

STUDI

LEONARDO MESSINESE (*)

LA REGOLA DEL TERZ'ORDINE DEI MINIMI LINEAMENTI DI UNA SPIRITUALITÀ "SECOLARE"

I. INTRODUZIONE

Possono esserci modi diversi di contribuire al rinnovamento spirituale del mondo in cui si vive la propria esistenza. Ci sono di quelli che mostrano particolare attenzione ai "semi di novità" che germogliano nel tempo ad essi assegnato e si dispongono a dare loro un "ascolto" e si impegnano, poi, a contribuire nell'assicurare a quei "semi" una più piena possibilità di vita. Ma ci sono anche di quelli che vedono nel proprio tempo soprattutto le "storture" che nel corso degli anni si sono manifestate e, a volta, quasi incancrenite, come pure si rendono consapevoli delle "possibilità", talora parzialmente deluse, talora completamente mancate, a riguardo di "ideali" di alta levatura affacciatisi una volta all'orizzonte del mondo.

Gli uni e gli altri possono contribuire a un rinnovamento del proprio tempo, della propria epoca storica.

Francesco di Paola appartiene, piuttosto, al secondo genere di personalità che ho tratteggiato. È un "seguace e rinnovatore" degli "antichi padri": dei Padri del deserto, che hanno abbracciato una via "pratica" nella loro sequela di Cristo; dei Padri della Chiesa, che hanno tracciato la via "teorica" di tale sequela.

La difficoltà che si incontra, in una strategia volta a riproporre un "antico ideale" in un "nuovo mondo", riguarda il modo di "incarnare" in un certo luogo e in un determinato tempo uno "spirito"

(*) Testo della relazione presentata al Convegno di Studi sulla IV Regola dei Minimi nel V Centenario della sua approvazione (1506-2006): "Luce che illumina i Penitenti", Curia Generalizia dell'Ordine dei Minimi, Roma 24-25-26 marzo 2006.

che si deve riuscire a cogliere nella sua peculiarità e, quindi, nella distinzione rispetto al suo essere stato incarnato in un diverso luogo e in un tempo diverso.

Una delle espressioni di tale “incarnazione” dello spirito degli “antichi padri” del cristianesimo, che Francesco di Paola ha cercato di realizzare, è la Regola del terz’Ordine dei Minimi.

Uno studio pienamente adeguato di questa Regola, delle sue fonti, dei suoi contenuti, dei suoi scopi, del suo “mondo interiore”, non può essere compiuto attraverso una semplice relazione. Tuttavia è possibile perlomeno introdurre a tale studio più sistematico, mostrare qualche chiave di lettura, anche alcune suggestioni, insomma è possibile accostarsi a un mondo spirituale e culturale, certo molto diverso dal nostro, eppure ancora capace di offrire, se opportunamente interrogato, delle indicazioni di vita anche per il nostro tempo e il nostro mondo.

II. ALCUNE CONSIDERAZIONI STORICHE SULLA REGOLA DEL TERZ’ORDINE DEI MINIMI

1. *Qualche precisazione sulla natura e sulla evoluzione dell’istituto di “Terzo Ordine”*

Ritengo opportuno, innanzitutto, precisare i tre termini che sono in questione nella relazione che mi è stata affidata, con particolare riferimento alla natura del “Terzo Ordine”.

Regola

La Regola è la “legge costituzionale” di una famiglia religiosa, sia per i “consacrati” che per i suoi membri “secolari”. Come tale, essa si limita a stabilire ciò che è “fondamentale”, rinviando ad altri codici l’ordinamento degli elementi secondari, legati all’evoluzione della realtà(1).

(1) Cfr. G. ROCCA, *Regola*, in G. ROCCA (ed.), *Dizionario degli Istituti di Perfezione (= DIP)*, vol. 9, col. 1410.

Terzo Ordine

Il primo riferimento di “Terzo Ordine” è allo “stato” o “ordine” o “classe” dei fedeli laici” (2). In seguito Terz’Ordine venne a indicare un particolare gruppo di laici in vario modo legati agli Ordini mendicanti. Più precisamente, l’istituzione del Terz’Ordine è connessa a un’evoluzione del rapporto tra alcune aggregazioni di pietà laicale, a carattere penitenziale, e l’autorità ecclesiastica, quando tali movimenti penitenziali, dapprima indipendenti, furono legati agli Ordini mendicanti (3). Sembra che l’espressione “Terzo Ordine” ricorra per la prima volta nel 1292, in riferimento ai Francescani (4). Più tardiva sembra essere la parola “terziario” (5).

In origine il Terz’Ordine godeva dei “privilegi” e delle “esenzioni” proprie di un Ordine religioso. Questo, già nel secolo XIII, portò a un’accesa discussione, dal momento che le autorità comunali ritenevano «troppo gravose per la vita cittadina le esenzioni e le immunità di cui essi godevano» (6), come il rifiuto del giuramento di obbedienza all’autorità politica, l’esenzione dal servizio militare e dalla tassazione, il privilegio di non essere citati davanti ai giudici secolari.

In seguito, però, a partire dal Concilio Lateranense V, i membri del Terz’Ordine, anche in seguito alla distinzione tra “terziari regolari” e “terziari secolari”, non furono considerati più “viri religiosi”, venendo così ad essere privati dei privilegi civili, fino ad allora ad essi riconosciuti (7). Da qui, anche, una diminuzione del numero dei terziari secolari (8).

Minimi

I Minimi sono i seguaci di S. Francesco di Paola (1416-1507), ai quali, dopo una lunga e articolata esperienza di vita spirituale e asce-

(2) Cfr. G. ROCCA, *Terz’Ordine*, in DIP, vol. 9, col. 1043.

(3) Cfr. *ivi*, col. 1044.

(4) Cfr. *ivi*, col. 1043.

(5) Cfr. *ibidem*.

(6) E. BOAGA, *Terz’Ordine secolare*, in DIP, vol. 9, col. 1102.

(7) Cfr. la Costituzione Apostolica *Dum intra mentis* (1516), in E. LORA (ed.), *Enchiridion della vita consacrata*, EDB/Ancora, Bologna 2001, p. 167.

(8) Cfr. G. ROCCA, *Terz’Ordine*, cit., col. 1047.

tica, il Santo ha lasciato delle Regole proprie per ciascuna dei tre rami dei quali si compone la Famiglia minima (Fрати, Monache, Secolari, questi ultimi soprattutto – ma non esclusivamente – fedeli laici).

Il Terz'Ordine dei Minimi esprime anch'esso la spiritualità "penitenziale" dell'Ordine.

2. *Origine storica del Terz'Ordine dei Minimi*

La data di istituzione del Terz'Ordine dei Minimi ha conosciuto, nella storiografia dell'Ordine, significativi spostamenti.

Il P. Roberti assegnava l'istituzione di «congregazioni di uomini e donne», da parte di S. Francesco di Paola, prima della sua partenza nella Francia (1483) (9), seguendo in questo la tesi presente nella tradizione dell'Ordine (10).

Sulle stesse posizioni, in un primo tempo, si era collocato anche il P. Galuzzi, affermando che «il primo nucleo di laici che ci consta vivessero nello spirito di penitenza e di carità tracciato dal Paolano sorse precisamente in Altilia nella seconda metà del sec. XV» (11).

In seguito, però, egli spostò l'inizio di tale istituzione al periodo "francese" del Santo fondatore, per due motivazioni fondamentali. La prima è che «Francesco e i suoi sino alla fine del sec. XV sono eremiti sostanzialmente essi stessi laici», mentre un Terzo Ordine ha senso soltanto in riferimento a un Primo Ordine "clericale", ragion per cui la sua istituzione è legata allo sviluppo dei Minimi «dall'eremitismo al cenobitismo mendicante» (12). La seconda motivazione è nell'influenza di S. Francesco di Paola negli ambienti della corte di Francia al chiudersi del secolo XV, quando molti laici, avvertendo la «paura della fine», si orientano a «battere la via della penitenza» (13).

(9) Cfr. G. ROBERTI, *S. Francesco di Paola fondatore dell'Ordine dei Minimi (1416-1507). Storia della sua vita*, Roma 1963, nuova edizione riveduta e migliorata, p. 551 (la prima edizione è del 1915).

(10) Cfr. LANOVIUS, *Chronicon Generale Ordinis Minimorum*, Lutetiae Parisiorum, f. 72.

(11) A. GALUZZI, *Altilia*, «Charitas», n.s., I (1966), p. 19. Cfr. IDEM, *Origini dell'Ordine dei Minimi*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1967, pp. 103 s.

(12) Cfr. A. GALUZZI, *Il movimento penitenziale laicale comunemente detto Terz'Ordine dei Minimi*, «Charitas», n.s., XV (1980), pp. 135 s.

(13) Cfr. *ivi*, pp. 136 s.

Tale tesi, pur non supportata da alcuna documentazione, è stata ripresa da P. Benvenuto in un suo recente articolo che costituisce, al momento, il punto più avanzato della storiografia minima a riguardo delle origini del Terz'Ordine(14).

Secondo tale nuovo indirizzo storico, salvo naturalmente che nuovi documenti lo mettano in discussione, la documentazione più affidabile circa le origini del Terz'ordine è costituita dalle Bolle di approvazione delle tre stesure della Regola.

Rimandando al citato studio di P. Benvenuto per un'analisi puntuale di tali Bolle, mi limito in questa sede a ricordare i dati essenziali.

La data di istituzione "canonica" del Terz'Ordine risale al 1501, quando papa Alessandro VI approvò la Seconda Regola del Primo Ordine e la Prima Regola del Terz'Ordine con la Bolla *Ad ea quae*.

L'anno seguente, dopo aver prodotto alcune revisioni, la Regola, unitamente a quella del Primo Ordine, ricevette una nuova approvazione dalla S. Sede, con la Bolla di Alessandro VI *Ad fructus uberes*, non senza essere stata previamente esaminata, a differenza di quanto accade per la precedente approvazione, dal Collegio dei cardinali.

Una terza approvazione, quella definitiva, si ebbe con la Bolla *Inter caeteros* di Giulio II, unitamente alla regola del Primo Ordine e a quella del Secondo Ordine, costituito dalle Monache.

La particolarità che può essere ravvisata in tale processo istituzionale è il fatto che la Regola del Terz'Ordine è sempre approvata unitamente a quella del Primo Ordine.

3. *Le Tre Regole del Terz'Ordine*

È stato appena ricordato che le Regole approvate per il Terz'Ordine dei Minimi sono ben tre (1501, 1502, 1506).

Quali differenze si riscontrano tra queste tre stesure?

Per un'analisi più particolareggiata su questo punto ci si può riferire ancora al citato articolo di P. Benvenuto(15). Qui ci soffermeremo soltanto su alcuni aspetti emergenti.

(14) Cfr. R. BENVENUTO, *Origini del Terz'Ordine dei Minimi*, «Bollettino Ufficiale dell'Ordine dei Minimi» (= BUOM), XLVI (2000), pp. 253-298 (l'Appendice, alle pp. 282-298, contiene l'Edizione latina delle Tre Regole del TOM).

(15) Cfr. *ivi*, pp. 266-281.

Gli "Incipit" delle tre Regole

«Incipit Regula seu modus vivendi tertiariorum utriusque sexus Fratri Francisci de Paula».

«Incipit Regula promiscui sexus seu Tertii Ordinis Fratris Francisci de Paula».

«Incipit Regula utriusque sexus fidelium Ordinis Minimorum Fratris Francisci de Paula».

Nel passaggio dal primo al secondo « incipit », dove troviamo la formulazione "Tertii Ordinis", P. Benvenuto ravvisa «il lavoro svolto per precisare meglio, soprattutto dal punto di vista canonico, l'identità e la struttura del TOM»(16).

A riguardo del terzo "incipit", invece, viene osservato quanto segue:

«Partendo dal presupposto che l'Ordine è uno solo, fu tolto il titolo di "Terz'Ordine" introdotto nel 1502, in quanto ciò avrebbe potuto nuocere all'unità della famiglia. Scartata, quindi, la divisione ternaria (primo, secondo, terz'ordine) l'Eremita adottò la struttura congregazionale al cui vertice c'era il correttore generale che, in questa fase, era lo stesso Francesco. Seguendo l'esempio di altri ordini mendicanti (Domenicani, Carmelitani), ai membri delle congregazioni diede il titolo rispettivamente di "fratres", "sorores" e "fideles". Di qui la nuova intitolazione del testo normativo dei terziari»(17).

Mi chiedo se sia del tutto convincente estremizzare la distinzione, come se si trattasse di configurazioni alternative, tra un *unico Ordine* e la *divisione ternaria* che si andava oramai consolidando, adducendo come motivazione che quest'ultima avrebbe potuto nuocere all'unità della famiglia minima. Infatti, se nel passaggio dal primo al secondo "incipit" era stata giustamente messa in evidenza la "precisazione" dal punto di vista canonico contenuta nella formulazione "Tertii Ordinis", è poco probabile che ora si venga meno alla canonica "divisione ternaria".

(16) R. BENVENUTO, *Origini del Terz'Ordine dei Minimi*, cit., p. 273.

(17) *Ivi*, pp. 278 s.

Ritengo, quindi che, perlomeno, l'aver riportato i "fratres" e i "fideles" sotto un unico *Ordo*, non debba necessariamente essere inteso come un superamento della divisione ternaria. Si potrebbe pensare anche a una sorta di eco delle questioni suscitate oramai da tempo sia all'interno della Chiesa, sia all'esterno, nei rapporti con la società civile, a riguardo dell'identità giuridica degli appartenenti a un Terz'Ordine, a motivi dei privilegi a questi concessi, sia in ambito ecclesiale, sia in quello civile.

La distribuzione delle "materie" nella Terza Regola (1506)

In ognuna delle redazioni, la Regola si sviluppa lungo sette capitoli. Come vedremo meglio in seguito (cfr. par.VI), il baricentro della Regola è costituito dal capitolo quarto, che, pur nella terminologia propria della spiritualità patristica e medievale, è focalizzato sul rapporto dell'uomo con il mondo, quale mediazione del rapporto dell'uomo con Dio.

I primi tre capitoli presentano la dimensione "verticale" del terziario, il suo rapporto con Dio, mentre gli ultimi tre capitoli esprimono la dimensione "orizzontale", sia personale che comunitaria.

Nel capitolo primo (*Osservanza dei comandamenti di Dio e della Chiesa*), gli articoli riguardano: l'amore verso Dio Trinità; la proibizione dei giuramenti; astensione dalle imprecazioni; la santificazione delle feste; l'onore verso i padri spirituali e naturali; la fuga dalle cattive azioni, come l'omicidio, il furto, l'usura, l'avarizia.

Nel capitolo secondo (*Ufficio divino e servizio dei morti*), gli articoli riguardano: l'ufficio divino dei chierici e dei laici; i doveri verso i fratelli e le sorelle defunti; la corona della Vergine e l'antifona alla SS.ma Trinità.

Nel capitolo terzo (*Confessione, comunione e ascolto della messa*), troviamo indicazioni sulla confessione sacramentale; sulla comunione da prendersi almeno quattro volte l'anno – a Pasqua, a Natale, a Pentecoste e all'Assunzione; sul modo di ascoltare la Messa; sul pagamento delle decime.

Nel capitolo quarto (*Sulla fuga dalle vanità del mondo*), gli articoli riguardano: il distacco dalle cose della terra; l'uso delle armi; la fuga dai banchetti, dagli onori e dai vuoti fasti; la fuga dai giochi e spettacoli; la fallacia delle ricchezze.

Nel capitolo quinto (*Digiuni, astinenze e opere di pietà*), si tratta dei: giorni di astinenza dalla carne e di digiuno; dispense dai digiuni e dalle astinenze; opere di misericordia corporale e spirituale; possibilità della vita quaresimale.

Nel capitolo sesto (*Abito e professione*), gli articoli riguardano: l'abito esteriore e il cordone segno della professione; l'età della professione a quindici anni; la privazione del cordone per indegnità e la possibilità della riammissione.

Nel capitolo settimo (*Correttori e corretrici annuali, pace fraterna e perseveranza*), gli articoli stabiliscono: la scelta del correttore o corretrice; visita del Correttore provinciale del Primo Ordine; ristabilimento della pace della concordia fraterna; visite agli ammalati e aiuto fraterno; riunione mensile durante la quale leggere in volgare la Regola.

III. LE DUE VIE DELLA SPIRITUALITÀ MINIMA

La Regola del Terz'Ordine non può non esprimere la medesima "forma spirituale" delle altre Regole dei Minimi. Ciò che la contraddistingue è il fatto di essere rivolta a chi non fa una professione religiosa, ma vive nella condizione secolare.

L'accostamento alla Regola del Terz'Ordine, perciò, non può prescindere da una preliminare chiarificazione sugli elementi essenziali della spiritualità minima.

Ho ritenuto di trovare tali elementi, rifacendomi alla tradizione dell'Ordine, nella penitenza e nell'umiltà, che ho voluto considerare come le due vie che *conducono* alla "carità", cioè all'amore verso Dio, ma anche come le due vie che scaturiscono dalla "carità", intesa ora come l'amore di Dio per l'uomo.

In questa mia riflessione cercherò di offrire una sorta di "giustificazione" tanto per la penitenza, quanto per l'umiltà, intese come momenti di una "spiritualità" che voglia essere, come intende esserlo quella minima, espressione della spiritualità "cristiana".

1. *Il tema del "mondo" e la via della penitenza*

Il tema del "mondo", insieme con quello strettamente connesso dell'"amore per il mondo", non è semplicemente *uno* dei temi della

spiritualità cristiana, ma attraverso di esso si ha un accesso al cuore stesso di tale spiritualità.

Per questo motivo, esso può essere considerato come una costante nella spiritualità cristiana e il modo in cui esso è stato affrontato nei primi secoli dell'esperienza cristiana – dai Padri della Chiesa, che ne hanno offerto la riflessione teorica esplicita; dai Padri del Deserto, che quella riflessione esibiscono piuttosto nei “detti” e nei “gesti” – costituisce sicuramente un riferimento non eludibile.

Certamente un rilievo particolare è stato esercitato, dalla concezione propria di quei primi secoli, nella spiritualità di Francesco di Paola, espressa dapprima soprattutto in “detti” e “gesti”, successivamente, aiutato da chi era più esperto sul piano giuridico, nelle Regole lasciate ai suoi seguaci: frati, monache, terziari.

Si può osservare, preliminarmente, che, nella spiritualità cristiana più autentica, il “mondo” presenta sempre un'*ambivalenza*: 1) esso è “creazione” di Dio e, per questa ragione, è “buono” (18), è la dimora che Dio ha assegnato all'uomo come dono del suo amore; 2) esso, però, può divenire per l'uomo il suo “tutto”, la sua “dimora definitiva” e, per questo motivo, può essere occasione di una separazione da Dio, può essere una “tentazione” per l'uomo.

Ferma restando questa ineliminabile ambivalenza, in determinate epoche storiche e nei vari padri e dottori della Chiesa, è stata data volta per volta una particolare accentuazione all'uno o all'altro di questi due aspetti.

È in relazione ai modi in cui viene effettivamente a declinarsi il rapporto dell'uomo con il mondo – e, attraverso tale “mediazione”, quello con Dio – che acquista il suo senso preciso e mostra la sua ineliminabile presenza, la dimensione “penitenziale” all'interno della spiritualità cristiana.

Si può dire, quindi, che ogni “pratica penitenziale” deve essere riportata alla “spiritualità penitenziale”, che a sua volta scaturisce da una “teologia” della penitenza; così come, per altro verso, la spiritua-

(18) «Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco era cosa molto buona» (Gen. 1, 31).

lità penitenziale deve essere riportata, come un suo aspetto, all'intero della "spiritualità cristiana".

Come è stato opportunamente rilevato a riguardo della semantica del termine "penitenza",

«il senso primario, conforme anche all'accezione biblica, è quello di conversione o metanoia, di orientamento interiore, di profondo cambiamento nello spirito, di scelta fondamentale, di tensione incessante»(19).

Questo "senso primario", da una parte costituisce il criterio guida per le "pratiche penitenziali", le quali esprimono il "senso secondo" della penitenza; dall'altra parte è quello che consente di comprendere il posto della penitenza nell'ambito della spiritualità cristiana, quello cioè inerente alla *costitutiva appartenenza dell'uomo al mondo*, secondo quanto è stato esplicitato in precedenza.

Per i Minimi questo "senso primario" si arricchisce della "vita quaresimale", che esprime, attraverso il riferimento al "cibo", al "corpo", alla "natura" vegetale e animale, una modalità di spiritualità "incarnata" davvero singolare. Se evitiamo di privilegiare l'aspetto dell'*astinenza* da alcuni cibi e, più in generale, l'aspetto "afflittivo" della penitenza, e puntiamo l'attenzione sul fatto che la spiritualità quaresimale vede impegnato non soltanto lo "spirito" dell'uomo, ma anche il suo corpo e il rapporto con la natura, con altri viventi, potremmo ripensare in chiave più positiva tutta una serie di pratiche che pur sono nate in un contesto nel quale un peso maggiore aveva la penitenza intesa come "rinuncia" e come "espiazione".

2. *Il tema dell'uomo e la via dell'umiltà*

La spiritualità minima, orientata alla "carità", mostra l'altra sua via quando si consideri la peculiarità "antropologica" che è espressa nel nome dell'Ordine: "minimi".

Tale "nome" sta a indicare la conseguenza, a livello "antropologico", della "qualità ontologica" dell'essere umano, che è "creatura", cioè che ha il suo essere come "dono", come "partecipazione" dell'essere da parte di Dio.

(19) L. TEMPERINI, *Lo spirito penitenziale nelle fonti francescane*, «Analecta TOR», XIV (1980), pp. 546 s.

L'uomo che riconosce la qualità del proprio essere, non può che "essere umile", perché diviene consapevole che tutto quello che è e che ha lo ha ricevuto in dono.

Abbiamo così individuato il "luogo" di pertinenza di una "spiritualità dell'umiltà", la quale è anch'essa, come quella penitenziale, un elemento permanente della spiritualità cristiana, essendo una conseguenza della condizione ontologica dell'uomo.

A questo livello, l'umiltà è essenzialmente un *riconoscimento* di quello che si è. L'umiltà, però, ha un'ulteriore declinazione, che è espressiva della qualità "cristologia" dell'uomo, cioè del fatto che il Verbo, incarnandosi, ha assunto per davvero la "natura umana" e ha chiamato l'uomo a "partecipare" del suo mistero di morte e risurrezione.

Partecipando a tale mistero l'uomo è chiamato a "donare" quella vita che ha ricevuto in "dono", è chiamato a non trattenere per se stesso la sua vita, cioè semplicemente a *conservarla*, ma a "perderla" per "ritrovarla" (20) come trasfigurata.

Questo secondo momento dell'umiltà che, rettamente inteso, può essere chiamato "umiliazione" – costituisce un ulteriore livello della peculiarità antropologica che il nome di "minimi" sta a indicare.

Il fatto, poi, che tale acquisizione dell'essere umano non sia "naturale", ma comporti invece una "conversione" dell'uomo "naturale", fa sì che l'umiltà si incontri con la penitenza e sia, insieme, *espressione di una verità* sul piano "ontologico" e di un *cammino di conversione* sul piano "pratico".

Anche a riguardo dell'umiltà possiamo notare un arricchimento che viene dalle Regole, tanto per i religiosi, quanto per i secolari. Esso è più esplicito per i religiosi – accenno soltanto al modo in cui è intesa l'autorità, oppure all'uguaglianza che deve regnare in ogni elemento della vita comunitaria tra i vari membri, al non poter rivendicare la provenienza da un elevato ceto sociale; ma si pensi pure, per quanto riguarda i terziari, alle considerazioni sulla fallacia della "glo-

(20) «Chi avrà trovato la sua vita, la perderà: e chi avrà perduto la sua vita per causa mia, la troverà» (Mt. 10, 39).

ria di questo secolo” (21) e all’umiltà che li porterà a chiedere di poter essere riammessi nella fraternità, pentiti delle loro colpe (22).

IV. UNA FONTE SPIRITUALE DELLA REGOLA. IL TEMA DEL MONDO IN S. AGOSTINO

Il quarto capitolo della Regola del Terz’Ordine incomincia con una citazione tratta dalla Prima Lettera di Giovanni: «Nolite dirigere mundum, neque ea, quae in mundo sunt» (1 Io. 2, 15).

Per entrare nello spirito della Regola, bene espresso da questo versetto, è opportuno esaminare da vicino alcuni testi di Sant’Agostino.

Nel suo *Commento alla prima lettera di san Giovanni*, Agostino chiarisce in modo mirabile il senso autentico del comando di “non amare il mondo”.

Egli, innanzitutto, ha dinanzi a sé l’obiezione di chi dice:

«Non è opera di Dio tutto ciò che è nel mondo? Non sono opera di Dio, il cielo, la terra, il mare, il sole, la luna, le stelle, ornamento dei cieli? Ed i pesci non sono l’ornamento del mare? Così dicasi per la terra degli animali, degli alberi, degli uccelli. Queste realtà sono nel mondo e le ha fatte il Signore: Perché allora non dovrei amare ciò che Dio ha fatto?» (23).

Nei confronti di tale obiezione, Agostino osserva:

«Lo Spirito del Signore ti aiuti a vedere realmente queste cose buone; ma guai a te se amerai le creature e abbandonerai il Creatore. Queste cose ti appaiono belle, ma quanto più bello sarà l’autore della loro bellezza? [...] Dio non ti proibisce di amare le sue creature, ma ti proibisce di amarle allo scopo di ottenere da esse la felicità: Non è proibito invece accettare ed ammirare le creature per amare il Creatore» (24).

Come si vede, nelle parole di Agostino non è presente alcuna “condanna” del mondo, ma piuttosto l’esortazione ad osservare un *ordine dell’amore* e un avvertimento a non interrompere il movimen-

(21) Cfr. *Reg.*, cap. IV, 11.

(22) Cfr. *Reg.*, cap. VI, 17.

(23) AGOSTINO, *Commento al Vangelo e alla prima epistola di San Giovanni*, tr. it. di E. Gandolfo, Città Nuova, Roma 1969, p. 60).

(24) *Ibidem*.

to dello spirito, arrestandosi cioè alla creatura e senza pervenire al Creatore.

Agostino, poi, al fine di essere meglio compreso, porta un esempio:

«Ponete che uno sposo fabbricasse l'anello destinato alla sposa e questa amasse di più l'anello che non il suo sposo che lo costruì, forse che attraverso quel dono non risulterebbe che la sposa ha un cuore adultero anche se se essa ama ciò che è dono del suo sposo? [...] Lo scopo per cui un fidanzato offre un dono come caparra, è di assicurarsi l'amore della sposa per mezzo di quel dono. Dio ti ha dunque dato le cose create, ma perché tu amassi chi le ha fatte. Egli ti vuole dare assai di più, cioè vuole darti se stesso. Ma se avrai amato le cose, pur fatte da Dio, se avrai trascurato il loro Creatore per amare il mondo, il tuo non può essere giudicato altro che un amore adultero» (25).

Agostino è pure attento a riconoscere, nel *De libero arbitrio*, che «non si deve rimproverare nessuna realtà quando qualcuno ne usa male, ma colui che ne usa male» (26). Ed esemplifica:

«Pensi forse di accusare l'argento e l'oro perché ci sono degli avari, o il cibo perché ci sono dei golosi, o il vino per gli ubriaconi, o la bellezza femminile per gli impudichi e gli adulteri?» (27).

Per Agostino le “cose” diventano dei “beni” per il “buon uso” che si fa di esse; non sono le cose a rendere “buono o migliore” l'uomo, ma è dall'uomo che esse “vengono rese buone”. E conclude:

«Perciò egli non si attacca ad esse [= le cose, *NdA*] facendone quasi membra del suo animo – ciò che fa l'amore –, e quando cominceranno ad amputargliele, egli non verrà meno per il dolore o per l'angoscia» (28).

Certo, in Agostino è anche dato trovare affermato il “disprezzo del mondo”, ma come si è cercato di indicare il senso del divieto di “amare il mondo”, in modo analogo deve essere inteso tale disprezzo. Egli considera che, a volte, per conservare la vita di questo mondo, dobbiamo «disprezzare [...] perfino i beni ad essa indispensabi-

(25) *Ivi*, pp. 60 s.

(26) AGOSTINO, *Il libero arbitrio*, 1, 32-34 in IDEM, *Dialoghi*, vol. 2, tr. it. di A. Gentili, Città Nuova, Roma 1976, p. 63.

(27) *Ibidem*.

(28) *Ibidem*.

li»(29). È chiaro, perciò, che chi ha a cuore la vita che non passa, deve servirsi della vita temporale come di «un'ancella più libera da impedimenti», un'ancella che, perciò, non deve essere tenuta legata «con vincoli di ornamenti inutili» e non deve essere appesantita «con fardelli di pensieri dannosi»(30).

V. ANTECEDENTI STORICI DELLA REGOLA. I “PENITENTI VOLONTARI” NEL MEDIOEVO

1. Ho cercato di chiarire quello che mi pare sia il senso autentico della teologia agostiniana a riguardo dell'amore per il mondo, con il connesso “disprezzo del mondo”.

Questa “teologia” del mondo è rimasta sostanzialmente inalterata lungo i secoli(31), anche se deve essere rilevato che le conseguenze di carattere pratico, in particolare ascetico, che ne sono seguite, hanno invece subito dei mutamenti e, comunque, hanno caratterizzato diversamente le varie categorie di cristiani, sia religiosi che laici.

Se si può parlare di una mutazione anche a livello teologico, essa consiste nell'aver messo meglio in evidenza la “positività”, sia pure non assoluta, del mondo e nell'aver più chiaramente compreso il mondo come autentico luogo di “santificazione”.

In realtà, anche quest'ultima dimensione non era sconosciuta all'antichità, anzi apparteneva alla catechesi di non pochi Padri della Chiesa. Tra questi eccelle S. Giovanni Crisostomo. Si legga, ad esempio, il passo seguente:

«È realmente un'opera spirituale adempiere con zelo i propri doveri professionali e procurare il necessario col proprio lavoro; anzi, nessuna lo è come questa»(32).

(29) AGOSTINO, *Lettere*, vol. II, 127, 4 (ad Armentano e Paolina), tr. it. di L. Carrozzì, Città Nuova, Roma 1971, p. 45.

(30) Cfr. *ivi*, 127, 5, p. 45.

(31) Cfr. J. LECLERCQ, *Mondo*, in DIP, vol. 6, coll. 53-67. Il Leclercq, a conclusione del suo scritto, osserva: «Due costanti, che hanno attraversato tutta la tradizione, sono conservate in mezzo a tutte queste aspirazioni e debbono esserlo a ogni costo. La prima può essere riassunta in questa formula ispirata a s. Giovanni: “Nel mondo, senza essere del mondo” [...]. La seconda è il primato dell'amore» (*ivi*, col. 67).

(32) GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelia sulla prima lettera ai Tessalonicesi*, 6, 1 (vol. III, p. 294).

Una maniera certamente significativa di incarnare la “rinuncia” al mondo è stata quella dei “Penitenti volontari” nel Medioevo, soprattutto a partire dal secolo XII. Prendere in esame la loro esperienza di vita spirituale e l’istituzionalizzazione che questa ha ricevuto, potrà aiutarci a comprendere meglio, anche per le differenze che è dato riscontrare, il “mondo” caratteristico della Regola del Terz’Ordine dei Minimi.

2. Nella Chiesa antica coloro che dopo la “conversione” erano nuovamente caduti in peccati molto gravi, facevano parte, temporaneamente o talvolta anche a vita, di un *Ordo poenitentiae*, per poter espiare la propria colpa. Essi erano sottoposti a un regime ascetico molto duro, il quale comportava anche «l’esclusione da incarichi amministrativi, giudiziari, militari e dal commercio»(33).

I penitenti volontari del secolo XII, invece, rinunciavano al “modus vivendi” del normale fedele per “amore di perfezione”. Essi, poi, vestono un abito che li distingue dagli altri fedeli e, pur continuando a vivere nelle loro case, si associano in gruppi.

Tra i penitenti, quasi sempre sposati, c’è però una distinzione. Essi si dividono in “proprietary” e “comunitari”. Per i primi, la penitenza consiste

«nella restituzione dell’illecito guadagno, nel fare elemosina, nel rinunciare al lusso e alla vita mondana, nell’indossare abiti penitenziali, nel praticare digiuni e astinenze particolari, nel recitare le ore canoniche; ma essi non rinunziano alla loro vita matrimoniale»(34).

Per i secondi, invece, la penitenza praticata è quella di una “rinuncia totale” (35).

Con l’approvazione di una Regola nel 1221 da parte di Onorio III, il *Memoriale propositi*, lo “status” penitenziale di questi “fratelli e sorelle della penitenza” si trasforma in un “Ordo poenitentiae”. Tale Regola diveniva unica per tutti i penitenti.

(33) A. RIGON, *Dalla Regola di S. Agostino alla Regola di Niccolò IV*, «Analecta TOR», XX (1988), p. 30.

(34) A.G. Matanic, *Penitenti*, in DIP, vol. 6, col. 1363.

(35) Cfr. *ibidem*.

A partire da tale documento, già con Gregorio IX, si succedono varie Bolle e Lettere pontificie a favore dei “penitenti” (36), per confermare loro le esenzioni già ricordate a livello civile, militare e fiscale (37).

Il documento canonico che portò a compimento tale processo di istituzionalizzazione dei penitenti, per quanto riguarda i Francescani, che svolsero un ruolo di primo piano nel consolidarsi del movimento penitenziale, fu la Bolla di Niccolò IV *Supra montem*, del 1289, che contiene la Regola dei penitenti francescani.

Neppure in tale documento appare il nome di Terz’Ordine, tantomeno di terziari, ma la realtà è quella. Anzi, per i Domenicani, la nascita del Terz’Ordine può essere assegnata al 1285, quando il Maestro generale dell’Ordine Munio de Zamora scrisse per i fedeli laici la Regola, anche se questa fu approvata dalla S. Sede, dal Papa Innocenzo VII, soltanto nel 1405 (38).

VI. LA REGOLA DEL TERZ’ORDINE. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI IN VISTA DI UN COMMENTO

Alcuni temi della Regola

1.1 Accostiamoci, dunque, ora nuovamente alla Regola del Terz’Ordine dei Minimi, incominciando da quella indicazione fondamentale che avevo già anticipato.

Il baricentro della Regola, il suo *cuore pulsante*, in ognuna delle sue tre redazioni, è nel capitolo quarto, dedicato alla “fuga dalle vanità del mondo”. Esso è il *punto di arrivo* della prima parte – il che significa che esso trova nei contenuti di questa la sua “giustificazione” – dedicato alla dimensione “verticale” del terziario (osservanza

(36) Cfr. per un’ampia documentazione di tali interventi, G. ANDREOZZI, *Il Terzo Ordine Regolare di s. Francesco nella sua storia e nelle sue leggi*, «Analecta TOR», XXII (1991), pp. 207-271; 529-613.

(37) Cfr. M. BARTOLI, *Gregorio IX e il movimento penitenziale*, «Analecta TOR», XX (1988), pp. 55 s; L. TEMPERINI, *Il penitente francescano nella società e nella Chiesa*, *ivi*, pp. 328-331.

(38) Cfr. L.A. REDIGONDA, *Frati Predicatori. VI. Terz’Ordine domenicano*, in DIP, vol. 4, col. 961-965.

dei divini comandamenti, preghiera liturgica e personale, confessione e comunione, ascolto della Messa) ed è il *punto di partenza* – di nuovo, ciò significa che quanto segue trova nel senso fondamentale del capitolo quarto la sua “giustificazione” – della dimensione “orizzontale, sia a livello personale (digiuno, astinenza, opere di misericordia), sia a livello comunitario (riunioni della congregazione, pace fraterna, visite in caso di malattia, aiuto reciproco).

Ciò che intendo dire è che noi sbagliammo a leggere il quarto capitolo semplicemente come un'elencazione di proibizioni (uso delle armi, banchetti, giochi, rappresentazioni teatrali, ricerca delle ricchezze) senza peraltro capire nemmeno bene che quasi tutte le cose appena elencate devono essere intese alla luce del fatto che, nella Regola, risuona la connotazione negativa che proveniva dalla tradizione patristica, la quale percepiva come “pagane” tutte quelle usanze. Questo, o perché erano vuote forme di vanagloria da parte di chi offriva uno spettacolo teatrale, un sontuoso banchetto e, poi, se ne andava in rovina, avendo sperperato i suoi beni; oppure perché, pur spendendo con misura, ci si guardava bene dal soccorrere chi era nel bisogno.

Considerazioni di questo tipo, infatti, troviamo in Giovanni Crisostomo, che ci ha lasciato un breve trattato dal titolo *Sulla vanità e l'educazione dei figli*, nel quale è descritta icasticamente la dinamica del vanaglorioso che, prima applaudito per la sua munificenza nell'offrire spettacoli e banchetti, dopo riceve le accuse per la sua insipienza che lo ha portato all'indigenza (39). Ma anche chi spende con giudizio è criticato, perché comunque è affetto dallo stesso male della vanità (40).

Il Crisostomo, perciò, mette in guardia i fedeli dal preferire di dare i soldi in favore di tali spettacoli, invece di offrire qualcosa a chi è privo del necessario (41).

(39) Cfr. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Vanità, educazione dei figli, matrimonio*, a cura di A. Ceresa-Gastaldo, Città Nuova, Roma 1977, pp. 28-32.

(40) *Ivi*, p. 33.

(41) «Ora per me il discorso è rivolto a quei nostri fedeli che non vogliono offrire a Cristo indigente e privo del nutrimento necessario neppure una cosa qualunque; e quanto essi elargiscono a prostitute, mimi, danzatori in cambio di un solo applauso, questo non lo danno in cambio di un regno eterno» (*ibidem*).

Al di là di queste precisazioni, utili comunque a capire meglio ciò che era propriamente inteso in quelle proibizioni, ribadisco che ciò che mi preme sottolineare è la “figura spirituale” del terziario che emerge in filigrana attraverso quelle tali affermazioni. Proprio chi vive nel mondo deve essere messo in guardia dagli “inganni” e dalle “apparenze” fatue della gloria e delle ricchezze terrene, che oggi ci sono e domani possono venir meno. Gloria e ricchezze che sono polvere al cospetto della “gloria eterna” e del “regno dello splendore” prospettate, nella Regola, al terziario.

In tale prospettiva acquistano significato e valore i digiuni, le astinenze e le opere di misericordia indicate nel capitolo quinto della Regola e, addirittura, l’invito discreto, a chi lo voglia, ad abbracciare la “santa vita quaresimale”. Si tratta, infatti, di “pratiche” che educano il “desiderio” dell’uomo verso Dio e di espressioni della “compassione” cristiana, che nasce dalla “sequela” di Cristo.

La prima parte della Regola, invece, quella che è incentrata in Dio, perché ne presenta i comandamenti, gli rende lode con l’ufficio divino e gli è unito con la grazia dei sacramenti, ha il suo compimento nelle parole conclusive del capitolo terzo, che stabilisce ciò che consente, come “dono” da parte di Dio, la stessa “sequela Christi”. Rileggiamo quelle parole:

«Nelle medesime messe, inoltre, vi consigliamo di pregare devotamente perché la morte preziosa di Cristo divenga la vostra vita, il suo dolore la vostra medicina, la sua sofferenza il vostro eterno riposo»(42).

Verrebbe da esclamare “O admirabile commercium!”. Quale meraviglioso scambio! Si dà qui tutto il suo rilievo alla potenza dell’incarnazione del Verbo, al suo assumere la condizione umana per rovesciarla. La “sequela Christi” non è affidata soltanto all’iniziativa dell’uomo, ma è la conseguenza di una trasformazione dell’essere umano, attraverso l’Eucaristia offerta nella Messa e ricevuta nella comunione.

1.2 Si tratterebbe ora, evidentemente, di riflettere con calma e con “sapientia cordis” su ciascuno di questi “luoghi” classici dell’a-

(42) *Reg. cap. III, 9:*

scesi cristiana, che la Regola minima, «umile, spirituale e quaresimale»(43) intende sottolineare, anche tramite l'ausilio degli scritti che costituiscono il patrimonio spirituale dell'Ordine.

Disponiamo, infatti, di alcuni commenti e riflessioni alla Regola del Terz'Ordine, anche molto particolareggiati. Due opere, in particolare, entrambe del XVII secolo, scritte da religiosi minimi francesi, cercano di portare, oltre che delle chiarificazioni ed esemplificazioni, anche delle giustificazioni di natura spirituale ed ascetica in merito ai vari obblighi e divieti presenti nella Regola.

Lo scritto del P. Le Juge(44) è un vero e proprio commento continuato pressoché a ciascun versetto della Regola. Tramite questa S. Francesco ha voluto insegnare a chi non è religioso o religiosa a “vivere religiosamente”, a “vivere nel secolo”, senza farsi prendere “dall'amore per il secolo”, anzi a vincere tale amore in virtù della “carità”, la quale “tutto crede” e “tutto sopporta”(45).

Il testo del P. Giry(46), presenta piuttosto delle note esplicative, ma contiene pure delle riflessioni spirituali su alcuni aspetti salienti della Regola e sulle principale virtù di S. Francesco. A riguardo delle prime, è da notare che egli incomincia proprio a trattare del modo di essere nel mondo proprio del terziario, di come egli, in forza della professione, ne sia separato “spiritualmente” o affettivamente, alla maniera di un viaggiatore che dimora in un albergo(47).

Abbiamo, poi, anche una singolare “parafrasi” in versi della Regola, ad opera del P. Francois Tuffière, anche questa del secolo XVII(48). L'autore osserva che, con la Regola del Terz'Ordine, S. Francesco ha voluto mettere per iscritto i “colloqui familiari” e le “sante esortazioni” che rivolgeva agli uomini e alle donne che vivono

(43) Così è definita la regola dei Minimi da Alessandro VI, nella Bolla *Ad fructus uberes* del 1502.

(44) C. LE JUGE, *Troisième Règle de S. Francois de Paule*, Paris 1623, 1643².

(45) Cfr. *ivi*, Preface.

(46) F. GIRY, *La Règle du Tiers Ordre des Minimes*, Paris 1673.

(47) Cfr. *ivi*, parte seconda, pp. 2-12.

(48) FRANCOIS TUFFIÈRE, *Saint Francois de Paule ou la Charité Triomphante*, Le Mans 1678. L'opera contiene anche una parafrasi delle Litanie di S. Francesco di Paola, di Gesù e della Vergine Maria.

nel mondo quando era in Italia e, successivamente, anche in Francia. Con la sua opera in versi, poi, egli vuol “fare entrare la Regola nell’Accademia delle Muse cristiane”, ma soprattutto presentare un testo di “morale cristiana” per i fedeli più fervorosi. Lo scritto, del resto, gli era stato chiesto, con “pressanti sollecitazioni”, proprio da alcuni terziari, sia ecclesiastici che secolari(49).

In tempi più recenti, nella prima metà del Novecento, il P. Moretti ha pubblicato un “manuale” per i terziari, nel quale riprende, con poche aggiunte, le note del P. Giry e riproduce, traducendole in lingua italiana, le “riflessioni sulla Regola”, provvedendo ad aggiornare le disposizioni sulla S. Comunione(50).

Successivamente il P. Bellantonio, nel primo anno della nuova serie della rivista «Charitas» inaugurata nel 1966, ha prodotto un essenziale commento dei vari capitoli della Regola, avvalendosi delle riflessioni del P. le Juge(51). Ancor più di recente P. Morosini si è accinto a commentare nuovamente la Regola sulle pagine della rinnovata rivista del Terz’Ordine(52).

Quanto ho esposto finora, al cospetto degli studi citati, ha voluto essere qualcosa di “preliminare” a un commento, null’altro che una sorta di “introduzione” a un possibile commento della Regola. Questo, da una parte, dovrebbe tener conto degli *orientamenti teologici* che sottostanno a una “spiritualità” e alla sua “prassi”, per accostarsi ad esse con una maggiore consapevolezza; e dall’altra parte, nel confronto con esperienze similari, dovrebbe far emergere le peculiarità dello stile di vita per il quale si caratterizza un terziario secolare minimo.

(49) Questi riferimenti sono tratti dalle prime pagine dell’opera, che non sono numerate.

(50) G. MORETTI, *Manuale ad uso dei terziari e dei devoti di S. Francesco di Paola*, Curia Generalizia [dei Minimi], Roma 1933. Era stato già edito un “Manuale per gli ascritti al Terz’Ordine dei Minimi” da parte del P. Francesco Roberti (Napoli 1916), ma come precisa lo stesso autore, nelle note esplicative al testo anch’egli si rifà al P. Giry.

(51) Cfr. A. BELLANTONIO, «Charitas», n.s. I (1966), pp. 35-40; 68-74; 99-104; 134-139; 166-171; 196-200; 230-235.

(52) Cfr. G. FIORINI MOROSINI, «Charitas – Giornale San Francesco di Paola», (I) 2005, fasc. n. 1, pp. 9-11 e fasc. n. 2-4, pp. 9-12; II (2006), fasc. n. 1-3, pp. 8-12. Tale commento è tuttora in corso di esecuzione.

Le considerazioni appena espresse, lasciano intuire che non può essere questo il luogo per svolgere un tale lavoro.

Voglio, però, presentare un piccolo saggio, esso pure certamente lacunoso, di quel che desidererei si potesse fare in un nuovo commento continuato della Regola del Terz'Ordine.

2. *Un'esemplificazione circa la spiritualità "secolare" nella Regola. La questione dell'uso delle armi*

2.1 Il tema dell'uso delle armi è affrontato nel capitolo quarto, che abbiamo indicato essere il centro di tutta la Regola. Insieme con gli altri temi del capitolo dedicato alla "fuga dalle vanità del mondo", esso svolge la funzione di indicare una serie di comportamenti che esprimono uno stile di vita che rifugge dalla "mondanità", ma non per questo evita di intrattenere quei rapporti sociali che contraddistinguono una vita secolare.

Ho privilegiato questo tema, fra gli altri, proprio perché, nella normativa che è data, è possibile intravedere meglio quello che vorrei chiamare il *passaggio* da una "penitenza" che tendenzialmente porta l'uomo "fuori del mondo", quale ad esempio quella praticata perlomeno da alcuni degli appartenenti all'*Ordo poenitentiae*, a una "penitenza" che lo fa stare "dentro il mondo", ma esprimendo una particolare tonalità spirituale, come mi pare essere la situazione di chi appartiene a un Terz'Ordine secolare.

Ora, proprio la Regola del Terz'Ordine minimo, che pure, a motivo della sua connotazione penitenziale, si potrebbe ritenere essere più orientata verso un maggiore "ritiro dal mondo", se letta con attenzione può invece confermare la tipologia "secolare" che si sta cercando di mettere in evidenza.

2.2 Per raggiungere il nostro scopo, prima di riferire su quanto è disposto in materia di uso delle armi dalle regole del Terz'Ordine, in particolare dalla terza Regola, dobbiamo prendere in esame la legislazione corrispondente di due altre precedenti Regole, che peraltro abbiamo già incontrato: il *Memoriale propositi* (1221), il quale su questo punto riproponeva quanto era già nella *prassi* di chi viveva lo "status" di penitente, e la *Supra montem* (1289).

In entrambe queste Regole vige la proibizione di portare armi; mentre, però, nel “Memoriale” la proibizione è *assoluta*, nella “Supra montem” essa presenta delle *eccezioni*. Leggiamo entrambi i testi.

a) «Non prendano contro nessuno armi da offesa, né le portino con sé» (*Memoriali propositi*) (53).

b) «I fratelli non portino con sé armi offensive se non per la difesa della chiesa romana, della fede cristiana e anche della loro terra, o con licenza dei propri ministri» (*Supra montem*) (54).

Come si vede, nel secondo testo, a differenza del primo, sono previste quattro eccezioni al divieto, le prime due a tutela della Chiesa, le seconde due a tutela del “frater”.

Si tratta di comprendere, innanzitutto, il senso esatto della “proibizione”.

Secondo l’antica pratica della “penitenza pubblica”, era vietato ai penitenti di esercitare sia gli uffici pubblici, sia quelli militari, la qualcosa comportava, laddove il periodo della penitenza fosse stato esteso a tutta la vita, una sorta di “morte civile”. Con il “Memoriale propositi”, nella prospettiva della ricerca di una maggiore perfezione, non si fa altro che estendere a taluni “laici” quanto il *Decreto di Graziano* prescriveva per i “chierici”: l’esenzione dal servizio militare, insieme ad altre che sono state prima ricordate.

È da dire che tali esenzioni, come quella relativa alle imposte, erano già state, e furono ancora in seguito, motivo di conflitto tra l’autorità ecclesiastica e l’autorità civile, fino a quando, nel 1516, con la Costituzione apostolica *Dum intra mentis* del Concilio Lateranense V, i fedeli che abbracciavano una vita di penitenza, senza però entrare a far parte dell’“Ordo religiosorum”, e quindi restavano “secolari”, non poterono più godere delle esenzioni proprie dei religiosi (55).

(53) «Arma mortalia contra quempiam non accipiant vel secum deferant». Il testo è in L. TEMPERINI, *Carisma e legislazione alle origini del Terzo Ordine di S. Francesco*, Editrice Franciscanum, Roma 1996, p. 100.

(54) «Impugnacionis arma secum Fratres non deferant, nisi per defensionem romane ecclesie, christiane fidei, vel etiam terre ipsorum, aut de suorum licentia ministrorum», *ivi*, p. 140.

(55) «I fratelli e le sorelle del terz’ordine, come pure i mantellati, i correggiati, i pizocati, i cordonati e gli altri qualunque sia il loro nome, pur abitando nelle loro case, potranno

In ogni caso, il divieto assoluto di portare le armi rientra nel contesto di una vita oramai intesa come totalmente dedicata a Dio.

2.3 Vediamo, ora, come le cose cambiano con la *Supra montem*, esaminando le singole eccezioni.

Le prime due deroghe alla norma possono essere viste alla luce delle lotte tra Papato e Impero (“pro defensione Romanae Ecclesiae”) e delle non ancora spente lotte all’eresia (“pro defensione christianae fidei”). Qui è l’autorità ecclesiastica che, richiedendo ai “penitenti” di offrire la loro collaborazione, ritiene che un assoluto “ritiro dal mondo” non sia opportuno. La terza deroga, invece, che consentiva la “difesa delle proprie terre”, è una spia per individuare almeno uno dei “ceti sociali” che facevano parte del Terz’Ordine francescano, ma soprattutto introduce la tutela di un interesse proprio di chi vive pienamente nel mondo. La quarta deroga, dai contorni non definiti, era comunque un’ulteriore attenuazione del divieto precedentemente stabilito per i “penitenti”, il quale, preso nella sua integralità, costituiva davvero un segno di netta distinzione dalla comune vita “secolare”.

Peraltro, ciò che restava del divieto di portare le armi, non era comunque una cosa da poco, in quanto perlomeno si favoriva l’eliminazione dello spirito di vendetta e contribuiva a ridurre le lotte tra le diverse “fazioni” dei Comuni (56). In ogni caso, com’è stato a ragione osservato,

«la *Supra montem* non perde [...] di vista le esigenze imposte dalla vita civile: per questo rimette alle autorità competenti, senza peraltro specificare quali esse siano in realtà, l’amministrazione della giustizia, allarga il numero

scegliere il luogo della loro sepoltura dove vogliono, ma sono tenuti a ricevere dal proprio curato la comunione pasquale, l’estrema unzione e gli altri sacramenti, eccetto solo quello della penitenza, e ad adempiere le prestazioni proprie dei laici, e possono essere citati dinanzi ai giudici secolari». Il testo è in E. LORA (ed.), *Enchiridion della vita consacrata*, cit., p. 167. Oltre ai vari interventi pontifici a favore di tale “status” privilegiato per gli appartenenti all’*Ordo poenitentiae* e, poi, ai Terzi Ordini (per i quali cfr. le note 36 e 37), si veda pure il *Defensorium tertii ordinis beati Francisci* di Giovanni da Capestrano del 1440, dove si dichiarava come «i Terziari, fratelli e sorelle della penitenza, fossero persone ecclesiastiche e pertanto dovevano godere delle relative immunità» (cit. in M. SENSI, *La regola del TOM*, «BUOM», XVII [2001], p. 485).

(56) Su questi aspetti, cfr. M. PANCIK, *Le forme dell’apostolato dei laici francescani nel corso dei secoli*, «Analecta TOR», XXIV (1993), pp. 49-52.

dei casi in cui al penitente è consentito prestare il giuramento e gli consente l'uso delle armi anche per la propria terra» (57).

A mio avviso, questo tener conto delle esigenze della vita civile apre la strada a una considerazione e collocazione più "secolare" dei penitenti laici, anche se la condizione del penitente è sempre intesa, nella *Supra montem*, come di colui che non può più «ritornare nel secolo» (58).

Con l'esposizione che segue, relativa alle Regole del Terz'Ordine dei Minimi, si cercherà una conferma a tale evoluzione.

2.4 Vediamo, dunque, cosa sia disposto in merito all'uso delle armi in queste Regole.

Nella Prima Regola (1501), si prescrive: «Arma invasiva, nisi pro Ecclesiae tuitione et fidei defensione, non deferant».

Nella Seconda Regola (1502), a tali due eccezioni è aggiunta una terza: «iustitiae defensione», la quale è confermata, alla lettera, nella Terza Regola (1506) (59).

Il P. Claude le Juge, a distanza di poco più di un secolo, così commenta il testo della Terza Regola:

«Poue ces trois causes, et non autrement, la Noblesse doit porter l'espée au costé, et les armes en ses maines. 1. Pour defendre l'Eglise Catholique, contre le Turc et les barbares. 2. Pour maintenir la Foy, contre les heretiques et faux Chrestiens. 3. Pour fair observer la justice, par la punition des meschans, et recompense des bons» (60).

Poco prima Le Juge aveva chiosato che qui la Regola si indirizza in modo particolare alla «Nobiltà» e alla «gente di guerra» (61).

(57) M. D'Alatri, *La Regola di Niccolò IV: aspetti storici*, «Analecta TOR», XX (1988), p. 105.

(58) «Ordinamus preterea statuentes, ut nullus post ipsius fraternitatis ingressum, tandem egredi valeat ad seculum reversurus» (Cap. II). Il testo è in L. TEMPERINI, *Carisma e legislazione alle origini del Terzo Ordine di S. Francesco*, cit., p. 134.

(59) Per i testi citati, cfr. R. BENVENUTO, *Origini del Terz'Ordine dei Minimi*, cit., rispettivamente p. 284, p. 290 e p. 296.

(60) C. LE JUGE, *Troisieme Règle de S. Francois de Paule*, Paris 1643², p. 185.

(61) Cfr. *ivi*, pp. 184 s.

Dall'insieme del testo della Regola e del commento citato, si ricavano alcune cose:

1. Al Terz'Ordine appartengono sicuramente ambienti della corte francese.

2. La tutela della Chiesa continua ad essere ritenuta un compito da affidare agli appartenenti a un Terz'Ordine. Varia, nel frattempo, il "nemico da combattere. Ora esso è un nemico "esterno (i Turchi, i Barbari), e non più il potere civile, come era al tempo della *Supra montem*.

3. La difesa della fede continua ad essere richiesta, presumibilmente a motivo dei Protestanti (i "falsi cristiani").

4. L'ultima eccezione al divieto delle armi non è, nella Regola del Terz'Ordine minimo, relativa a un *interesse personale*, quale era la "difesa della propria terra", ma è riferita a qualcosa di comune a tutti, la tutela della *giustizia*, "conforme agli interessi dello Stato", come chiosa il P. Moretti (62).

Queste indicazioni sono già significative, tuttavia non ci fanno ancora arrivare con chiarezza a quello che mi pare costituire l'elemento nuovo presente nella Regola del Terz'Ordine minimo a riguardo della connotazione "penitenziale" di un "Tertius Ordo". Fin qui, infatti, restiamo nella linea, già essa innovativa, della *Supra montem*.

Il punto decisivo a me pare il seguente. Le disposizioni della *Supra montem* sono inserite in un breve capitolo che comprende anche la confessione e la comunione. Nella nostra Regola, invece, il tema della proibizione dell'uso delle armi è inserito molto più organicamente in un contesto che parla delle "vanità del mondo" (vestiti sontuosi, gioco d'azzardo, feste mondane, ecc.), tra le quali, come osserva il P. Le Juge, un posto di particolare rilievo possiede il ricorso al "duello", espressione tra le più significative di un certo modo di stare al mondo. Tale collocazione, a mio avviso, fa sì che tale divieto acquisti ora un nuovo "senso" e che, unitamente a quanto è emerso dalle "eccezioni" al divieto, venga a cambiare anche il senso della "vi-

(62) Cfr. G. MORETTI, *Manuale ad uso dei terziari e dei devoti di S. Francesco di Paola*, cit., p. 61.

ta penitenziale” per il fedele che continua a vivere nel mondo, non emettendo quindi una “professione religiosa” nell’accezione propria del termine.

Nello spirito del *Memoriale propositi* la proibizione assoluta di portare le armi era in linea con una sorta di “uscita dal vita civile”; e le esenzioni corrispondenti a tale divieto – ad esempio quella dal servizio militare – erano giustificate dal fatto che il “penitente” doveva osservare uno stile di vita consona a chi era oramai fuori dal “secolo”. Il fatto che nella *Supra montem* siano presenti delle eccezioni al divieto, le quali ritornano, con le differenze rilevate, anche nella Regola minima, e il fatto che in quest’ultima la trattazione del tema ha un ben altro contesto, costituiscono un segno che la connotazione di “penitente” ha subito un cambiamento, se si vuole anche un’evoluzione.

Ora il penitente, divenuto membro di un Terz’Ordine, non è più colui che “esce dal mondo”, quindi anche dalla “vita civile”, ma è colui che lascia dietro di sé precisamente le “vanità” del mondo. Al di là della bontà, che oggi faticheremmo molto a riconoscere, relativa alle indicate eccezioni nell’uso delle armi, queste sono comunque il segno di un’evoluzione del senso della “fuga mundi” e della “contemptio mundi”. E anche se, quando furono emanate, quelle eccezioni possono essere state motivate da alcune situazioni proprie del tempo, almeno implicitamente esse contengono, a mio avviso, quel mutamento di prospettiva che s’è cercato di giustificare.

VII. CONCLUSIONE: AMORE PER DIO, AMORE PER IL MONDO

1. Un’espressione presente nel primo capitolo della regola è come la giustificazione anticipata della dimensione *spirituale*, prima che “ascetica”, espressa nel capitolo quarto. Essa dice:

«Unum in Trinitate Deum reverenter honoretis [...] et *cor vestrum in ipso fixe reponatis*» (63).

(63) Il testo è in R. BENVENUTO, *Origini del Terz’Ordine dei Minimi*, cit., p. 293; corsivo mio. Lo stesso si dice nella Prima Regola, mentre nella Seconda Regola il riferimento non è alla Trinità, ma a Cristo («*cor vestrum in Cristo fixe reponatis*», *ivi*, p. 287). E’ significativo il

Il “distacco dal mondo” è correlativo all’aver “il cuore stabilito in Dio”: Per questo, non si deve fuggire il mondo, che è “creazione divina”, ma *si deve fuggire la tentazione di dimenticare tale riferimento del mondo a Dio*, con l’esito di essere con il cuore “attaccato” al mondo, piuttosto che a Dio, alla terra piuttosto che al cielo.

Quando gli occhi rivolti al mondo non sono in grado di vedere quest’ultimo come un libro scritto per l’uomo da Dio, lo sguardo diviene sempre più superficiale, e della bellezza del mondo ci resta soltanto la “facciata” più effimera, appunto ci restano soltanto le “vanità” del mondo.

La dimensione “spirituale” della penitenza fa riferimento a tale valenza dello “sguardo”, che può consentirci di fissare il nostro cuore in Dio, oppure lasciarlo attaccare, volta per volta, a questa o a quella vanità, senza che esso, alla fine, appartenga per davvero a “qualcosa”, e neppure a “qualcuno”.

Una siffatta “conversione dello sguardo” a Dio è l’inizio dell’itinerario spirituale, non il suo compimento. Per questo motivo ho voluto mettere in evidenza l’espressione “*cor vestrum in ipso fixe reponatis*”, collocata nel primo capitolo della Regola del Terz’Ordine. Tale iniziale movimento dello spirito corrisponde a quello indicato per i frati e le monache nelle loro rispettive Regole, laddove l’ingresso nell’Ordine è descritto come un “migrare”, nel quale è racchiuso tutto il loro “desiderio” (*cupientes*) (Reg. IV, cap. 2).

Analizzando in modo più compiuto di quanto è stato possibile qui fare il quarto capitolo della Regola del Terz’Ordine, meglio, pervenendo a un’autentica “intelligenza”, e poi con altrettanta intelligenza “attualizzandolo”, ci si potrà rendere conto ancor meglio del senso nuovo che viene ad assumere la “fuga mundi”, oramai riferita a un modo autenticamente “spirituale”, e proprio per questo profondamente “umano”, di “stare al mondo” e di “essere nel mondo”.

Mi pare di poter dire che non si tratta più, come in qualche modo era per il fedele che nel XII secolo abbracciava lo “stato di peni-

parallelo con un testo di Basilio di Cesarea, che identifica la “rinuncia” battesimale con «il trasferimento del cuore umano alla vita della città celeste» (cit. in A. MONTANARI, «Che cosa fate più di noi?» *Ascesi cristiana e novità dell’Evangelo*, in AA. VV., *Ascesi e figura cristiana dell’agire*, Edizioni Glossa, Milano 2005, p. 16.

tenza”, di “exire e saeculo”, ma piuttosto della ricerca e dell’acquisizione delle condizioni per *vivere da secolari “in Deum”* (64).

Si potrebbe dire che, una volta convertiti dal mondo a Dio, una volta asceti sul monte Tabor, si deve ritornare nel mondo avendo gli occhi sempre pieni di luce, per illuminare le cose della terra.

Questa mi pare essere la “vocazione” di un Terz’Ordine secolare, pur connotato da una spiritualità penitenziale.

2. Naturalmente è possibile fare questo tipo di considerazioni perché siamo pervenuti in modo più chiaro a una teologia “positiva” del mondo, la quale, senza cadere in facili ottimismo e senza dimenticare la “legge del peccato”, ha approfondito le conseguenze che discendono sia da una più ricca teologia della “creazione”, che favorisce l’impegno del cristiano nel mondo, sia da una teologia del “mistero pasquale”, che sollecita al sorgere di un “mondo nuovo” (65).

Cosa dire, perciò, delle rinunce e delle proibizioni che sono fatte derivare nella Regola dal rifiuto delle “vanità” del mondo? Possiamo, o dobbiamo, ancora ritenerle tali? Penso che quel che continua a mantenere tutta la sua verità sono i concetti di “vanità” e di “mondanità”, mentre ciò che deve essere esaminata è la qualificazione di vanità o di mondanità a ciascuna delle determinazioni elencate nella Regola.

Qui devono intervenire la *preghiera* (“Signore, cosa vuoi che io faccia?”) e il *discernimento*, personale e comunitario.

All’interno di tale riflessione un’attenzione particolare dovrà essere prestata al significato (66) e al ruolo della “asceti”, o dell’*esercizio*

(64) In questa chiave sarebbe interessante confrontare la Regola con la teologia e la spiritualità del “De contemptu mundi” di Lotario di Segni, futuro Innocenzo III.

(65) Cfr. T. GOFFI, *Mondo*, in S. DE FIORES – T. GOFFI (edd.), *Nuovo Dizionario di Spiritualità*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 1030-1044.

(66) Ci si deve interrogare, infatti, su cosa possa significar oggi l’asceti, senza naturalmente mettere da parte i significati della “tradizione”. Ad esempio, c’è che riferisce all’asceti «la revisione critica dei linguaggi, anche e soprattutto dei propri, come pratica di non-violenza e la stessa arte del dialogo [...] Di asceti inoltre si deve parlare in rapporto alla salvaguardia del creato» (C. SIMONELLI, *La vita perfetta e il suo esercizio. Le Omelie sull’Ecclesiaste* di Gregorio di Nissa come itinerario ascetico, in AA. VV., *Ascesi e figura cristiana dell’agire*, cit., p. 133).

che concorre alla formazione di quello che può essere chiamato il “desiderio buono” (67) dell'uomo. Su questo punto, anche in linea con la tradizione spirituale dell'Ordine, un posto particolare dovrà essere riservato all'esperienza dei “Padri del deserto”, avendo cura di non separare le loro pratiche ascetiche dalla “sequela di Cristo” che la motivava e dalla convinzione che essi avevano di condurre una “esistenza escatologica”, che dava senso anche alle più aspre penitenze.

3. Vorrei concludere con un componimento poetico, che è al tempo stesso una preghiera, la quale esprime quell'ineliminabile tensione di “terra e cielo”, vissuta da chi ha il cuore di uomo, che è stata il filo invisibile che ha tessuto il mio discorso.

Il poeta, Mario Luzi, fa proferire la preghiera da Gesù che, giunto sul Golgota, e posto sulla Croce, invoca il Padre dal profondo del suo cuore di uomo “affezionato alla terra”. Riporterò il testo fin dove le parole potrebbero essere pronunciate anche da ciascuno di noi in prima persona, e con esse mi congederò.

«Padre mio, mi sono affezionato alla terra quanto non avrei creduto.
È bella e terribile la terra.
Io ci sono nato quasi di nascosto,
ci sono cresciuto e fatto adulto
in un suo angolo quieto
tra gente povera, amabile e esecrabile.
Mi sono affezionato alle sue strade,
mi sono divenuti cari i poggi e gli uliveti,
le vigne, perfino i deserti.
È solo una stazione per il figlio tuo la terra
ma ora mi addolora lasciarla
E perfino questi uomini e le loro occupazioni,
le loro case e i loro ricoveri
mi dà pena doverli abbandonare.
Il cuore umano è pieno di contraddizioni

(67) Cfr. G. ANGELINI, *Gli “ideali ascetici”. Pertinenza e limiti della lettura ascetica del cristianesimo*, *ivi*, pp. 94 s.

ma neppure un istante mi sono allontanato da te
ti ho portato perfino dove sembrava che non fossi
o avessi dimenticato di essere stato.
La vita sulla terra è dolorosa,
ma è anche gioia: mi sovengono
i piccoli dell'uomo, gli alberi, gli animali.
Mancano oggi qui su questo poggio che chiamano Calvario.
Congedarmi mi dà angoscia più del giusto.
Sono stato troppo uomo tra gli uomini oppure troppo poco?
Il terrestre l'ho fatto troppo mio o l'ho rifuggito?
La nostalgia di te è stata continua e forte,
ma tra non molto saremo congiunti nella sede eterna»(68).

(68) M. LUZI, *La Passione. Via Crucis al Colosseo*, Garzanti, Milano 1999, p. 59.