto affettivo, quanto più è intenso tanto più riesce a trovare espressione soltanto nella modalità simbolica; un livello che, come appare evidente, rimane altrimenti irrimediabilmente chiuso e inattingibile» (p. 24). Lo studio intorno ai due termini/nomi "Altissimo"/"Santissimo" è condotto, dunque, quale chiave di lettura per giungere a cogliere la vita spirituale di Francesco, segnalandosi come un ulteriore, decisivo tentativo di marcare la differenza tra il linguaggio concettuale della teologia e il linguaggio simbolico. Se il linguaggio concettuale agisce in base ad una predilezione per l'universale oggettivo, secondo metodiche deduttive, si dovrà mettere in luce – sempre secondo l'A. – il vissuto spirituale, e/o l'adesione vitale, in quanto, questi elementi soggettivi sono, poi, in grado di trasmettere ciò che – qui si tratta del caso di Francesco d'Assisi – viene sperimentato. Così il linguaggio simbolico diviene conoscenza teologica capace di ritenere e comunicare quanto vissuto nel profondo, non riguardo al contenuto della fede, piuttosto in quanto si riferisce alle esperienze particolari dello stesso Dio della Rivelazione cristiana. Citando ancora il suo maestro Bernard, l'A. precisa: «La conoscenza spirituale non aggiunge niente al contenuto del Mistero di fede, ma si costituisce come un modo vitale di attingere, quindi raggiungere e "realizzare" il mondo spirituale che tocca intimamente la coscienza affettiva. La vita spirituale è una vita con tutto il dinamismo che questa categoria implica e l'attività simbolizzante appare [...] molto più vicina all'esperienza immediata dell'essere-al-mondo» (p. 31). Con queste premesse, da cui prendono il via più in generale le metodi-

che della teologia simbolica, l'A. si applica all'esame dei due termini ricordati entro gli *Scritti* di Francesco d'Assisi.

Dopo una breve introduzione (pp. 21-28), nella quale si ratifica il convincimento che le parole di Francesco d'Assisi sono un'espressione forte della trascendenza di Dio col conseguente rammarico che, come tali, esse non siano mai state lette, l'A. precisa l'uso del linguaggio simbolico in teologia segnalando, appunto, come una riscoperta della modernità, secondo la lezione dei due autori citati: C. A. Bernard, in particolare, ed E. Leclerc.

Il primo capitolo (pp. 29-76) si sofferma nel chiarire le idee fondamentali che possono permettere la comprensione dell'analisi semantica del linguaggio di Francesco. Insomma, si persegue lo scopo ultimo dell'analisi simbolica che è quello – attraverso le citazioni all'interno degli *Scritti* nei quali compaiono i lemmi “Altissimo” e “Santissimo” – di provare a penetrare la modalità unica e personale di cui Francesco si serve per esprimere la sua piena relazione col mistero di Dio. E ciò, naturalmente, viene fatto – lo si ripete – allo scopo di cogliere aspetti propri e originali della dinamica esperienziale di Francesco d'Assisi. Passati in rassegna «gli elementi che caratterizzano la modalità mistica del linguaggio che traduce l'esperienza degli spirituali» (p.73), sia a livello di esperienza che di comunicazione del vissuto, si può dare seguito all'analisi simbolica dei due nomi oggetto del volume e alla p. 74, finalmente, siamo informati che, seguendo l'edizione critica degli *Scritti*, curata da C. Paolazzi nel 2009, le occorrenze dei due superlativi “Altissimo/Santissimo”, sono di 31 volte per il primo, e di 55 volte per il secondo (vedi specchietto riassuntivo a p. 75 col quale si accetta di seguire l'ordine dei vari *opuscoli* di Francesco così come il Paolazzi li ha fissati nella sua apprezzata edizione).

Il secondo capitolo (pp. 77-132) prende in esame con quale significato le due occorrenze si riferiscono alla prima persona della Santissima Trinità, il Padre e, in particolare, si nota l'accostamento dei due epiteti tra loro.

Il terzo capitolo (pp. 133-156), procede allo stesso modo rilevando come i due nomi si riferiscono al Figlio, seconda persona della Santissima Trinità, nostro Signore Gesù Cristo, Figlio dell'Altissimo.

Nel quarto capitolo (pp. 157-194) si mette a punto come i due superlativi, nella loro natura di attributi inseparabili del Padre e del Figlio, individuino, nel caso di “Santissimo”, i testi nei quali Francesco lo riferisce al sacramento del corpo e sangue del Signore.

Nel quinto capitolo (pp. 195-253) si dà seguito alla domanda programmatica del volume e già insita al suo inizio: «perché Francesco mostra una tale predilezione per i Nomi *altissimo* e *santissimo*?» (p. 195). La risposta percorre tutto il quinto capitolo e si condensa ulteriormente nella Conclusione (pp. 255-258), ove si esplicita l'azione permessa dalla teologia simbolica che interpreta

in grado sommo le intenzioni e la missione propria di Francesco di Assisi. Questi è colto nel suo vissuto più intimo e profondo quando vuole trasmettere a tutti la possibilità di far entrare l'altezza divina nel più remoto luogo intimo (il cuore) dell'uomo. Questo diviene "progetto" di vita spirituale per lo stesso Francesco ed è «fondato sul modo di essere e rivelarsi di Dio all'umanità». (p. 252). Insomma, nella vita di Francesco si realizza tutto ciò che si definisce al massimo grado il mistico cristiano e che in modo esemplare si è compiuto nella Vergine Maria.

Un'appendice (pp. 259-332), ben voluminosa, raccoglie ciò che l'A, aveva esaminato in precedenza quale prerequisito al suo lavoro: tutto il lavoro storico-critico intorno agli *Scritti*, raccolto in una sintesi e ritenuto non sufficiente al poter "sentire con Francesco", poiché qui si è trattato piuttosto di «cogliere immagini e movimenti interiori che sono alla fonte delle sue parole» in modo da «incontrarlo vivo, qui, oggi, davanti a noi, ed è questo che fa la differenza». (p. 258). La bibliografia e accurati indici dei nomi, tematico e degli *Scritti* di Francesco (pp. 333-377) chiudono il volume.

Nel complesso il modo compito e ordinato della materia trattata si avvale di una scrittura chiara, capace di dominare una produzione bibliografica di notevoli dimensioni. Nello specifico, pur ritenendoci in accordo con molti risultati raggiunti dal lavoro dell'A. – risultati per lo più già condivisi nella vasta produzione francescanistica contemporanea –, colpisce una serie di considerazioni, di prese di posizione, che vanno, almeno in parte, esplicitate, soprattutto in relazione alle metodiche messe in atto seguendo le implicanze derivate dalla teologia simbolica di C. A. Bernard. Sostanzialmente le varie perplessità si raggruppano tutte intorno alla pretesa che una teologia spirituale, così concepita, possa raggiungere un'intimità spirituale, poterla fruire in una comunicazione e, infine, mutuarla in un progetto spirituale proprio. Nel caso qui presentato, quello di Francesco d'Assisi e relativo a due soli lemmi entro i suoi *Scritti*, si conclude che il suo linguaggio simbolico veicola un assetto di vita spirituale dal piano elaboratissimo. In questo processo, mentre si nota un certo discredito per la produzione storico-critica – in quanto non capace di cogliere ciò che invece l'analisi presente raggiunge –, si passa, nello stesso tempo, ad evidenziare la corrispondenza che la stessa analisi simbolica condivide, nei risultati, con gli studi più accreditati intorno alla figura del santo di Assisi. In verità, nel presente caso, questi ultimi restano limitrofi, secondari, tanto da non essere usati (o perlomeno, e non si capisce il senso, si riportano in una appendice a mo' di sunto) e, corre l'obbligo di far notare che gli studi di più marcata natura teologica intorno agli *Scritti* di Francesco non sempre condividono l'approccio simbolico. Quest'ultimo poi, pur nelle sue valide suggestioni, non spiega sempre e univocamente, per modi, per frequenza, per data-

zione e cultura, la coincidenza di archetipi nell'atto di un'esperienza interiore. Cresce così la probabilità di considerare non troppo adeguata la possibilità di un'analisi semantica di tipo simbolico portata sui documenti spirituali. D'altro canto basterebbe isolare negli *Scritti* di Francesco alcuni lemmi da lui dedicati all'intimità inviolabile e alla necessaria discrezionalità da usare circa i doni di Dio con il conseguente comando di non rivelare ad altri il proprio intimo, per giungere a risultati diametralmente opposti allo stesso tipo di analisi simbolica. Soffermandoci ancora sull'interpretazione della figura di Francesco – e si badi bene che non si intendono negare alcuni tra i risultati segnalati dall'A. –, si corre il concreto rischio di tentare di conoscere la sua "anima", cioè l'ambito più intimo delle motivazioni e delle intenzioni, ricavandone una personalità rilevata a partire dai soli impulsi inconsci. Il rischio si accentua se nella lettura interpretativa di Francesco si dà rilievo alla condizione archetipa dei simboli tramite i quali egli non solo esprime la propria interiorità, ma va a coinvolgere l'assetto esperienziale fraterno di un movimento che da subito, sappiamo, agirà in base a complesse e articolate motivazioni non riferibili a immagini sorgenti dall'interiorità del suo fondatore. È inaccettabile che la fede cristiana, anche nelle sue esperienze più intime, possa essere considerata in modo eminente come esternalizzazione dell'incoscio collettivo. Per gli aspetti propri di lettura storico-critica e letterario-spirituali sarebbe bastato che l'A. si fosse lasciato istruire da due (solo per citare qualche esempio probante) illustri studiosi degli *Scritti* di Francesco (Giovanni Pozzi, *San Francesco "di seconda mano"*, in *Verba Domini mei*, a c. di A. Cacciotti, Roma 2003 e Carlo Paolazzi, *Studi sugli "Scritti" di Frate Francesco*, Grottaferrata 2006) per riconoscere a pieno la centralità e il valore da ascrivere agli *Scritti* dell'Assisiense, a partire dal famoso intervento di Paul Sabatier del 1893 fino ai nostri giorni.

Il problema di fondo è posto dalla teologia simbolica quale metodica nel rilevare la complessità e la pienezza di un'esperienza interiore religiosa. Non si nega in via di principio e di possibilità che lo strumento simbolico possa esprimere l'incontro con Dio, e non sarà certo il discorso concettuale l'unico strumento ad asserire tale possibilità. Qui si pone in dubbio che la teologia simbolica, così come è stata elaborata dal Bernard – con l'uso degli approcci con i quali si è messo in dialogo, non ultimi la psicologia e la psicoanalisi –, sia in grado di assicurare rettamente e scientificamente l'attingibilità di un'interiorità spirituale. Il "sistema" messo in opera dal teologo gesuita è un'organica trattazione sulla funzione del linguaggio simbolico applicato in teologia e nella teoresi della vita spirituale. A questo riguardo e proprio per l'allineato e fedele uso fattone dal nostro A., sarà opportuno ancora riflettere che la teologia spirituale proposta dal Bernard, in effetti, ricalca, con mutata veste, la proposta tradizionale di stampo moralistico in auge prima della riforma del Concilio

Vaticano II. Si va, nel suo impianto generale e nelle trattazioni di settore, a riproporre un cammino interiore programmato e programmabile, nel raggiungere la perfezione (vita con Dio) a partire dal proprio proposito e potendo verificare, man mano, la validità dei passi compiuti. Non troppo velatamente una riflessione di questo tipo tende a favorire, dunque, cammini normati e controllabili. Sarà bene ricordare come, ad esempio già nel 1989, l'*Orationis formas* al n. 31 ricordava che «l'amore di Dio, unico oggetto della contemplazione cristiana, è una realtà della quale non ci si può "impossessare" con nessun metodo o tecnica». Certo, nelle pagine qui analizzate – come nella produzione del suo maestro – il nostro A. si guarda bene dall'esplicitare particolareggiati cammini esperienziali, ma cosa altro bisognerà concludere una volta che si è in grado di entrare in comunione con l'altro raggiunto nel suo fondo?! Scrive l'A.: «In termini generali la vita spirituale si configura come una ricerca della pienezza e dell'unità essenziale a partire da un Assoluto. [...] Poiché ogni vita spirituale è segnata dalla temporalità, nel percorso verso la pienezza di vita esistono gradi progressivi d'intimità con Dio» (p. 60). Ma nel caso degli *Scritti* di Francesco il problema si aggrava ulteriormente quando si conclude, da parte del nostro A., che nella figura di Francesco, in modo eminente – cosa che i critici finora non hanno ben valutato a suo dire – si ha la possibilità di «sentire la presenza divina, della quale la vita mistica rappresenta, appunto, la modalità più intima» (p. 60). Grandi risultati e solo a partire dall'esame di due parole!? Sta di fatto, invece, che bisognerebbe valutare davvero più a fondo come l'esperienza spirituale cristiana sia davvero sempre inattuabile e incomunicabile. Essa sarà comprensibile e comunicabile una volta assunta una qualche categorizzata forma, ma resterà – questa – contemporaneamente e comunque diversa dalla precedente, pur rimanendo l'unica parola "vera" dell'esperienza precedente: come esattamente i vangeli sono la "verità" su Gesù Cristo e le vicende che lo riguardano. Per di più, si dimentica facilmente che mentre si può (e in certi casi si deve) giudicare la bontà cristiana di un'esperienza spirituale, non si possono predefinire i criteri in base ai quali si possa finalmente portare a termine e con successo un'esperienza spirituale. Pensare di raggiungere l'intimità esperienziale di un altro essere e mutuare, in una relazione, un cammino diretto verso una qualche meta (la perfezione e/o la santità), rappresenta, in un certo senso, qualcosa di non cristiano, poiché ci si indirizza oltre l'intimità incontrata (Dio), anzi si corre verso una perfezione, stando alla lezione già di Gregorio di Nissa, opposta a Dio. Ma il nostro A., lo riconosco, non persegue tali risultati nella sua ricerca che rimane saggia nel suo evolversi, ma come non notare che proprio da riflessioni così configurate nascono, sempre più numerosi ormai, tentativi divulgati tra i cristiani di itinerari da seguire per vivere la perfetta comunione con Dio, spesso segnati da venature di pseudognosticismo, di messalianismo

e, come ricordato da Papa Francesco nella sua *Evangelii gaudium*, di neopelagianesimo. Una sorta di responsabilità alla prudenza, insomma, deve essere operata da chi, come nel caso della presente ricerca, va ad indicare un Francesco d'Assisi mistico, a partire da due termini, che per quanto importanti e decisivi, non possono esplicitare un intero sistema spirituale.

*Alvaro Cacciotti*