

Anno XXIV / n. 4 / Agosto - Ottobre 2021

DOMINICUS



Fra Marco Rainini op
**DOMENICO DI CALERUEGA
IL PRIMO MAESTRO DELL'ORDINE**

Fra Giorgio Marcato op
SAN PAOLO A CIPRO

Luca Frigerio
**QUEI FRATI INVIATI A MILANO
DA SAN DOMENICO**

Fra Davide Pedone op
**LA MISSIONE DOMENICANA
IN CINA (IV)**

Ersilia Dolfini laica op
**LA PAROLA:
UN POTENTE E NECESSARIO
MEZZO DI COMUNICAZIONE**

fra
Enrico
Arata
o.p.

- 142* Editoriale
- 144* Domenico di Caleruega
Il primo Maestro dell'Ordine
- 167* San Paolo a Cipro
- 173* Quei frati inviati a Milano
da san Domenico
- 175* La missione domenicana
in Cina (IV)
- 183* La parola, un potente e necessario
mezzo di comunicazione



EDITORIALE

Nel 2014 iniziavo a occuparmi di Domenico: era l'anno della beatificazione di fra Giuseppe Girotti. Quell'evento è stato davvero un momento forte per la nostra comunità provinciale di figli di san Domenico – frati, suore, laici – che ci ha permesso di sentirci orgogliosamente confratelli di un uomo che si era totalmente donato nel servizio fino al sacrificio della sua stessa vita in un campo di sterminio. Quest'uomo non era stato un uomo d'azione, preso dai mille frenetici impegni di un'organizzazione caritativa; era piuttosto un attento, assiduo e rigoroso studioso della Parola di Dio, impegnato a diffondere i migliori risultati della ricerca esegetica dei suoi anni mediante l'insegnamento e la pubblicazione di poderose opere scientifiche. Un domenicano che studiava, studiava perché la Parola di Dio lo penetrasse e lo nutrisse, studiava perché attraverso lo studio la sua vita fosse piena di Parola. Così, ripieno di Parola, il beato Girotti ha potuto impegnarsi in un servizio incessante e sempre

EDITORIALE

più rischioso, si è fatto obbediente alla Parola fino alla morte e alla morte di croce.

Adesso, nel 2021, smetto di occuparmi direttamente della nostra rivista, che nel frattempo ha cambiato aspetto e si è adattata alle nuove esigenze dei suoi nuovi lettori: il Capitolo provinciale di luglio ha nominato per Dominicus un nuovo direttore, fra Francesco Lorenzon, finalmente davvero competente e abile a intercettare i nuovi bisogni di un pubblico in costante evoluzione.

Questo 2021 è l'anno dell'ottavo centenario della morte di san Domenico. Per chi crede nell'azione continua di Dio nel mondo, nel suo agire creativo e provvidente, tutto acquista un senso diverso, al di là delle più o meno fortuite combinazioni degli avvenimenti: nulla è semplicemente lasciato al caso. E allora: ho iniziato con la beatificazione di fra Girotti e termino con il giubileo di san Domenico (e dopo aver attraversato il giubileo del nostro Ordine nel 2016).

Uno studio di fra Marco Rainini ci aiuta a cogliere Domenico di Caleruega nella trama complessa delle vicende ecclesiali del suo tempo e a ricostruirne così il profilo storico e spirituale. Per questo ho scelto come leit motiv per le immagini di questo mio ultimo Dominicus fonti, sorgenti e fontane create dalla fantasia degli uomini. Mi dicono, e vogliono dirvi nell'inesausta fecondità del simbolo, che sta tutto lì: ritornare alle fonti, abbeverarsi alle sorgenti, lasciarsi portare dall'acqua che diventa fiume e scorre al mare, offrire modi e forme diverse perché l'acqua zampilli, rinfreschi e disseti.

Come Domenico, come Giuseppe Girotti, essere uomini e donne pieni dell'acqua viva della Parola di Dio.



Primo Articolo

Domenico di Caleruega il primo Maestro dell'Ordine

fra Marco Rainini o.p.

Lo specchio delle origini

Il 3 luglio 1234 la cancelleria di Gregorio IX inviava «a tutti gli arcivescovi, vescovi, abati e agli altri prelati delle chiese» la lettera con cui Domenico di Caleruega, canonico castigliano e primo Maestro dell'Ordine dei Predicatori, veniva iscritto al catalogo dei santi. Il testo proponeva una teologia della storia di sapore apocalittico, sulla base della visione di Zaccaria 6,1-9, in cui erano distinte quattro epoche della storia della chiesa, a seconda dei protagonisti prefigurati nei cavalli che trainavano le quadrighe apparse al profeta: per primi i martiri, indicati nei cavalli rossi; poi i monaci di Benedetto, di cui erano figura quelli neri, seguiti ancora dai Cistercensi e dai Florensi, ossia l'*Ordo* fondato dall'abate calabrese Gioacchino da Fiore, famoso per le sue previsioni sulla fine dei tempi bianchi come i cavalli della terza quadriga; infine, nell'ultima ora prima del tramonto, ecco giungere «le schiere dei frati Predicatori e Minori», indicati nell'ultimo traino di cavalli «variegati e robusti».

Con questo documento, e in particolare con questa immagine, si compie un ulteriore, importante passo nel processo di omologazione e associazione di due Ordini che in origine si presentavano invece come realtà fra loro diverse. In questo senso sono molto significative le testimonianze che ci indicano la percezione che i contemporanei ebbero al primo apparire di quelli che diverranno i frati Predicatori e Minori: in esse è evidente come i due gruppi venissero assimilati piuttosto a forme di vita già diffuse e affatto diverse. Se i compagni di Francesco vi vengono indicati come «penitenti», e quindi come laici che avevano abbandonato il secolo per una vita di penitenza e ascesi, i Predicatori vengono piuttosto identificati come «canonici», ossia chierici che vivono in comune, sotto una regola.

A fronte di questa evidente disomogeneità, si assiste ben presto a un processo di omologazione, diretto e controllato dalla Sede Apostolica, per cui l'*Ordo Fratrum Minorum* si avvia a divenire un altro “ordine dei predicatori”: e cioè, una realtà dal prevalente carattere clericale, per cui la predicazione di carattere dogmatico e non solo l'esortazione morale – come era norma per i laici penitenti e come era stato raccomandato all'originario piccolo gruppo di Francesco e dei compagni al suo primo apparire presso la curia romana – l'amministrazione dei sacramenti e anche lo studio, divengono elementi costitutivi.

La canonizzazione di Domenico costituisce una ricaduta e, d'altro canto,



l'ennesimo fattore di organizzazione del medesimo processo, ma per altro verso. Se l'assimilazione dei due Ordini avviene sul versante istituzionale mediante l'assegnazione ai frati Minori di compiti e privilegi già ricevuti in precedenza dai Predicatori, per contro l'identità di Francesco – fortemente carismatica, e a cui fin dalle origini viene conferito, almeno in linea di principio, un ruolo fondante e in quanto tale esemplare – tende a riflettersi nella figura di Domenico. Se dunque per i frati Minori in principio era Francesco, e in lui venivano trovate e indicate le idee, le virtualità e il modello dell'Ordine che lo aveva seguito, parallelamente si tratta ora di individuare nella vicenda di Domenico «il precipitato delle linee portanti del dover essere domenicano» (Canetti).

Che questa per l'Ordine dei Predicatori sia stata in realtà una torsione successiva, volta ad allinearsi a un modello di associazione in binario tra “Domenicani” e “Francescani” – termini in realtà più tardi, e usati solo in casi molto rari e specifici nei primi due secoli degli Ordini – bastano a indicarlo due osservazioni. La prima riguarda la diversa rapidità con cui si giunge alla canonizzazione dei due santi: Francesco muore nella notte fra il 3 e il 4 ottobre 1226, e viene dichiarato santo diciannove mesi dopo (lettera *Mira circa nos*, 19 luglio 1228); Domenico, morto il 6 agosto 1221, dovrà attendere quasi tredici anni, sebbene il suo principale interlocutore presso la curia, il cardinale Ugo di Ostia, fosse divenuto nel frattempo papa già nel 1227. La seconda osservazione riguarda il modello di narrazione delle origini che

negli anni precedenti alla canonizzazione di Domenico prese forma presso i Predicatori, nel *Libellus de principiis Ordinis Predicatorum* di Giordano di Sassonia, successore di Domenico alla guida dell'Ordine. Lo stesso titolo rimarca come si tratti *de principiis Ordinis Predicatorum*, ben al di là del singolo caso di Domenico. Il testo, che porta evidenti i segni della discontinuità e della rielaborazione, si configura così come un'agiografia collettiva, in cui attorno al Castigliano, a cui viene riconosciuto un ruolo in ogni caso centrale, altri personaggi brillano però di luce propria e non semplicemente riflessa: accanto a Domenico i protagonisti sono innanzitutto il vescovo Diego di Osma, di cui il futuro santo nella relativa sezione appare come un collaboratore, e poi lo stesso Giordano di Sassonia, ma anche Enrico di Colonia e Reginaldo d'Orléans, già stimato *magister*, e poi priore a Bologna e a Parigi. Il fatto che il cistercense Alberico delle Tre Fontane, scrivendo fra il 1227 e 1252, indichi Domenico e Reginaldo come i due per cui «iniziò il nuovo Ordine dei frati Predicatori», e d'altro canto anche la struttura corale di un testo agiografico più tardo come le *Vitæ Fratrum* – e il titolo non è certo casuale – commissionato dal Capitolo generale ancora nel 1255, indicano la medesima direzione: se per i frati Minori si può dire che l'archetipo, il modello originario e fondante venga riconosciuto in un'esperienza personale, per l'Ordine dei Predicatori «the story was about the brothers, not the master» (Van Engen).

Dunque, non solo il laico, piuttosto refrattario all'organizzazione giuridica della sua *fraternitas* e «idiota» (che non conosceva le *litterae*) Francesco era ben diverso da Domenico, già studente a Palencia e sottopriore di Osma; lo stesso ruolo che i due personaggi avevano avuto nell'identità ideale e istituzionale dei due Ordini, e che di fatto continuarono ad avere almeno nei primi anni dopo la morte, era di tutt'altro genere. Del resto, le stesse vicende dei frati Minori in questi anni mostrano le difficoltà di un'identità già tutta da leggere nel fondatore, per cui l'Ordine è inteso come il frutto innanzitutto di un'esperienza personale, e si può ben dire singolare: basterà qui citare le difficoltà di istituzionalizzazione e le precoci tensioni interne, e d'altro canto gli sforzi, anche di interpretazione ideologica, del generalato di Bonaventura da Bagnoregio poco dopo la metà del secolo. Per contro, i primi Predicatori evidenziano l'autocoscienza di un'«intrapresa collettiva»: in principio non vi è una personalità, più o meno irraggiungibile, ma l'Ordine.

Nondimeno, all'indomani della canonizzazione l'agiografia domenicana attuò uno sforzo di (ri)costruzione della memoria di una personalità che potesse reggere l'inevitabile tensione suscitata dal peso dell'*alter Christus* che i frati Minori indicavano alla loro origine. Tutto era già scritto nella personalità – seppur in senso lato normativa – di Francesco: si trattava di mostrare che tutto era già scritto anche nella personalità di Domenico.

Evidentemente, il materiale prodotto dagli agiografi domenicani nei decenni successivi alla canonizzazione non può essere letto tutto e semplicemente in questa chiave. Questa tensione è tuttavia presente ed è evidente, quando non esplicita, anche in testimonianze coeve; il frate Minore Salimbene de Adam, nella sua *Cronica*, scaglia una delle sue frecce avvelenate nei confronti dei Pre-

dicatori per bocca di Guglielmo, vescovo di Modena e già intimo di Domenico: «Dal momento che i frati Minori hanno un santo, fate in modo di averne uno anche voi, a costo di fabbricarvene uno di paglia».

Si comprende allora come il terreno dei racconti agiografici su Domenico divenga ancora più insidioso per chi vi si inoltri cercando tracce del suo reale passaggio. Da qui la ritrosia, quando non lo scetticismo, che ha caratterizzato almeno in parte negli ultimi anni le indagini a proposito delle vicende e soprattutto della figura del Castigliano. Si trattava, per altro, di evitare le secche di quello che a suo tempo Arsenio Frugoni aveva bollato come «metodo filologico-combinatorio»; e cioè, a fronte di una personalità – per lui, quella di Arnaldo da Brescia – per cui «niente, scritto da Arnaldo [come del resto poco o niente di Domenico!], ci sia pervenuto», tentare di ricostruirne la vicenda combinando le testimonianze delle diverse fonti «come tessere perfette di un mosaico [...] con un'infinita fiducia nella provvidenza, tanto benevola nel confronto degli storici da offrire loro, sempre, tutti gli elementi per una soddisfacente ricostruzione storiografica», indifferenti ai diversi ambienti, urgenze, e sfondi ideologici nei quali le diverse fonti erano state prodotte.

Lontano dalle sue derive – in cui il metodo forse non è combinatorio, ma non appare più nemmeno filologico – e quando non è divenuto uno slogan per liberarsi di interpretazioni scomode, il richiamo alla lezione di Frugoni è stato utilmente assunto anche per l'ambito domenicano, grazie in particolare agli studi di Luigi Canetti, e non può essere facilmente dismesso. Prima di accingermi a proporre una ricostruzione che risulterà allora inevitabilmente scarna, vorrei chiarire che quanto segue è il frutto di una riflessione che poggia innanzitutto sulle fonti documentarie, in particolare su quelle prodotte dalla curia romana e dalle cancellerie dei vescovi sulle scarse informazioni ricavabili da scritti stesi entro la data di morte di Domenico (la sezione dedicata a Diego e allo stesso Domenico nella *Historia Albigensis* di Pietro di Vaux-de-Cernay, composta entro il 1218; alcuni appunti del frate Predicatore Paolo Ungaro, stesi mentre il *magister et prior* dell'Ordine era ancora in vita), mentre per le narrazioni della vita di Domenico ricorro qui per lo più al già citato *Libellus de principiis Ordinis Predicatorum*, sicuramente rivisto nell'imminenza della canonizzazione e steso forse a partire da una data più alta. Infine, alcune informazioni puntuali sono riprese dagli interrogatori del processo di canonizzazione. Per questi ultimi in particolare è evidente che siamo di fronte a testi che hanno anch'essi uno sfondo ideologico preciso: il vantaggio è tuttavia quello di limitare il campo e soprattutto la possibilità di indagare più precisamente le loro urgenze e necessità.

Diego e Domenico

Domenico nacque a Caleruega, nella diocesi di Osma, nel regno di Castiglia, poco meno di un centinaio di chilometri a sud di Burgos, e non lontano dal monastero benedettino di Santo Domingo de Silos, probabilmente poco dopo il 1170, forse fra 1173 e 1174. La tradizione che lo indicava come «di Guzman», riconnettendo le sue origini alla casata che porta tale



nome, è in realtà tarda (le prime tracce si individuano nel XV secolo), e pare dover essere rifiutata. Si può supporre che la famiglia fosse benestante, se non di qualche rilievo: uno zio portava il titolo di arciprete, e il giovane poté presto frequentare le scuole di Palencia. In un documento del vescovo Martino di Osmà datato al 16 maggio 1199, fra le sottoscrizioni degli appartenenti al Capitolo della cattedrale troviamo anche quella di «Dominicus, sacrista», mentre il futuro successore di Martino, Diego, sottoscrive come priore; un anno e qualche mese più tardi, il 12 gennaio 1201, un altro documento indica già Domenico come sottopriore, la seconda autorità del Capitolo. Pochi mesi più tardi, Martino muore (27 luglio) e Diego viene eletto vescovo.

Fra gli ultimi mesi del 1203 e l'inizio dell'anno successivo Diego compie un lungo viaggio «ad Marchias» – con ogni probabilità verso la Danimarca –, con il compito di prendere accordi per il matrimonio del figlio di Alfonso VIII, Ferdinando, con una principessa di quelle terre; nel viaggio è accompagnato dal sottopriore del Capitolo di Osmà, Domenico. L'esito di questo primo viaggio è positivo, e Diego può tornare in patria, da dove però ripartirà ben presto, in ogni caso dopo la metà di maggio del 1205, questa volta con il compito di portare la futura sposa in Castiglia, sempre accompagnato da Domenico. La seconda missione però non riesce a portare a compimento il disegno: Giordano di Sassonia riferisce che al loro arrivo i Castigliani avrebbero scoperto che la fanciulla designata era nel frattempo morta. A questo punto Diego, dopo aver inviato un messaggero in patria, sempre seguito dal suo sottopriore Domenico, si avvia verso Roma.

I motivi di questo mutamento di itinerario vengono genericamente indicati da Giordano come «essendo occorsa l'opportunità di andare alla curia». Qualunque cosa si celi dietro questo riferimento vago, mi sembra che lo stesso testo del *Libellus* indichi qui che i motivi non erano semplicemente quelli – invece largamente recepiti dall'agiografia, nonché dalle ricostruzioni moderne – che

solo successivamente si sarebbero aggiunti: e cioè il fatto che Diego avrebbe chiesto al papa di cessare il proprio ministero di vescovo di Osma, e che avrebbe inoltre espresso il desiderio di dedicarsi all'evangelizzazione dei «Cumani», le popolazioni ancora pagane della Prussia.

L'impressione che qualcosa ci sfugga, oltre ciò che narra Giordano, e che la successiva agiografia ipostatizza nelle forme di una mera ispirazione personale, aumenta se si tiene presente che, dopo questa prima incursione al di qua delle Alpi, l'itinerario di Diego e del suo seguito non prende la via della Castiglia ma – con un'altra deviazione brusca e impegnativa – si volge alla Borgogna, verso Cîteaux. L'abate di Cîteaux, Arnaldo Amalrici, era stato inviato in precedenza nel Narbonese, perché «procedesse contro gli eretici», con un incarico conferito da una lettera di Innocenzo III del 31 maggio 1204. Se, al di qua della stilizzazione teleologica dell'agiografia successiva, teniamo presente il quadro istituzionale e canonico contemporaneo, il senso di straniamento non può che acuirsi, quando nel racconto di Giordano leggiamo che Diego a Cîteaux avrebbe «assunto l'abito monastico», per poi dirigersi verso la Spagna, portando però con sé alcuni monaci «affinché fosse istruito nella [loro] forma di vita».

A fronte di tutto questo, riesce davvero difficile pensare che il tornante decisivo della vicenda, che in effetti nel racconto segue immediatamente questi fatti, possa essere frutto del caso, e che quanto attendeva Diego al varco dei Pirenei fosse per lui un «impedimento [obex]», a cui andava incontro totalmente «ignorans». Riprendendo la via che porta in Castiglia, infatti, il vescovo di Osma e il suo seguito si trovano a Montpellier mentre vi sono radunati tre legati papali cistercensi: appunto Arnaldo Amalrici, abate di Cîteaux, Pietro di Castelnaud e Raoul di Fontfroide. Di fronte a ben tre legati papali – personaggi, quindi, le cui decisioni avevano valore in loco come prese dallo stesso pontefice romano – Diego avrebbe proposto una nuova strategia di predicazione, per far fronte alle difficoltà incontrate dalla loro missione. Considerato il credito di cui godevano i predicatori “eretici” in forza della loro somiglianza agli apostoli, per la vita di povertà e asceti, e il facile discredito che per contro derivava ai cattolici dai costumi dei loro chierici, anche la missione papale avrebbe dovuto assumere le medesime modalità di «forma apostolica» (così nel racconto di Pietro di Vaux-de-Cernay, scritto ben al di qua della morte di Domenico e che nell'essenziale coincide con quello di Giordano). Si trattava dunque di procedere a piedi, senza seguito e in povertà.

Tutti questi elementi vanno compresi nel quadro più vasto degli interventi di Innocenzo III per le missioni di predicazione. Si tratta innanzitutto della predicazione diretta verso la Linguadoca, per affrontare lo spettro dei «Catari», ossia la dissidenza religiosa che in modo diverso si può riconnettere ad alcuni sistemi di derivazione orientale, e balcanica in particolare, che presentano una configurazione dualista, fra un dio buono, signore della realtà incorporea, e un demiurgo malvagio creatore invece della materia. Un ulteriore confronto è tuttavia utile, e cioè quello con la predicazione nell'Europa nord-orientale, e quindi presso i «Cumani» che Diego voleva evangelizzare. In proposito, è si-



gnificativa una lettera di Innocenzo III ad Alberto, vescovo di Livonia, con cui invita i missionari in quelle terre a portare tutti il medesimo abito, per evitare che si ingeneri confusione.

Anche a fronte di questo, mi sembra che l'azione di Diego in questa fase possa trovare qualche spiegazione, seppure parziale, e apparire più coerente. Il vescovo di Osma, di ritorno dalla Danimarca, «essendone occorsa l'opportunità» si reca presso la curia romana, accompagnato dal sottopriore Domenico, e incontra Innocenzo III. È possibile che a fronte della sua relazione, a proposito di quanto aveva sentito e visto nel Nord anche riguardo all'evangelizzazione delle terre vicine e alle sue intenzioni di dedicarsi alla predicazione, il papa lo abbia inviato a Cîteaux, ossia nell'abbazia a capo dell'Ordine che forniva in quel momento le forze e il coordinamento per l'altra grande urgenza di predicazione, quella nel Midi contro gli eretici. Qui Diego prende l'abito cistercense, con ogni probabilità quello di *familiaris* dell'Ordine, entrando nella sua comunità spirituale allargata, anche in vista dell'impegno di predicazione che lo attende, al fianco degli altri monaci bianchi. Prosegue poi per Montpellier, dove incontra i legati, monaci del medesimo Ordine. A seguito dell'incontro con il papa e, non è escluso, forte di documentazione ulteriore, Diego può ora proporre la strategia elaborata nelle conversazioni in curia con Innocenzo III e comunicare eventualmente le disposizioni in merito del pontefice.

A questo punto, la nuova predicazione può essere avviata: il vescovo spedisce verso Osma «la sua famiglia e i suoi trasporti [*vecturas*]» e resta «accontentan-

dosi di un solo compagno»: colui che dal racconto di Pietro di Vaux-de-Cernay (che, per altro, lo cita per nome solo in un'occasione), come anche molto più ampiamente in quello di Giordano di Sassonia, è indicato come Domenico. Anche due dei tre legati li seguono; solo Arnaldo di Cîteaux abbandona il gruppo, per tornare alla sua abbazia, dove si prepara il Capitolo generale, e dove intende recuperare altri predicatori.

Il quadro disegnato da queste ultime battute – è bene sottolinearlo – è stilato sulla base di una fonte di natura non agiografico-domenicana, estranea ai frati Predicatori e di datazione molto alta: quando Pietro di Vaux-de-Cernay scrive, Domenico è ancora in vita e l'Ordine non ha ancora preso una forma stabile e diffusa. Non di meno, alcuni particolari risultano quantomeno inusuali: un vescovo pare qui dare istruzioni a tre legati papali sulla modalità della loro azione, per altro con indicazioni piuttosto insolite e radicali, e necessitano di qualche ulteriore elemento di conferma.

Va allora tenuto presente che, sulla scorta soprattutto delle sottoscrizioni di Diego di Osma a documenti regi e diocesani, gli ultimi avvenimenti che abbiamo descritto – viaggio di Diego a Roma e poi a Cîteaux, e successivo incontro con i legati a Montpellier – si devono datare fra l'estate del 1205 e i primi mesi del 1206. Dopo un breve ritorno a Osma, dove è attestato tra la fine di aprile e l'inizio di luglio, Diego torna in Linguadoca. Di fronte a queste ulteriori precisazioni cronologiche, risulta significativa una lettera di Innocenzo III, datata al 17 novembre 1206, al legato Raoul di Fontfroide, nelle cui indicazioni ritroviamo le modalità di predicazione di Diego: il legato dovrà incaricare *virii idonei* a richiamare gli eretici dal loro errore, «che, poveri, imitando la povertà di Cristo, in abito disprezzabile e con ardente spirito non temano di avvicinarsi a coloro che sono disprezzati». Allo stesso modo, la missione cistercense che parte da Cîteaux nel successivo marzo 1207 è descritta dal cronista Roberto di Auxerre (t 1211) come organizzata «con spese esigue, senza cavalcature, affinché [i monaci] si mostrassero in ogni cosa uomini evangelici» e, quindi, di altro tenore rispetto a quelle dell'anno precedente e di nuovo secondo la nuova modalità di cui Diego si è fatto promotore. La documentazione lascia spazio all'ipotesi che lo stesso Diego fosse presente di nuovo a Roma, nel novembre 1206, allorché fu spedita la lettera di Innocenzo III a Raoul di Fontfroide: lo stretto coordinamento fra curia, missione in Linguadoca e Cistercensi pare trovare nel vescovo di Osma un punto di contatto e di coordinamento. In tutto questo, al fianco di Diego, Domenico è attivo e gioca un ruolo importante. Nei primi documenti che attestano una comunità femminile a Prouille, nel Tolosano, troviamo l'indicazione alle monache «da poco convertite per i moniti e gli esempi di fra Domenico di Osma e dei suoi compagni» (documento di Berengario arcivescovo di Narbonne, del 17 aprile 1207). Due coniugi decidono di donarsi «alla santa predicazione, e al signor Domenico di Osma, e a tutti i fratelli e alle sorelle, che vi sono oggi e che vi saranno in futuro» (8 agosto 1207). La casa di Prouille fu fondata probabilmente già entro il 1206, da una donazione del vescovo Folco di Tolosa a Diego; anche in questa transazione, però, un ruolo significativo fu ricoperto da

Domenico. La *domus* era organizzata per ricevere donne che si allontanavano dalle comunità dei dualisti, e che almeno inizialmente vengono indicate come monache; in realtà, in senso più ampio è qui che si costituisce il centro di ciò che in questi anni è indicato appunto come «santa predicazione».

«*Predicadores in episcopatu nostro*». Domenico, Folco di Tolosa e Innocenzo III

Diego di Osma muore il 30 dicembre del 1207. Nell'anno precedente aveva viaggiato fra la Castiglia e la Linguadoca, dove erano proseguite la predicazione e i contraddittori con gli eretici che avevano costellato l'attività sua e del suo «vicario» Domenico dall'inizio dell'esperienza a fianco dei legati cistercensi. Domenico fa ritorno in Castiglia, dove forse rimane per un non breve periodo, nel corso del quale tuttavia le sue relazioni con la Linguadoca e Prouille dovettero in qualche modo proseguire. La documentazione a riguardo non permette di fare ipotesi più precise. Nel frattempo, il Midi si avviava a divenire teatro di un evento per molti versi carico di conseguenze: a seguito dell'assassinio di uno dei legati papali, Pietro di Castelnaud, e delle responsabilità che venivano addebitate al conte di Tolosa Raimondo VI, Innocenzo III aveva chiamato a una spedizione militare, che per la prima volta assumeva i caratteri di una crociata *citra mare*. La spedizione, organizzata grazie ai baroni della Francia settentrionale e sotto la guida ancora una volta dell'abate di Cîteaux Arnaldo Amalrici, era partita all'inizio dell'estate del 1209, e nel volgere di un paio di mesi aveva preso il controllo del Midi.

Almeno a partire dalla primavera del 1211, in ogni caso, Domenico è presente stabilmente in Linguadoca, avendo come basi Prouille – per cui negli anni immediatamente successivi è testimoniato un progressivo rafforzamento istituzionale – ma anche Carcassonne (dove fra 1213 e 1214 diviene vicario del vescovo), e poi dal 1214 più stabilmente Tolosa. In questo periodo Domenico appare fra i protagonisti delle vicende del Midi: lo testimoniano innanzitutto le salde relazioni con le gerarchie ecclesiastiche locali, ma anche le donazioni a Prouille di Simone di Montfort, divenuto nel frattempo capo dei crociati e poi visconte di Béziers e di Carcassonne e il fatto che lo stesso Domenico benedirà nel 1214 le nozze del figlio di Simone, Amalrico. Su questo sfondo non potranno essere scartate troppo in fretta le testimonianze del processo di canonizzazione *in partibus Tolosanis*, per cui Domenico avrebbe rifiutato più volte la carica episcopale (di Comminges, di Béziers e poi di Couserans).

La missione del Castigliano ha gli stessi caratteri di quella incominciata al fianco di Diego di Osma: nel primo documento in cui appare di nuovo nel Narbonese – non a caso, l'atto che testimonia l'omaggio feudale del vescovo di Cahors a Simone di Montfort (20 giugno 1211) – la sua sottoscrizione è indicata come quella di *frater Dominicus, predicator*. Sono di questo periodo, inoltre, i documenti che attestano le riconciliazioni di alcuni eretici da parte di Domenico. Dal 1215 la «*predicatio*» di Domenico evidenzia una configurazione più stabile: il gruppo di predicatori si stabilisce in una casa a Tolosa, dove ben presto acquisisce altri beni. Nello stesso anno il vescovo Folco istituisce «*predicadores in episcopatu nostro*» Domenico e i suoi compagni, dando una



configurazione istituzionale meno vaga, e diocesana, a quelli che continuano a caratterizzarsi perché «secondo il modo religioso si sono proposti di procedere a piedi in povertà evangelica, e predicare il verbo di verità del Vangelo». Con queste parole la conferma episcopale, secondo l'andamento usuale dei documenti di questo genere, descriveva il proposito specifico del gruppo di Domenico.

In questo programma si potrebbe sottolineare la continuità, almeno nella caratterizzazione del proposito, con la prima esperienza di predicazione a fianco di Diego. Lo stesso termine che appare già in Pietro di Vaux-de-Cernay a indicare l'impresa di Diego e del suo *socius*, la «*predicatio*», emerge costantemente nei documenti di questi anni. Lo testimoniano anche i sigilli utilizzati da Domenico: pur non essendone pervenuto alcuno fino a noi, ne possediamo alcune descrizioni, nelle trascrizioni dei documenti; essi dovevano essere caratterizzati dalla scritta «*sigillum Christi et predicationis*», con la figura di un agnello. Lo stesso Castigliano, in un documento degli inizi del 1215, si definisce «*predicationis humilis minister*»: una terminologia che troveremo ancora nei documenti del 1217 (*fratres predicationis*) quando l'identità del gruppo originario e delle sue derivazioni sta subendo una rapida evoluzione e addirittura in un documento del 1221, per mano del vecchio vescovo Folco, che di quell'esperienza aveva visto gli inizi, e che preferisce riferirsi così all'«*Ordo predicationis*».

I rapporti fra Folco e Domenico dovevano essere molto stretti già nel 1215, quando i due si recarono insieme a Roma per il Concilio Lateranense IV. Probabilmente già all'inizio di ottobre i due sono nell'Urbe, e hanno avuto accesso al papa, come testimonia la protezione apostolica accordata a Prouille, datata 8 ottobre. Del resto, i problemi del Midi occupavano i primi posti nell'agenda del Concilio stabilita da Innocenzo III, e su questo tema Folco e il suo predicatore erano certamente fonti di primaria importanza. I colloqui con il papa furono decisivi anche per la configurazione che la «*predicatio*» avrebbe dovuto assumere nei mesi successivi, dal punto di vista della regola, delle consuetudini, e più in generale dell'inquadramento istituzionale. La prima organizzazione, strutturata sulla base dei documenti di Folco, doveva essere precisata; ancora più importante era tuttavia il fatto che una conferma da parte della Sede Apostolica avrebbe garantito una stabilità maggiore, anche al mutare delle disposizioni dei successori di Folco, permanendo il progetto, in questa fase, all'interno dell'orizzonte della diocesi.

In questo quadro, e sulla scorta della ricostruzione proposta in precedenza, è plausibile che l'esperienza tolosana sia stata un modello per le disposizioni del Concilio, che con la costituzione 10 prende atto delle difficoltà dei vescovi, e stabilisce che assumano «uomini idonei all'ufficio della santa predicazione». L'esperienza di Domenico, promossa dal vescovo Folco, diviene insomma l'esperimento pilota di un processo che la curia romana vorrebbe più ampio, e tuttavia ancora da attuare nelle singole diocesi e con le istituzioni diocesane. Gli elementi a nostra disposizione non permettono di pensare ancora a una proiezione ulteriore della «*predicatio*» guidata di Domenico.

Sulla scorta anche delle disposizioni dello stesso Concilio, che con la costituzione 13 limitava di fatto alle regole già esistenti la possibilità di scelta da parte delle nuove *religiones*, Domenico assume la regola di Agostino, e organizza la casa di Tolosa, che ora appare il centro principale della «*predicatio*», come una comunità di canonici regolari.

Con ogni probabilità su modelli già esistenti vengono stabilite anche le consuetudini, ossia il dispositivo legislativo ulteriore, che si aggiungeva alla regola per precisare molti aspetti della vita comune, di ministero e di preghiera della comunità. Lo stesso abito che diverrà quello dell'Ordine dei Predicatori denuncia la vicinanza con i modelli canonicali dei primi frati, oltre che di Domenico stesso, già canonico di Osma: tunica bianca con cappuccio, e mantello nero, anch'esso con cappuccio.

Probabilmente solo verso la fine del 1216 Domenico ritorna a Roma, e il 22 dicembre ottiene dalla cancelleria di Onorio III, nel frattempo succeduto a Innocenzo III, una lettera, *Religiosam vitam*, ossia il documento usuale con cui una casa religiosa e i suoi beni venivano presi sotto la protezione apostolica. È una conferma importante di quella che appare in ogni caso ancora un'istituzione con un raggio d'azione diocesano, sebbene con ogni probabilità assurta con il Concilio a modello per altre fondazioni analoghe, auspicabili anche in altre diocesi.

Dalla «predicatio» all'Ordine dei Predicatori. Domenico e Ugo di Ostia

È nei mesi successivi, tuttavia, che la prospettiva assume una curvatura nuova, dagli esiti imprevisi fino a quel momento. Domenico rimane a Roma almeno fino al febbraio 1217. Si tratta di un frangente di importanza capitale: il Castigliano frequenta in queste settimane la *domus* del cardinale Ugo dei Conti di Segni, vescovo di Ostia e parente di Innocenzo III. Presso la casa del cardinale conosce alcuni personaggi che – non a caso – avranno una parte di rilievo, quando non centrale, nelle vicende successive della sua *religio*. Si tratta di Guglielmo di Monferrato, che diverrà frate Predicatore e, a suo dire, «*principalis socius*» di Domenico: all'epoca dell'incontro, il futuro frate stava trascorrendo la Quaresima a Roma, e soggiornava presso il cardinale Ugo. Qui Domenico entra in contatto anche con un altro Guglielmo, futuro vescovo di Modena e poi cardinale, che avrà una parte importante nelle vicende che porteranno alla canonizzazione del castigliano. Va inoltre sottolineato che con ogni probabilità è ancora grazie alla mediazione di Ugo che Domenico un anno più tardi, di nuovo a Roma, incontrerà Reginaldo d'Orléans, già affermato *magister* nelle scuole parigine, che farà professione nelle sue mani, per divenire poi priore del convento di Bologna e in seguito di quello di Parigi. Si tratta di un personaggio che fra i primi Predicatori assume un profilo tale, che – come visto – il contemporaneo Alberico delle Tre Fontane lo porrà al fianco di Domenico come fondatore dell'Ordine.

Fra gli altri personaggi che compaiono nella cerchia del cardinale, per poi divenire figure significative per la storia dell'Ordine dei Predicatori, vale la pena di segnalare anche Giuseppe, monaco di San Giovanni in Fiore, il monastero fondato meno di trent'anni prima dal ben noto abate Gioacchino, ex cistercense con la fama di profeta. Giuseppe appare come «uno degli agenti fidati» di Ugo (Tugwell) dato anche l'interesse per la profezia e l'apocalittica del cardinale di Ostia, e sarà affiancato a Domenico pochi anni dopo, nel maggio del 1220, per l'organizzazione di una campagna di predicazione in Italia settentrionale che, per quanto la documentazione lascia intravedere, avrebbe dovuto ricordare gli esperimenti di Diego e dell'allora suo *socius* nell'Albigese. Probabilmente non se ne fece nulla: per noi è però interessante notare che alcuni anni dopo sarà proprio Giuseppe l'estensore della lettera di canonizzazione del Castigliano, caratterizzata da accenti marcatamente apocalittici.

Sono tuttavia proprio quelle con Ugo di Ostia le relazioni più ricche di conseguenze fra quelle che Domenico stringe a cavallo fra 1216 e 1217 a Roma, nelle settimane che costituiscono il tornante decisivo per la storia dell'Ordine dei Predicatori. Il cardinale vescovo di Ostia è destinato a diventare un personaggio – è il caso di dirlo – fondamentale per gli sviluppi successivi della *religio* di Domenico. Negli anni che seguono saranno suoi interventi, per lo più diretti, a garantire ai frati le chiese in cui si insedieranno in centri quali Milano, Firenze, Brescia e, probabilmente, Bologna. Lo stesso impegno di Domenico per la vita religiosa femminile mostra una singolare coincidenza di interessi e vedute con il cardinale. In questa direzione, anche gli ultimi giorni di Domenico rappresentano una testimonianza molto significativa: quello che ormai è indicato

dai suoi frati, in documenti coevi, come *magister et prior* dei Predicatori giunge a Bologna negli ultimi giorni del luglio 1221 da Venezia, dove aveva incontrato lo stesso Ugo di Ostia. Fra Ventura da Verona, allora priore del convento, afferma negli atti di canonizzazione che Domenico, appena arrivato a Bologna, trascorse gran parte della notte successiva a parlare con lui e con un altro frate «dei fatti dell'Ordine», nonostante fosse spossato dal viaggio e dall'incombente malattia. Non è difficile scorgervi l'indizio delle discussioni urgenti e serrate che dovevano averlo impegnato nei giorni precedenti a Venezia con il cardinale. Di lì a poco, sarà proprio Ugo a celebrare il suo funerale.

Una volta eletto papa Gregorio IX, Ugo continuerà a esercitare un ruolo di primo piano nello sviluppo dell'Ordine. A riguardo, è significativo che con la morte di Domenico la quantità di lettere emesse dalla curia di Onorio III a favore dell'Ordine registri una brusca diminuzione – segnale che per contro indica anche la reale importanza del Castigliano quale tramite con il papato e organizzatore dell'Ordine – e che d'altro canto proprio nelle settimane successive all'ascesa al soglio di Pietro di Ugo di Ostia si assista all'emissione di un numero considerevole di documenti a favore dei Predicatori. Lo stesso fatto che il Capitolo generale dell'Ordine del 1228 – ossia il primo, di fatto, che abbia potuto avere come interlocutore Gregorio IX, eletto il 27 marzo del 1227, e quindi troppo a ridosso del precedente – riceva per la prima volta la qualifica di «generalissimo», a indicare una sorta di riorganizzazione, mostra di riflesso quanto doveva essere importante lo strumento dell'Ordine dei Predicatori nel disegno del papa che era stato a così stretto contatto con Domenico.

Su questo sfondo diviene significativo, pur nel registro proprio della stilizzazione agiografica, l'episodio che Costantino da Orvieto nella sua *Vita beati Dominici*, composta poco prima della metà del secolo, pone subito dopo aver ricordato il privilegio del 22 dicembre 1216, e subito prima della dispersione dei frati da Tolosa. Costantino indica il motivo della dispersione in una visione che Domenico avrebbe avuto nella basilica di San Pietro: gli apostoli Pietro e Paolo gli avrebbero consegnato rispettivamente il bastone e il libro, ingiungendogli «*Vade, predica*». Proprio a Roma, dunque, Domenico riceverebbe il mandato e gli strumenti per una missione più ampia, e proprio dai santi di cui il sigillo del papa reca l'impronta.

A fronte di tutto questo, il fatto che nelle prime settimane del 1217 l'allora capo della *predicatio* in Linguadoca «veniva spesso dal signor vescovo di Ostia» – per usare le parole di fra Guglielmo di Monferrato, che appunto lì lo incontrò – ci dà una chiave importante per capire i movimenti e i mutamenti che osserviamo, tramite la documentazione emessa dalla cancelleria papale e poi soprattutto nelle decisioni di Domenico, una volta tornato a Tolosa. Il 19 gennaio Onorio III scrive ai «diletti figli maestri e studenti a Parigi», invitando alcuni di essi a trasferirsi a Tolosa, perché contribuiscano a consolidare la fede riportatavi, impegnandosi nell'«insegnamento, nella predicazione e nell'esortazione». Il 21 gennaio il papa scrive di nuovo a quelli che vengono indicati come *fratres Sancti Romani predicatorum in partibus Tolosanis*: in questo caso è interessante notare che – come si trova registrato in un paio di narrazioni

agiografiche più tarde e come è sorprendentemente confermato dal confronto fra i registri papali e l'originale della lettera che si è conservato – l'*inscriptio* è corretta sopra una precedente ai *fratres predicantes in partibus Tolosanis*. Il particolare ci giunge riportato in due versioni diverse, entrambe in narrazioni della seconda metà del secolo: sarebbe stato un notaio papale – o, nell'altra versione, il papa stesso – a correggere la prima indicazione, poiché «predicanti» sarebbe un nome comune, di chi compie momentaneamente l'atto di predicare; «predicatori» sarebbe invece il «nome dell'ufficio», di chi compie abitualmente l'azione del predicare. Si tratta di un dettaglio che potrebbe aprirci un piccolo varco, attraverso cui almeno percepire come la «*predicatio*» tolosana fosse oggetto di una certa attenzione presso la curia, e al centro di discussioni sulla sua identità istituzionale e sulla sua missione.

Tornato a Tolosa, nei mesi successivi Domenico provvede a inviare i non molti frati che fino a quel momento costituivano il suo gruppo ben al di là dei confini della diocesi: alcuni in Spagna, altri a Parigi, altri ancora a Bologna. Ci si è spesso chiesti per quale motivo proprio in questo frangente Domenico abbia deciso di dividere il suo gruppo. Certo – come vorrebbe anche il racconto di Giordano di Sassonia – le preoccupazioni del Castigliano potevano riguardare la situazione a Tolosa, che stava volgendo al peggio per Simone di Montfort, e quindi per le gerarchie che avevano ripreso il controllo della regione con la Crociata. Solo nel settembre del 1217, però, Tolosa si ribellerà, e tornerà così nelle mani di Raimondo VI; e solo il 25 giugno 1218, proprio durante l'assedio per riprendere la città, Montfort verrà ucciso. Più che la visione profetica della morte del capo dei crociati, come Giordano vorrebbe, mi sembra allora che i mutamenti riguardino la visione complessiva della missione di Domenico e dei suoi compagni, e si debbano soprattutto alle discussioni e alle sollecitazioni del periodo trascorso a Roma, nei mesi immediatamente precedenti la dispersione dei frati. Forse le previsioni sul destino dei potenti amici possono aver impresso un'accelerazione; i veri motivi dell'invio dei frati in centri quali Bologna e Parigi per costituirvi dei conventi non possono certo essere stati incidentali, soprattutto a fronte di quanto abbiamo visto muoversi in curia, mentre Domenico era presente, nei mesi immediatamente precedenti.

A riprova di queste osservazioni, ritroviamo Domenico a Roma nei primi mesi del 1218, quando si preparano altre novità per i «*fratres Predicatores*». L'11 febbraio del 1218 Onorio III invia una lettera con la classica *inscriptio* a tutti gli arcivescovi, vescovi, abati e altri prelati, con cui raccomanda loro quelli che vengono infine definiti con la formula che li contraddistinguerà nella loro storia successiva: «frati dell'Ordine dei Predicatori». Che la lettera sia scritta per una diffusione effettivamente larga, al di là dello stilema dei destinatari indicati, e quindi effettivamente rivolta a molti membri della gerarchia, lo testimonia il fatto che ci è giunta in diverse copie che riportano diverse date, anche di giorni successivi. Dunque, siamo di fronte ormai a un «*Ordo*» con vocazione universale, e non più alla «*predicatio*» nelle regioni di Tolosa. Una volta di più, è ben difficile che qui il papa abbia inteso ratificare un progetto nato per correzione di tiro, a



fronte dei pericoli per la piccola fondazione tolosana. Nel quadro fin qui tracciato, è ancora più difficile pensare – come si è a volte ritenuto, anche al di là di una storiografia “provvidenzialistica” – che il progetto di Domenico fosse almeno dal 1215 quello di una fondazione sovradiocesana, che solo qui troverebbe esplicazione. Se a quanto detto finora si aggiunge che proprio durante questo soggiorno romano Domenico conosce Reginaldo d’Orléans e ancora una volta tramite il cardinale Ugo di Ostia, risulta chiaro come si stiano rianodando i fili di un progetto pianificato e avviato un anno prima nell’Urbe, e messo in atto a Tolosa nei mesi precedenti.

Ancora il 30 marzo successivo la cancelleria di Onorio III emette un privilegio con cui viene concessa a Prouille la protezione apostolica. È probabilmente in questa fase che viene prospettato a Domenico l’impegno per raccogliere in un solo monastero tutte le monache di Roma, un vecchio progetto di Innocenzo III, che dopo complesse vicende verrà realizzato dal Castigliano, e portato a compimento alla fine di febbraio del 1221, ancora una volta in stretta collaborazione con Ugo di Ostia.

Gli ultimi anni e la canonizzazione

Negli anni successivi Domenico è spesso in viaggio e pare tenere le fila dei gruppi di frati Predicatori già attivi fra la Spagna, il Midi, Parigi e l’Italia, dove lo troviamo più di frequente a Bologna, ma molto spesso anche presso la curia romana.

L'organizzazione dell'Ordine conoscerà un momento particolarmente importante nei primi due Capitoli generali. Nel maggio 1220, a Bologna, si riuniscono per la prima volta i rappresentanti dei frati: qui – secondo una notizia riportata negli atti di canonizzazione, dalla testimonianza di fra Rodolfo – Domenico avrebbe rimesso al Capitolo la sua autorità sull'Ordine: la sua richiesta sarebbe stata tuttavia respinta. Un anno dopo, il 2 giugno, il Capitolo si riunisce di nuovo, sempre a Bologna. In questo caso comincia a delinearsi la struttura geografica dell'Ordine, ora diviso in «province». Nel periodo successivo, Domenico viaggia attraverso la Marca Trevigiana, e in luglio raggiunge Ugo di Ostia a Venezia. Da lì – come abbiamo ricordato – tornerà a Bologna, per morirvi il 6 agosto 1221.

Negli anni successivi, la crescita dell'Ordine proseguirà in modo non lineare, conoscendo certamente una svolta positiva – come abbiamo visto – con l'inizio del pontificato di Gregorio IX. Quanto nel frattempo sia rimasta viva e soprattutto coltivata la memoria di colui che era indicato come *magister et prior* dei frati Predicatori, e che le fonti della canonizzazione chiamano in causa come «*inventor et primus magister*» dell'Ordine, resta difficile da stabilire. Una chiave importante per comprenderlo è certamente la discussa datazione del *Libellus de principis Ordinis Predicatorum*, per Simon Tugwell un testo steso per lo più entro il 1221, la cui redazione sarebbe proseguita, pur con aggiustamenti redazionali, fino alla canonizzazione; per altri, uno scritto quantomeno rimaneggiato pesantemente in vista di questa, ma forse addirittura composto in quel frangente, con qualche materiale precedente.

Certo è che per le prime testimonianze di una volontà di canonizzazione dobbiamo attendere il 1233. Siamo nella temperie dell'«anno dell'Alleluia», un movimento di fervore religioso nell'Italia settentrionale di cui presto prendono la testa i frati degli Ordini Mendicanti, che in questo frangente arrivano addirittura ad assumere funzioni politiche di alto profilo nei comuni. A Bologna, in particolare, è attivo Giovanni da Vicenza, frate Predicatore, che – una volta di più – pare in stretto contatto con Gregorio IX e la sua curia e meno controllabile dai vertici dell'Ordine.

La predicazione di Giovanni porta alla traslazione del corpo del futuro santo in una notte in cui attorno al suo sepolcro appaiono i rappresentanti di molti gruppi, pronti a contendersene il patronato: le autorità comunali di Bologna, il vescovo della città e i vescovi delle diocesi vicine (fra i quali Guglielmo di Modena, che abbiamo già incontrato fra le prime frequentazioni di Domenico in curia), i rappresentanti dell'Università; vi sono poi i frati Predicatori, che in questo frangente sembrano tuttavia controllare con difficoltà gli eventi. Vi è soprattutto fra Giovanni, che appare come l'agente in loco del vero motore della vicenda: Ugo dei Conti di Segni, ora Gregorio IX. Dopo le tensioni della drammatica e trionfale notte della traslazione, un anno più tardi, lo stesso papa canonizzerà il santo e la sua immagine con un documento di notevole rilevanza ideologica – e storico-teologica in particolare – la già ricordata lettera *Fons sapientiae*, del 3 luglio 1234.

Linee di un profilo

Questo breve profilo, che necessariamente risulterà incompleto, oltre che privo di tratti ed episodi spesso tradizionalmente ricordati e qui tuttavia intenzionalmente tralasciati, ci restituisce la figura di un uomo che agì sempre a stretto contatto con le gerarchie. Agli inizi della predicazione in Linguadoca Domenico appare come il «*socius*» di Diego, che le fonti coeve e non ancora preoccupate della futura fondazione domenicana descrivono come il vero protagonista della vicenda; un protagonista – si badi – che a sua volta agisce in stretto contatto con il centro romano e con i suoi agenti cistercensi in loco, con i quali sembra ricercare un coordinamento addirittura prima di giungere nel Midi. Quando Domenico, dopo la morte di Diego, riappare sulla stessa scena, la sua azione trova il sostegno di Folco, vescovo di Tolosa; sarà proprio lui a introdurre una seconda volta Domenico alla curia, nei giorni del Lateranense IV, quando nei documenti del Concilio la «*predicatio*» diocesana di Tolosa sembra divenire un modello da estendere ad altre diocesi. Al suo ritorno a Roma, fra la fine del 1216 e gli inizi del 1217, Domenico incontrerà un altro interlocutore, Ugo di Ostia, che sarà – non a caso – anche il riferimento in curia per Francesco e i suoi frati Minori e il grande organizzatore della loro *fraternitas*, in direzione di una più istituzionalizzata *religio*. Anche per Domenico e i suoi predicatori Ugo diviene un riferimento e un coordinatore: lo troviamo spesso al fianco del Castigliano, fino a celebrarne il funerale, e poi – da papa – a promuovere ulteriormente l'Ordine e a organizzarne la canonizzazione.

Si potrebbe obiettare che questa ricostruzione è influenzata dalla scelta delle fonti; si è privilegiata la documentazione papale e diocesana, a fronte dei testi agiografici successivi. Resta il fatto che quella documentazione esiste, è copiosa, e indica una vicinanza e una flessibilità, a fronte delle urgenze del centro romano, che non mi pare possano essere facilmente smentite. I compagni di Domenico sono attivi su quelle linee di intervento che vengono indicate dal papato innocenziano, come poi lo saranno i frati Predicatori durante il governo dei successori.

D'altro canto, a testimoniare l'importanza di Domenico per l'Ordine basterebbe osservare la brusca riduzione nel numero di documenti emessi dalla curia a favore dei frati Predicatori dopo la sua morte; come per altro verso, a rimarcare una volta di più il significato della figura di Ugo di Ostia, lo è la ripresa di questa produzione con la sua elezione a papa.

Verrebbe da chiedersi allora se non siamo semplicemente di fronte a un grande organizzatore, pienamente calato nell'identità clericale che gli è propria: Domenico è un presbitero, è bene ricordarlo, e già in giovane età riveste cariche significative nel suo Capitolo, ad Osma. In sostanza, il Castigliano potrebbe apparire come un utile *yes man* dei poteri ecclesiastici, che ha servito con obbedienza e – questo sì – notevole capacità organizzativa.

Si deve allora osservare che per la personalità di Domenico resta suggestivo e fondamentalmente adeguato il giudizio di Simon Tugwell: «Lungi dall'essere un visionario ostinato, si lasciava condurre dalle circostanze e poteva cambiare di parere e sapeva soprattutto che l'Ordine nascente, la cui formazione gli era

stata affidata, non era una sua creatura personale, ma un progetto della Chiesa, nel quale doveva cooperare con i papi e i vescovi e i frati che Dio gli donava. Del resto, gli mancava il temperamento di un dittatore ispirato». D'altro canto, mi sembra che alla personalità di Domenico si dovrà riconoscere un certo carisma: non si spiega altrimenti la capacità di radunare e organizzare personaggi spesso già di alto profilo, strappandoli per altro da una condizione sociale riconosciuta, in direzione di una missione tutta da costruire.

Lungo tutta la vicenda che abbiamo delineato, sebbene spesso in maniera non così evidente, è possibile inoltre cogliere alcune costanti, che non si possono semplicemente attribuire a direttive che giungono dalle gerarchie e dai personaggi che di volta in volta appaiono come il riferimento di Domenico, nelle diverse fasi della sua vita e dell'organizzazione della sua predicazione. A fronte del mutare degli interlocutori, e pur nelle diverse declinazioni, spesso attribuibili appunto alle richieste e agli indirizzi di questi, permangono lungo il corso di tutta la sua esperienza dei tratti fondamentali.

Il primo di questi caratteri si ritrova allora nel nome con cui in modo diverso sono indicate le istituzioni a cui egli dà vita, la «predicazione», e l'«Ordine dei Predicatori». Dal 1206 in poi Domenico è *predicator*. Lo stesso rifiuto dell'episcopato – particolare che mi sembra credibile, nel contesto dell'attività del Castigliano e del rilievo che assume in Linguadoca in quel periodo – potrebbe testimoniare l'opzione decisa e insistita per questo tipo di missione.

Ciò che però caratterizza questa predicazione – comunque di per sé un tratto non così scontato, nel panorama di grave necessità che possiamo leggere in controluce nella ricordata costituzione 10 del Lateranense IV – sono le modalità, secondo la «*forma apostolica*» assunta nell'esperienza al fianco del vescovo Diego, che appare in questo senso decisiva e fondante. È un indirizzo che si ritrova ancora nel 1215, quando il vescovo Folco di Tolosa approva i *predicatores in episcopatu* che avanzano «in povertà evangelica, a piedi»; un indirizzo che guida – come ha acutamente mostrato Simon Tugwell – la difficile scelta di inviare presso la comunità dei frati di Parigi, più allineata a una rispettabile vita da canonici e meno disposta a rinunciarvi in vista della «forma apostolica», Reginaldo di Orléans, priore a Bologna di una comunità più disposta a seguire le linee del *magister* dell'Ordine; un indirizzo che infine ritroviamo nelle decisioni del Capitolo generale dei Predicatori del 1220 relative alla forma di sostentamento legata alla mendicizia.

Si tratta, certo, di una predicazione segnata dal confronto con l'eresia: l'esperienza al fianco di Diego nasce nel contesto della Linguadoca, caratterizzata dalla presenza dei predicatori e dei credenti dualisti. A riguardo, la vicenda narrata da Giordano di Sassonia, per cui al primo passaggio per Tolosa Domenico avrebbe trascorso una notte intera a discutere con l'eretico che lo ospitava (l'«oste»), quale che sia la sua consistenza al di là della narrazione edificante, risulta di fatto l'esergo a tutta la vicenda di Domenico e di un Ordine che – fin nelle costruzioni dottrinali dei suoi più famosi *magistri* – apparirà dialetticamente segnato dal confronto con il dualismo. Tutto ciò – si badi – si trova ben al di qua dell'immagine posticcia di un Domenico “primo in-



quisitore”, costruita solo successivamente e su evidenti necessità ideologiche. È tuttavia, in diversi frangenti della vicenda di Domenico compare anche l’insistente tensione verso un altro tipo di predicazione, quella rivolta ai pagani, al di là dei confini dei regni cristiani, e in particolare nell’Europa del Nord. Ben prima dell’agiografia successiva, è già Pietro di Vaux-de-Cernay ad affermare che Diego avrebbe espresso questo desiderio a Innocenzo III, nel suo primo viaggio a Roma. Il tema ricompare nel primo incontro in curia fra Domenico e Guglielmo di Monferrato, secondo la sua testimonianza negli atti di canonizzazione; ancora, una serie di lettere tra la fine di marzo e l’inizio di maggio del 1221, mentre il *magister* dei Predicatori è in curia, lascia intravedere un progetto per la costituzione di un pool di predicatori, ancora con Domenico a capo, da inviare verso l’Europa settentrionale. Ancora agli inizi degli anni Trenta, lo stesso impegno per la missione in Prussia di Guglielmo, già notaio papale, in relazioni strette con Domenico («amicissimo dell’Ordine» secondo Gerardo di Frachet, che scrive entro il 1256), e poi vescovo di Modena con una parte di rilievo nella sua canonizzazione, sembra presentarci il capo di un filo che porta molto indietro, fino al *magister* dei Predicatori.

Allo stesso modo, anche lo studio pare una costante preoccupazione di Domenico. Al di là della sua personale formazione – ben oltre le narrazioni agiografiche a riguardo, difficilmente eludibile per un canonico che assumerà presto incarichi di rilievo – la preoccupazione per la formazione dei frati si coglie in più frangenti. Forse a Tolosa nel 1215 i compagni seguivano dei corsi di teo-

logia; Guglielmo di Monferrato racconta che dopo il primo incontro in curia con Domenico e prima di fare professione nelle sue mani, su sua stessa indicazione si sarebbe recato a Parigi per gli studi. Negli stessi frangenti, nei primi mesi del 1217, fra le lettere di Onorio III per l'Ordine se ne trova una che – come ricordato – invita alcuni *magistri* e studenti parigini a recarsi a Tolosa, per insegnare e predicare. Questo, ben inteso, al di là della scelta di inviare i primi frati della “dispersione” a Parigi e Bologna: scelta che di per sé potrebbe essere stata anche condizionata o suggerita dai potenti interlocutori di curia. Lo stesso istituto della dispensa, spesso intesa in vista degli studi, da far risalire al Capitolo generale del 1220, diviene così la concretizzazione legislativa di un'altra preoccupazione che appare con una certa continuità nella vicenda di Domenico. Difficilmente si potrà mettere in dubbio l'impegno effettivo di Domenico a favore delle donne che si votano alla vita religiosa. Ancora al fianco di Diego, pare essere proprio il Castigliano il polo della missione a più stretto contatto con le *domine* che daranno vita alla comunità di Prouille; che, d'altro canto, appare costantemente come uno dei centri della «predicazione» nel Tolosano, ma anche come una comunità di vita religiosa femminile sempre più definita e provvista di ciò che può garantirne l'esistenza, economica e istituzionale. Se l'impegno per l'«*universale cenobium*» che deve raccogliere le monache di Roma appare almeno in principio come un incarico papale, non altrettanto si può dire dell'attenzione testimoniata per la bolognese Diana degli Andalò, che solo dopo la morte di Domenico vedrà sorgere un monastero curato dai Predicatori, ma che d'altro canto fa professione nelle sue mani. Il fatto stesso che l'unico scritto del *prior et magister* dei Predicatori di una qualche significatività – oltre a un biglietto di riconciliazione di un eretico e a un'ulteriore carta che scagiona dall'accusa di favoreggiamento un altro Tolosano – sia una lettera alle monache della fondazione di Madrid, è in questo senso significativo. Al di là del tono fortemente connotato dal meraviglioso, anche nei *Miracula beati Dominici* – testo agiografico steso nella seconda metà del secolo, sulla base dei ricordi di Cecilia, già monaca romana e poi bolognese, che aveva conosciuto personalmente il *magister et prior* – pare risuonare qualche accento significativo in questo senso.

Infine, va sottolineato qui un ultimo tratto che emerge dalla ricostruzione della vita e dell'attività del Castigliano: per usare le parole di John Van Engen, Domenico «evidentemente possedeva straordinarie capacità organizzative»; e, potremmo aggiungere, un'altrettanto notevole energia. Non si spiega altrimenti la riuscita di un'impresa che – pur con gli appoggi dei potenti interlocutori romani, e certamente anche sulle linee da questi indicate – richiese di compiere continui viaggi e sostenere tensioni che finirono per sfibrare il futuro santo, morto probabilmente neppure cinquantenne.

Attitudine istituzionale e fisionomia spirituale

Data la natura delle fonti a nostra disposizione, il tentativo di «offrire un ritratto a tutto tondo» di Domenico di Caleruega va incontro a molti rischi; fra tutti, quello di ritrovare un'immagine fin troppo utile. In



quest'ultima sezione ho cercato tuttavia di delineare alcuni elementi, per come emergono da una ricostruzione fondata su alcune fonti ben individuate: ciascuno di questi elementi si può cogliere in una linea che va oltre gli estremi segnati dalla collaborazione con uno dei potenti interlocutori succedutisi negli anni della predicazione di Domenico – Diego di Osma, Innocenzo III, Folco di Tolosa, Ugo di Ostia – e segna così l'arco più ampio della sua attività. Riusciamo così a delineare alcuni tratti, circoscritti e tuttavia più robusti, che disegnano un'immagine forse frammentaria, certo inevitabilmente incompiuta. Ne emerge però almeno un abbozzo di attitudine istituzionale e quindi di fisionomia spirituale: quanto le due cose si richiamino è un'altra delle lezioni che raccogliamo dai dibattiti storiografici del secolo appena concluso.

Si potrebbe osservare che in realtà tutti questi elementi, in qualche modo, appaiono già presenti mentre Domenico segue Diego nella missione di predicazione in Linguadoca, fra 1206 e 1207, e di conseguenza l'originalità di Domenico potrebbe essere in realtà riportata alla personalità del suo vescovo. Comunque si voglia risolvere la questione, il tentativo di risalire oltre resta impossibile: per la documentazione e il metodo che abbiamo scelto non possiamo capire chi fosse Domenico prima di Diego. Bisogna però chiedersi, forse, se è così importante: una personalità significativa, incrociata negli anni della gioventù, con cui si è vissuta un'esperienza forte e in qualche misura di rottura, lascia segni profondi, forse quelli decisivi su una fisionomia spirituale, anche nei suoi riflessi istituzionali.

Parallelamente, non si dovrà ora essere troppo corrivi nell'attribuire tutti i trat-

ti di originalità e di novità dell'esperienza di predicazione, dal 1206 al 1221, all'elaborazione della curia romana, e di Innocenzo III e Ugo di Ostia in particolare, con un moto che risulterebbe uguale e contrario a quello assunto dalla storiografia "provvidenzialistica" fino agli ultimi decenni del secolo scorso. Come le ricerche degli ultimi anni hanno messo in luce, sebbene in una realtà in larga misura ancora da esplorare, l'ambiente della curia romana, soprattutto nei primi decenni del XIII secolo, appare come intellettualmente molto vivace e permeabile a personalità in grado di sostenere il dibattito teologico, grazie soprattutto all'apporto dei cardinali e dei membri delle loro *familiae* che hanno avuto la loro formazione nell'ambiente stimolante delle scuole cittadine. Si coglie una notevole curiosità intellettuale, anche verso novità di ambiente affatto diverso, e non prive di problematicità quali i temi della profezia e dell'apocalittica, ma anche la speculazione più fine a partire dalle *artes* applicate alla teologia. In questa temperie, fra i temi che ricevettero più attenzione a Parigi, specialmente fra i molti e potenti allievi del *magister* Pietro il Cantore († 1197), troviamo quelli del rapporto fra povertà e vita religiosa e fra studio e predicazione, in particolare per una maggiore cura di quest'ultima. Beryl Smalley ha definito il Cantore, per le sue idee a riguardo, «il Battista dei frati»: fra i suoi allievi sono da annoverare molto probabilmente anche Lotario dei Conti di Segni, poi Innocenzo III, e forse anche Ugo di Ostia-Gregorio IX.

È probabile che sia proprio questo il terreno favorevole trovato da Diego e Domenico, da cui la loro esperienza è stata nutrita, e in cui, in qualche misura, anche le loro idee poterono crescere, insieme alla loro realizzazione.

San Paolo a Cipro

(Atti 13,4-52)

fra Giorgio Marcato o.p.

La situazione politica dell'isola di Cipro è sempre di attualità. In effetti, la parte settentrionale è stata occupata militarmente dalla Turchia, oltre 40 anni fa nel luglio-agosto 1974, allo scopo di tutelare i diritti della minoranza turca. Nonostante tutti i tentativi di riconciliazione e di riuni-



ficazione, la situazione è rimasta immutata: l'isola è come divisa in due settori, senza (o quasi) nessuna possibilità di transito da una parte all'altra. Trovandosi in una posizione strategica nel Mediterraneo orientale, Cipro vanta una storia antichissima: basta visitare i vari siti archeologici e i due musei di Nicosia e Larnaca per intuire l'affascinante storia plurimillennaria dell'isola. Forse però non tutti sono a conoscenza che Cipro, come del resto anche Malta, divenne molto presto completamente cristiana, grazie all'evangelizzazione di Paolo, Barnaba e Marco. Infatti, verso il 45 d.C., i tre apostoli sbarcarono a Salamina, nella parte orientale di Cipro, poi lentamente percorsero, per terra o più probabilmente via mare, tutta l'isola da Oriente ad Occidente (cf. At 13,4-13). Qualche anno dopo, ci fu

un secondo viaggio apostolico, questa volta compiuto solo da Barnaba in compagnia di Marco, l'autore del secondo Vangelo (cf. At 15,39).

A proposito della missione a Salamina, il racconto degli Atti è molto scarso, ma sostanzialmente positivo: “*Giunti a Salamina, cominciarono ad annunciare la parola di Dio nelle sinagoghe dei Giudei*”. Gli scavi archeologici non hanno riportato alla luce queste sinagoghe, edifici in genere molto modesti, bensì i monumenti più importanti del principale porto dell'isola: si tratta del ‘foro marmoreo’, le terme, e le rovine della grande basilica, dove si venerava la tomba di san Barnaba, tra l'altro nativo di Cipro e probabilmente originario proprio di Salamina.

Da Salamina, gli apostoli raggiunsero gradualmente Pafos, l'altra importante città e porto occidentale di Cipro; Pafos era la sede del governatore romano, e quindi la capitale amministrativa dell'isola. È molto probabile che Paolo e compagni abbiano predicato nelle varie sinagoghe ebraiche delle città intermedie, come Kitium (l'attuale Larnaca), Amathus (oggi Limassol), Kourion (l'attuale Episkopi). Nel corso dei loro vari spostamenti, Paolo e Barnaba avranno certamente avuto occasione di ammirare i magnifici panorami della costa occidentale cipriota dove, secondo la mitologia greca, dalle onde spumose era nata la dea Afrodite, la Venere dei Romani.

Il racconto di Luca si sofferma sul fruttuoso incontro degli apostoli col proconsole romano, di cui ci è stato tramandato anche il nome: Sergio Paolo. Si è trattato di una felice coincidenza, poiché fino a quel momento Paolo si chiamava col nome ebraico ‘Saulo’; dopo l'incontro e la conversione del proconsole, ‘Saulo’ diventa Paolo. I due nomi hanno un significato molto diverso: Saulo significa ‘implorato da Dio’, mentre Paolo vuol dire piccolo, minuscolo.

Il primo grande impatto di Paolo, fiero di essere cittadino romano, con l'autorità romana è avvenuto proprio a Cipro. Secondo il racconto di Luca, il proconsole era una persona intelligente, desiderosa di ascoltare la parola di Dio, per cui invitò i tre apostoli nella sua residenza ufficiale.

Gli scavi archeologici recenti hanno riportato in luce quasi tutta l'antica Pafos, in particolare alcune splendide ville romane e mosaici di rara bellezza. Una di queste dimore romane (detta “di Teseo”), molto vasta e disposta attorno a un'ampia corte quadrata, non può che essere la residenza ufficiale del proconsole romano. Qui accadde qualcosa di insolito: al seguito del proconsole, si fece largo un mago ebreo, in pratica un falso profeta, indovino e astrologo, che cercò con ogni mezzo di distogliere Sergio Paolo dall'ascoltare gli apostoli. Si chiamava Barjesu, quindi figlio di un certo Gesù, ma noto probabilmente anche con un altro nome: Elimas o Etimas. Pieno di Spirito Santo e di zelo apostolico, Paolo non esitò ad affrontare il mago con estremo coraggio, fino a profetizzarne l'imminente cecità: “O

uomo pieno di ogni inganno e malizia, figlio del diavolo, nemico di ogni giustizia, quando cesserai di sconvolgere le vie diritte del Signore? E ora, ecco che la mano del Signore è sopra di te; sarai cieco e non vedrai il sole per un certo tempo". Il racconto di Luca così prosegue: "D'improvviso, buio e oscurità lo avvolsero, e brancicando cercava chi lo guidasse per mano. Visto l'accaduto, il proconsole profondamente colpito, credette nella dottrina (didaché) del Signore".



Quello di Paolo fu certamente un grande successo. È facile intuire che con la conversione del proconsole romano, che probabilmente dovette dimettersi dall'incarico, si aprirono fecondi orizzonti per il cristianesimo nascente, non solo a Cipro, ma in tutto il Mediterraneo orientale.

A testimoniare l'evangelizzazione di Pafos, venne presto edificata una grande chiesa paleo-cristiana non lontano dal palazzo proconsolare. Sulle rovine di questa basilica fu innalzata verso il 1300 un'altra chiesa minore, di stile gotico, affidata ai Francescani della Custodia di Terrasanta. Andata distrutta anche questa seconda chiesa, venne costruita verso il 1500 la bella chiesetta attuale, con pianta latina e cupoletta centrale, dedicata alla Madonna 'Agia Kyriaki Chryso politissa'. Si tratta di un luogo di culto ecumenico, poiché vi si svolgono liturgie ortodosse, anglicane e cattoliche.

Quasi all'ingresso della chiesa una colonna di marmo spezzata attira ogni

anno molti visitatori: secondo la pietà popolare locale, proprio a quella colonna fu legato e flagellato il grande apostolo. Che Paolo sia stato flagellato a Pafos è ben poco verosimile, ma è pur vero che Paolo subì varie



flagellazioni, forse in altre località dell'isola, come sembra testimoniare il drammatico racconto autobiografico di 2Cor 11,24s: *“Cinque volte dai Giudei ho ricevuto i trentanove colpi; tre volte sono stato battuto con le verghe [dai Romani], una volta sono stato lapidato, tre volte ho fatto naufragio, ho trascorso un giorno e una notte in balia delle onde”*. In ogni caso, vale la pena sostare riverenti davanti a un ricordo certamente raro della presenza di Paolo a Cipro, per cercare di rivivere con ammirazione e riconoscenza alcuni importanti eventi storici del cristianesimo primitivo.

Da Pafos, molto probabilmente nel 48 d. C., Paolo e i suoi compagni si sono imbarcati alla volta delle coste anatoliche, verso Antalia e Perge, in Panfilia, attraversando il Mediterraneo in direzione nord. Appena sbarcato, Marco, il futuro evangelista e autore del secondo Vangelo, si è separato dal gruppo preferendo far ritorno a Gerusalemme. Da Perge il gruppo apostolico ha raggiunto Antiochia di Pisidia (oggi Yalvac: vi sono interes-

santi rovine archeologiche, tra le quali il notevole acquedotto romano). È più che probabile che Paolo, nativo di Tarso in Cilicia, fosse a conoscenza delle numerose colonie ebraiche sparse nell'Anatolia centrale.

In effetti, ad Antiochia di Pisidia, nel primo sabato subito dopo il suo arrivo, Paolo si è presentato nella sinagoga. Postosi a sedere, dopo la lettura della Legge e dei profeti, i capi della sinagoga l'hanno invitato a predicare con queste parole: *“Fratelli, se avete qualche parola di esortazione per il popolo, ditela”*. Allora Paolo ha colto l'occasione propizia per rivolgere il suo primo grande discorso missionario. Diversamente da Atene e Mileto, l'uditorio era nella quasi totalità costituito da Giudei della diaspora, oltre naturalmente ad alcuni proseliti e simpatizzanti. Dopo una breve sintesi della storia della salvezza, Paolo ha toccato il tema centrale della risurrezione di Gesù e della giustificazione mediante la fede in Lui.

La novità della predicazione dell'apostolo ha suscitato l'ammirazione degli astanti, che l'hanno pregato di ripetersi il sabato seguente. Scioltasi l'assemblea, molti Giudei e i proseliti adoratori di Dio hanno accompagnato Paolo e Barnaba, i quali hanno continuato a parlare loro, persuadendoli a perseverare nella grazia di Dio.

Purtroppo, il sabato successivo, il successo di Paolo finì con l'eccitare lo sdegno e la gelosia degli Ebrei, che si rivelarono irriducibili avversari della nuova fede. Nel corso del pubblico contraddittorio che ne seguì emerse una magnifica qualità di Paolo: la franca convinzione che la salvezza non viene più dall'osservanza minuziosa dell'antica Legge, ma dalla fede in Cristo. La rottura tra la Chiesa nascente e la Sinagoga era inevitabile: *“Era necessario che a voi per primi fosse annunciata la Parola di Dio, ma poiché la respingete e non vi giudicate degni della vita eterna, ecco noi ci rivolgiamo ai pagani”*.

Da quel preciso momento, Paolo è diventato di fatto l'apostolo delle Genti; il rifiuto da parte degli Ebrei ha favorito o spinto all'evangelizzazione dei pagani. Il fatto di rivolgersi ai Gentili significa universalizzare il messaggio evangelico; questo è stato precisamente lo scopo dominante degli Atti degli Apostoli, quello cioè di documentare la diffusione della fede cristiana da Gerusalemme fino ai confini della terra. Paolo non ha esitato ad applicare a sé stesso la profezia del Servo di Dio (cf. Is 49,6): *“Io ti ho posto come luce per le genti, perché tu porti la salvezza fino all'estremità della terra”*.

I pagani che avevano ascoltato Paolo si rallegravano e glorificavano la parola di Dio; quanti erano preordinati alla vita eterna abbracciarono la fede. La parola di Dio si diffondeva per tutta la regione, mentre i nuovi discepoli erano pieni di letizia e di Spirito santo.

È agevole notare l'ottimismo cristiano di Luca, sicuramente anch'egli di origine pagana. Il terzo evangelista (nativo di Antiochia di Siria) ama sottolineare la crescente espansione della Parola di Dio e la presenza dello Spirito santo. Quanti si sono mostrati docili e aperti all'invito dall'alto, si sono

messi sulla via della vita eterna; dall'altra parte, però, la visione ottimistica di Luca è controbilanciata dal realismo della violenta opposizione giudaica e dalla fuga precipitosa di Paolo e Barnaba alla volta di Iconio (oggi Konya), non senza aver prima scosso letteralmente wla polvere dei piedi.

Anche alla fine del racconto degli Atti degli Apostoli (28,28) Paolo ha ripetuto la stessa drammatica conclusione: *“Sia noto dunque a voi che ai pagani è stata inviata questa salvezza di Dio: ed essi ascolteranno!”*.

Come lascia chiaramente intendere la parabola del seminatore, i terreni su cui cade la parola di Dio non sono tutti uguali. Il messaggio evangelico trova sempre uomini di buona volontà pronti ad accoglierlo e a metterlo in pratica, ma non c'è da meravigliarsi se a volte viene respinto o tarda a portare i frutti che sarebbe logico attendersi subito. La corrispondenza alla grazia è un mistero, che solo Dio conosce; l'importante è continuare a seminare e ad annunciare.

Quei frati inviati a Milano da san Domenico

*Luca Frigerio
da "Avvenire", 8 agosto 2021*

Ci sarebbe stato molto da lavorare, a Sant'Eustorgio. Squarciato il tetto della chiesa, paludoso il terreno attorno, ridotte a stamberghe le abitazioni dei pochi canonici rimasti. Ma quel gruppo di uomini, che era giunto da Bologna, certo non si sarebbe lasciato scoraggiare di fronte alle prime difficoltà. Si era allora nel 1219, otto secoli fa, e quei dodici frati erano stati inviati a Milano dallo stesso Domenico di Guzman per dare vita anche nella grande città lombarda a una prima comunità del nuovo Ordine mendicante. E, nonostante le critiche condizioni in cui da diversi anni ormai versava l'antica basilica milanese, ai frati predicatori l'area di Sant'Eustorgio sembrava proprio il luogo ideale dove fondare il loro convento. Qui, secondo la tradizione, l'apostolo Barnaba aveva iniziato la sua predicazione, convertendo i milanesi alla fede cristiana. Qui il vescovo Eustorgio aveva riposto le reliquie dei Magi, portandole dal lontano Oriente. Un luogo simbolo, dunque, una radice salda su cui innestare i nuovi germogli della spiritualità domenicana. Senza dimenticare ragioni forse più pratiche, ma non per questo meno importanti: Sant'Eustorgio sorgeva fuori Porta Ticinese, all'inizio della strada che conduceva a Pavia, sede universitaria che molti domenicani ben presto avrebbero frequentato, come alunni e come docenti.

D'altra parte, se per i monaci benedettini il monastero aveva costituito il loro stesso universo, un luogo chiuso in cui pregare e lavorare lontani dal mondo per essere più vicini a Dio, per i frati domenicani il convento rappresentava invece la base da cui partire per predicare agli uomini e alle donne dei centri urbani. Una predicazione che doveva sempre essere supportata da una profonda cultura teologica, ragione per cui in ogni fondazione domenicana era presente un maestro di teologia e un direttore degli studi. Fuori dalla città, ma allo stesso tempo vicinissima a essa, la basilica eustorgiana rispettava dunque appieno i desideri di san Domenico.

Ma i domenicani non erano i soli a predicare in terra lombarda. Molte e diverse erano le voci che si levavano in quegli anni, frutto di un grande fermento sociale e di un diffuso desiderio di rinnovamento religioso. Voci rivoluzionarie ma «ortodosse», come quelle di Francesco d'Assisi e di Domenico di Guzman, ma anche voci che contrastavano con l'insegnamento della chiesa. «Covo di eretici» aveva detto Giacomo de Vitry a proposito di Milano negli anni in cui i Domenicani giungevano nel capoluogo lom-

bardo. E proprio ai frati predicatori di Sant'Eustorgio venne affidata, nel 1232, la sacra inquisizione in Lombardia.

Il più celebre tra gli inquisitori del convento milanese fu Pietro da Verona. Raccontano i cronisti dell'epoca che folle immense accorrevano da ogni parte per ascoltarlo e che moltissimi furono gli eretici da lui convertiti, altrettanti quelli che egli «sconfisse». La Domenica delle Palme del 1252 fra Pietro annunciò solennemente che pochi giorni rimanevano per pentirsi a chi persisteva nell'errore. Alcuni membri della setta dei «Credenti» decisero allora di farlo tacere per sempre: assalito vicino a Barlassina mentre rientrava a Milano dopo aver predicato a Como, l'inquisitore domenicano fu ucciso con una roncolata in testa e così verrà poi sempre raffigurato. Il suo corpo fu sepolto in Sant'Eustorgio e da allora la basilica divenne meta di incessante pellegrinaggio. A meno di un anno dalla sua morte Pietro fu proclamato santo da Innocenzo IV e il suo culto venne largamente diffuso sia dai Domenicani che dal papato.

Tutto ciò fece di Sant'Eustorgio, già sul finire del XIII secolo, il convento più famoso e grande di Milano. Alcuni tra i Domenicani più in vista, inoltre, furono chiamati quali cappellani, confessori e consiglieri di corte dai nuovi signori di Milano, i Visconti, che affidarono loro anche la prestigiosa cattedra di teologia del Duomo.

Per non parlare della nobiltà ambrosiana, che fece a gara per collocare i propri mausolei, sempre più ricchi, accanto alla tomba di san Pietro da Verona. Dei frati di san Domenico piaceva il parlare semplice e chiaro, capace di spiegare anche i passaggi più complessi della dottrina. Una predicazione che attingeva spesso da esempi della vita quotidiana e che rifugiava, invece, dal racconto favoloso o miracolistico.

Il convento di Sant'Eustorgio, d'altra parte, era diventato uno dei maggiori centri culturali, non solo di Milano, ma di tutta l'alta Italia, e la sua biblioteca era una delle più ricche di codici e manoscritti (nel 1494 vi erano ben 797 volumi: un'enormità, per l'epoca). Purtroppo però, come la storia spesso insegna, la ricchezza e la protezione dei «potenti» fu infine pagata a caro prezzo sul piano della spiritualità. I frati del convento di Sant'Eustorgio finirono con il dimenticare la scelta di povertà delle origini, l'umiltà raccomandata da Domenico.

Due volte, sul finire del Trecento, Raimondo da Capua, generale dell'Ordine e amico di santa Caterina da Siena, giunse a Milano per richiamare i confratelli alla regolare osservanza, ma invano. I Domenicani milanesi si sentivano forti dei loro privilegi e della ricchezza della loro casa e insuperbirano a tal punto da non voler più rispettare le regole di quella stessa famiglia a cui appartenevano, un rifiuto che segnò drammaticamente l'inizio di un'inesorabile decadenza.

La missione domenicana in Cina (IV)

Alcune considerazioni conclusive

fra Davide Pedone o.p.

Considerazioni sull'opera di Tommaso Gentili

Memorie di un missionario domenicano nella Cina di Tommaso Gentili ancora oggi è un'opera importante per l'approfondimento e la conoscenza dell'attività missionaria della chiesa cattolica e soprattutto dell'Ordine dei Predicatori in Cina.

Il testo di Gentili, iniziando con un'introduzione generale sulla Cina e alcuni suoi aspetti culturali particolari, non manca di presentare i primi



contatti dei cattolici con l'impero cinese (governato dagli invasori mongoli), che risalgono al XIII secolo e che vedevano coinvolti anche i Domenicani. Con la cacciata degli invasori mongoli e il ritorno al governo di una dinastia cinese, si verificò una forte chiusura dell'impero nei confronti degli stranieri, che fece cessare ogni contatto con la chiesa cattolica.

Furono le grandi scoperte dei navigatori del XV secolo a ridare impulso

alle attività missionarie e, come presenta Gentili, i Domenicani non vollero rimanere in disparte.

Da questo periodo in poi lo scritto del Gentili diviene sempre più ricco di particolari sulle attività missionarie domenicane, e ciò denota che egli, probabilmente, ebbe la possibilità di attingere le sue informazioni da fonti dirette, come potevano essere gli archivi della provincia dei Domenicani spagnoli delle Filippine, dagli archivi dei vicariati apostolici cinesi o quanto meno dal vicariato del Fokien, da lui guidato una volta ordinato vescovo, e che per altro fu il territorio della missione domenicana, come anche dagli stessi archivi di Propaganda Fide.

Già il titolo evidenzia la tipologia dello scritto. Si tratta di *memorie* che, pur non rinunciando a uno sguardo d'insieme sulla missione cattolica, si concentra particolarmente sulle attività domenicane, offrendone un quadro particolareggiato che inizia dagli albori della missione domenicana in Cina fino al periodo vissuto dall'autore stesso in quelle terre.

L'esperienza dell'autore, per quanto sia trattata nel terzo e ultimo volume, è il cuore dello scritto di Tommaso Gentili, in quanto egli fa memoria di ciò che ha vissuto personalmente nella grande terra di mezzo. I primi due volumi si possono considerare tranquillamente un grande cappello introduttivo, che trova il suo senso pieno nel racconto che Tommaso Gentili fa della sua esperienza missionaria.

Tuttavia i tre volumi dell'opera del Gentili sono ancora oggi l'unico testo che presenta la storia della missione domenicana in Cina in modo unitario e continuato dai suoi inizi fino ai giorni dell'autore.

La preziosità è inoltre data dal fatto che l'opera è ricca di nomi, luoghi, date, epistole spedite sia dai missionari che dai legittimi superiori. Informazioni che per quanto si rivelino talvolta incomplete e imprecise – pensiamo solo ai nomi cinesi che Gentili scrive come egli li percepisce foneticamente – sono comunque preziosissime per avere un punto di partenza, che permetta un successivo approfondimento.

Nella lettura del testo non si può fare a meno di notare alcune forti deficienze da parte dell'autore, in particolar modo nel presentare la missione domenicana, perché, se da un lato è comprensibile che egli – facendo parte della provincia spagnola del santo Rosario – si soffermi a parlare nello specifico di questa, dall'altro è accennata la presenza di altre province domenicane, come quelle portoghesi, ma non se ne approfondisce l'attività. Per dovere di cronaca è necessario specificare che la provincia spagnola del Santo Rosario nacque nel 1587 con lo scopo di evangelizzare l'estremo oriente. Nel capitolo generale dell'Ordine del 1591 ricevette l'approvazione ufficiale che la costituì a tutti gli effetti provincia autonoma che, a differenza delle altre province domenicane nel mondo, non sarebbe stata legata a un territorio specifico, ma semplicemente a un'area geografica dove

era chiamata ad agire. Questo ci permette di comprendere come l'opera missionaria in estremo oriente fosse compito quasi esclusivo della provincia del Rosario, ma l'accento che egli fa della presenza di altre province fa sorgere spontanea la domanda di quale sia stato il loro contributo nella missione in Cina. L'interrogativo acquista ulteriore forza anche dal tono con cui Gentili descrive la presenza di queste altre province domenicane, ad esempio quella dei Domenicani portoghesi, che vengono descritti come usurpatori quando prendono possesso del convento di Macao.

Certamente non si può non considerare il contesto politico europeo di quel periodo, che influenzava fortemente la vita della chiesa al punto tale che spesso l'evangelizzazione era legata alla conquista di nuovi territori. Questa modalità faceva spesso sorgere all'interno della chiesa una rivalità che rispecchiava quella che vi era fra i vari regni colonizzatori.

Gentili era fortemente legato a questa mentalità, e questo emerge chiaramente dalla sua opera. Ciò rende il suo punto di vista parziale e limita-



to, soprattutto quando la sua descrizione della missione entra in relazione con una qualsiasi altra realtà, sia essa politica, religiosa o culturale, che non fosse spagnola. Nell'opera infatti emerge la contrapposizione con la Com-

pagnia di Gesù, dovuta principalmente alla diatriba sui riti e sul nome divino, a sua volta legata a un diverso approccio missionario dei due Ordini. Tommaso Gentili non nasconde l'enorme contributo che i gesuiti hanno dato alla missione cattolica in Cina, e come – grazie alla loro posizione influente alla corte dell'imperatore – siano talvolta riusciti a stornare o abbreviare le varie persecuzioni contro i cristiani. Ma nel contempo ci tiene a precisare che i primi Domenicani in Cina, come fra Vittorio Ricci, non sono per niente inferiori ai primi gesuiti come il grande Matteo Ricci. Inoltre, non nasconde il suo disappunto quando considera l'approccio che i gesuiti hanno utilizzato nei confronti della cultura cinese.



Il pensiero di Tommaso Gentili che emerge circa la cultura cinese appare contraddittorio, in quanto non manca di tessere l'elogio della morale confuciana, del sistema di governo, della millenaria tradizione del popolo cinese, ma nel contempo non mancano giudizi sprezzanti e lapidari nei confronti delle usanze e della cultura cinese.

Si può notare come dal primo al terzo volume, e maggiormente in quest'ultimo, un velato disprezzo divenga sempre crescente. Il tono era del tutto nuovo rispetto ai primi resoconti gesuiti che narravano l'esperienza missionaria in Cina con deferenza e ammirazione profonda per quella terra, sentimenti che nel Gentili avevano ormai ceduto il passo al disprezzo e alla disistima.

Probabilmente sia la difficoltà che il cattolicesimo incontrava nel diffondersi

in Cina, sia le continue persecuzioni a cui era sottoposto portarono Gentili a un indiretto disprezzo della cultura cinese, che divenne manifesto, nell'opera, quando tratta delle persecuzioni o delle varie tradizioni culturali, che il popolo o il governo opponevano alla diffusione del cristianesimo.

Nel contempo Gentili non nasconde l'amore che prova per le sue comunità, che con tanta nostalgia e dolore lasciò per partire alla volta dell'Italia.

Possiamo riassumere il punto di vista di Tommaso Gentili dicendo che il suo essere missionario possedeva i caratteri dei colonizzatori dei suoi tempi, naturalmente privo d'interessi economici o di approcci violenti, ma allo stesso tempo con l'inclinazione a portare un cristianesimo di tipo europeo.

Se noi oggi parliamo d'inculturazione, all'epoca di Tommaso si sarebbe potuto dire "europeizzazione cristiana" della cultura cinese, dove quello che sarebbe potuto rimanere della cultura locale poteva essere solo ciò che, in quanto accidentale, non avrebbe impedito questo processo.

Tale visione rispecchiava semplicemente il modello di missione che aveva prevalso nella chiesa del XVIII secolo, proprio a seguito della diatriba sui riti. Visione alla quale Tommaso Maria Gentili si era pienamente conformato. Il contrattare a tale approccio era dato dal modello gesuita inaugurato da Matteo Ricci.

Considerazioni sulla missione domenicana in Cina

L'arrivo degli Ordini mendicanti di antica fondazione, Domenicani e Francescani, nell'impero cinese coincise con la nascita di una nuova grande discussione all'interno della chiesa.

La discussione trovò la sua manifestazione concreta nella diatriba sui riti cinesi e sul nome di Dio. Ci si chiedeva:

- Quanto fosse lecito per un cattolico partecipare al culto dei defunti secondo la tradizione rituale cinese, così come ai riti stagionali in onore del cielo, assunti dalla religiosità confuciana;
- Quale fosse il termine cinese più appropriato per chiamare il Dio uno e trino della fede cristiana.

Questi furono i due temi principali che scatenarono la discussione, discussione che rivelò due approcci missionari diversi, che manifestavano due mentalità diverse. L'approccio gesuita che possiamo chiamare *evangelizzazione dall'alto*, cioè rivolto verso il ceto più colto della società cinese, e l'approccio degli Ordini mendicanti di *evangelizzazione dal basso*, rivolto verso un ceto sociale meno colto. Naturalmente i due approcci corrispondevano a due metodologie differenti, quella gesuita fu la madre dell'odierno processo d'*inculturazione*, mentre quello degli Ordini mendicanti di antica fondazione fu il metodo della *tabula rasa*.

Ma in realtà ciò che stava a fondo di tutta la questione fu che la chiesa si trovò a confrontarsi con una popolazione e una cultura nuove, come

avvenne nei primi secoli, quando il cristianesimo giudaico venne a contatto prima con il mondo greco e poi quello romano. Nel XVII secolo, come nei primissimi secoli del cristianesimo, l'urto non fu lieve, perché ci vollero vari secoli per comprendere in che modo annunciare il messaggio cristiano con una terminologia e una modalità comprensibili agli uditori, senza perdere niente dell'essenza cristiana. Dall'opera di Tommaso emerge chiaramente questa difficoltà, anche se dal suo punto di vista la questione non si poneva, in quanto egli riteneva di essere dalla parte della ragione, parte sostenuta dall'intero Ordine dei Predicatori, che se nell'evangelizzazione del Nuovo Mondo seppe essere quella coraggiosa voce profetica capace di opporsi alla mentalità dominante (pensiamo a Bartolomé de Las Casas), nell'oriente cinese fu la voce che materialmente diede inizio alla questione dei riti cinesi, e contribuì, assieme ai Francescani, a far assumere alla chiesa una metodologia evangelizzatrice che risulterà sbagliata. Ma quali furono le ragioni che portarono i Domenicani ad accanirsi così caparbiamente contro il metodo gesuita?

Gli Ordini mendicanti, invece, si rivolgono al popolo incolto e non tardano a rendersi conto che, a causa di una superficiale conoscenza dei più alti principi confuciani, la «gente semplice» ha un approccio spesso superstizioso verso i culti tradizionali. Permettere ai neofiti di praticarli rendere lecita l'idolatria.

Essi constatarono chiaramente che il modo d'intendere e vivere i riti tradizionali da parte delle masse era molto diverso da come lo intendevano gli appartenenti alla società colta, che peraltro era una netta minoranza. Scrive Tommaso:

Era dunque uso in quel paese di venerare le ceneri e i sepolcri dei defunti, prostrarsi alla loro presenza o a quelle di piccole tavolette ove stavano scritti i nomi degli antenati trapassati, offrirgli vivande, accendere candele, e bruciare ad essi gl'incensi. Dicevano essere un'attestato di venerazione e di amore filiale da non confondersi con gli atti di culto; bensì una legge e costume del paese puramente civile e politico, e perciò tollerabile. In verità però non era così; e si convinsero i nostri, allorché per accertarsi vollero assistere a uno dei sacrifici e cerimonie che in un giorno della settimana luna si celebrava nel gran villaggio di Môuc-yông nel Pantheon della numerosa famiglia Meu, fra i quali contavansi vari nobili cristiani.

I Domenicani trovandosi tra grandi masse superstiziose e non avendo un contatto diretto e pacifico con l'alta società cinese, percepirono le dichiarazioni dei gesuiti come distanti e inaccettabili, o per lo meno incapaci di orientare verso Cristo pescatori e contadini, che facilmente univano il sacro con il profano.

La metodologia della *tabula rasa* appariva come l'unica capace di orientare la popolazione verso la verità cristiana.

Se, quindi, dal punto di vista assunto dai Domenicani noi oggi possiamo comprendere il perché di un tale presa di posizione contro i riti, nell'opera di Gentili quella che appare superficiale fu la modalità con cui Domenicani e Francescani approfondirono l'argomento; il contesto in cui fu



compiuto lo studio sui riti non era sicuramente favorevole. Come ho già scritto precedentemente, fra Giovan Battista Morales e il francescano fra Antonio di S. Maria nel 1635 dovettero fuggire e nascondersi sui monti, a causa dello scoppio di una persecuzione. Gentili ci dice che in questo contesto fu effettuata l'analisi sui riti.

Dalla posizione assunta dagli Ordini mendicanti da quel momento in poi, Gentili non riporta nessun ripensamento, nessun ulteriore approfondimento, ma anzi un'immediata reazione alla contrarietà espressa dai gesuiti, che portò lo stesso Morales a presentare personalmente la questione a Roma.

Gli Ordini mendicanti hanno sicuramente trovato dalla loro parte una situazione europea favorevole, perché il giansenismo imperante aveva già creato un grande fronte anti-gesuita, e un argomento di questo tipo non poteva far altro che alimentare la forza contro la Compagnia di Gesù.

Di fatto, dopo alcuni tentennamenti valutativi della Santa Sede, dopo il 1700 ci fu una presa di posizione nettamente a favore degli Ordini mendicanti con la bolla *Ex ille die* del 1715 e l'*Ex quo singulari* del 1745. Qualche decennio dopo gli stessi gesuiti verranno soppressi.

Un'occhiata al presente

«La maledetta questione dei riti cinesi ha ritardato di due secoli l'evangelizzazione della Cina», ha detto Pio XI». Questa affermazione pesa sicuramente come un macigno sulla storia delle missioni, e in un certo qual modo anche sui Domenicani, che hanno avuto un ruolo attivo nel causare questo ritardo.

Ciononostante non tutto fu sbagliato.

Molti martiri hanno irrigato con il proprio sangue la terra cinese, permettendo in tal modo la nascita di molte comunità, che come "piccolo gregge", sono perdurate nel tempo.

Nonostante un persistente ostilità contro i cristiani, associati dai cinesi ai colonizzatori europei, il cristianesimo crebbe progressivamente. La rivolta dei boxer del 1900 segnò un momento drammatico per la chiesa in Cina, in quanto furono massacrati migliaia di fedeli e distrutte molte chiese.

Dopo questo periodo drammatico la chiesa decise di dare una svolta e un nuovo impulso alla missione cinese, aprendosi maggiormente al clero autoctono. Nel 1926 circa vennero ordinati i primi sei vescovi cinesi, come anche vennero apportate modifiche al programma di studio nei seminari, all'architettura delle chiese ecc.

Iniziò quel lento processo d'inculturazione che portò nel 1939 Pio XI ad abbattere l'ultimo muro costituito dall'irrisolta questione sui riti.

L'instaurazione della Repubblica popolare cinese nel 1949 segnò la fine del cristianesimo in Cina. Il comunismo ateo della Cina abolì tutte quelle forme religiose, compreso il cristianesimo, che non accettavano un pieno controllo da parte del regime. Anche i Domenicani dovettero subire l'allontanamento dalla provincia del Fujian, antico territorio di missione.

Oggi i cattolici in Cina vivono la dolorosa spaccatura tra chiesa ufficiale (controllata dal partito e staccata da Roma), e chiesa clandestina (fedele a Roma e perseguitata dal governo); dalle ultime stime si può notare che un numero significativo di comunità cattoliche clandestine si trova proprio nel Fujian.

Forse possiamo affermare che, nonostante gli errori che i Domenicani hanno compiuto in Cina, un seme genuino è stato seminato nelle terre da loro evangelizzate, un seme che permane tutt'oggi e che fedelmente continua pian piano a crescere. La provincia del Santo Rosario è tuttora presente in estremo oriente, come in Taiwan, Hong Kong, e altri frati vivono in luoghi taciuti, conosciuti dal Maestro dell'Ordine, della Cina.

Come nella chiesa universale si coglie che è il momento favorevole per ridare impulso alla missione in Cina, così anche l'Ordine dei Predicatori desidera far sua questa istanza, chiedendo ai frati che, sotto l'impulso dello Spirito, siano pronti a partire per evangelizzare la Cina, sulle orme dei grandi del passato.

La parola: un potente e necessario mezzo di comunicazione

Ersilia Dolfini *laica o.p.*

Trasformare i nostri pensieri in una serie di suoni che un altro essere umano può decifrare è senza dubbio il dono più straordinario di cui madre natura ci abbia dotati. Ma cosa vuol dire comunicare? È la capacità di trasmettere e ricevere informazioni e stabilire un legame con chi ci ascolta



tramite l'utilizzo di simboli. Questi simboli possono essere verbali, suoni linguistici veri e propri (come /a/) chiamati fonemi. Studi di neurolinguistica hanno infatti dimostrato che la comprensione di fonemi avviene attraverso l'attivazione delle stesse aree cerebrali utilizzate per l'articolazione degli stessi, quindi delle aree motorie del nostro cervello. Il linguaggio è un sistema dagli ingranaggi affascinanti e complessi, nonché pieni di sorprese e incognite; sta a noi scoprirli.

Perché è così importante la comunicazione? L'io ha bisogno di un tu per un confronto e per esprimersi, non può "rimbalzare" su sé stesso in un *a solo* privo di significati, ma la conoscenza dell'altro si fa stupore e apprendimento e ricchezza che si esprime nel linguaggio. Del resto, si sa, l'uomo

ha sete di conoscenza, è curioso e appassionato nella sua ricerca, e allora il rapporto individuale si allarga e si completa in un “noi”. Solo così la specie umana ha conquistato nuovi paradisi qui in terra, sul nostro magnifico pianeta blu, dove la comunicazione fra i popoli diventa il mezzo più efficace di umana solidarietà, ma a volte anche di scontri e inappropriati mezzi di persuasione occulta e di non libertà di scelta.

Perché parlare di necessità della comunicazione? La comunicazione ci permette di entrare in relazione con l'altro. Creare relazioni significative è uno dei bisogni fondamentali per l'uomo, i rapporti interpersonali sono essenziali per lo sviluppo dell'individuo e il legame di attaccamento è un bisogno innato. Per questo motivo quando la comunicazione inizia a diventare difficile ne risente la relazione stessa e di conseguenza il proprio benessere psicologico. Allora nasce la necessità di approfondire tale argomento, spinti dalla motivazione di trovare nuove strategie che possano permetterci di affermarci e sentirci bene con l'altro.

Saper parlare significa saper comunicare? La nostra specie si è evoluta quando dai primi suoni gutturali per ragioni di postura e di alimentazione l'uomo primitivo ha cominciato a esprimersi comunicando e confrontandosi con l'altro tramite un linguaggio simbolico. Ogni essere umano sviluppa nei primi anni di vita la capacità di parlare. Il linguaggio ci distingue da ogni altro essere vivente e ci permette di svolgere diverse funzioni: esprimere i propri bisogni, le esperienze, le idee, dialogare, apprendere, ottenere informazioni. Con il tempo il linguaggio si arricchisce e diventa uno strumento efficace per costruire reti vitali di relazione e rispondere alle diverse situazioni della vita. Altre componenti possono interferire sulla capacità di comunicare, come ad esempio la difficoltà di gestire emozioni quali paura, rabbia, mancanza di motivazione, e ciò rende la comunicazione meno efficace perché accompagnata da un sistema di profonda emotività; prendiamo ad esempio il caso di una persona che deve parlare in pubblico e che parla troppo velocemente. Sebbene possa essere preparata sull'argomento e sappia esprimersi perfettamente, il messaggio potrebbe non arrivare alla sua platea perché distratta e non in grado quindi di comprendere quello che sta dicendo l'oratore. Dietro tutto ciò potrebbe esserci un forte stato ansiogeno; invece comunicare in maniera efficace è una via possibile, ma ciò deve partire da una conoscenza di sé stessi e da una disponibilità di comprensione dell'altro, assieme alla conoscenza delle molteplici implicazioni della comunicazione interpersonale. L'assertività (capacità di sostenere le proprie idee, pur senza prevaricare) è, in conclusione, quella competenza che permette di riconoscere le proprie emozioni e i propri bisogni e di comunicarli agli altri, insieme alle nostre idee e richieste, nel reciproco rispetto, riconoscendo anche i diritti e i bisogni di chi ci ascolta, un'assunzione di responsabilità nell'esporre e

mettersi in gioco, una profonda fiducia in sé stessi e nell'altro. Tutto ciò può essere complesso, ma ci permette di sentirci coerenti con noi stessi e di instaurare relazioni autentiche.

Il linguaggio quindi? Un mezzo per comunicare, per relazionarci con gli altri, per esprimere sentimenti di affetto, odio, disperazione, misericor-



dia, tenerezza, speranza: tutto ciò che fa di ogni uomo un essere capace di donare e ricevere emozioni. È bastata l'attesa della risposta di un "Sì" per tenere cielo e terra in sospeso. Pensiamo ai miliardi di persone che sono state conquistate da un piccolo "seme verbale" e all'influenza che tutto ciò ha avuto su movimenti e ideologie diversissime. La meraviglia del linguaggio, la sua potenza nella comunicazione e nelle relazioni con gli altri hanno permesso all'uomo di progredire nel cammino della conoscenza al fine di cogliere, in tutti i tempi, le sfide della modernità.

Ma quali sono i meccanismi biologici e culturali che hanno permesso all'uomo di entrare in relazione con gli altri, ossia di comunicare? Come parlano i nostri geni, come si esprime il nostro DNA (macromolecola depositaria del nostro patrimonio genetico), una struttura estremamente specializzata che si trova nel nucleo di tutte le cellule e che, operando con meccanismi relativamente semplici, fa di ciascuno di noi esseri unici e ir-

ripetibili? L'uomo è un animale genetico o culturale? L'uomo è entrambe le cose. Cerchiamo ora di capire come procede l'espressione del DNA la cui scoperta (James Watson - Francis Crick), con quella della relatività di



Albert Einstein, è la più importante ed esclusiva del secolo scorso, aprendo scenari di ricerca inaspettati e applicazioni sempre più ricche di possibilità. Il DNA (acido desossiribonucleico) è il principale archivio delle istruzioni ereditarie contenute nelle cellule animali e vegetali ed è formato da un gran numero di piccole molecole organiche chimicamente definite, basi azotate che costituiscono le lettere molecolari dell'espressione genica e che indicheremo con delle lettere maiuscole: T-A-C-G, iniziali dei loro nomi chimici: Timina - Adenina - Citosina - Guanina. Il DNA ha una struttura a doppia elica destrorsa; se srotoliamo una molecola di DNA umano i filamenti raggiungono la lunghezza di un metro lineare. Si tratta di una macromolecola fortemente condensata e impacchettata, localizzata nei nuclei delle cellule. Dai recenti studi condotti a livello internazionale da numerosi gruppi di ricerca, guidati dal premio Nobel Renato Dulbecco, è stato possibile sequenziare (posizione dei singoli geni in loci specifici

ci) tutti i geni locati sul DNA, e il risultato è stato sorprendente: soltanto 30.000 sono risultati i geni attivi e oltre 100.000 quelli spenti (inattivi). Come viene trasmessa l'informazione dal DNA?



Prima della divisione cellulare, la molecola a doppio filamento (doppia elica) del DNA si srotola e viene copiata attraverso un processo di duplicazione semiconservativa. Ciascuno dei due filamenti originali resta intatto e su di esso viene montato un nuovo filamento complementare: le basi azotate di ciascun filamento servono quindi da stampo su cui viene costruito un nuovo filamento; è dalla successione delle basi azotate, che si forma il linguaggio biologico con cui si esprimono tutti gli esseri viventi vegetali e animali, ognuno a seconda della propria specie in un'identità unica e irripetibile. Siamo quindi passati dall'informazione racchiusa nei geni sul DNA alla formazione finale delle proteine che costituiscono il prodotto del gene, ossia la realizzazione del progetto vivente, il fenotipo, ciò che i nostri occhi vedono, il mondo come ci appare nella sua componente e nella sua realtà biologica. Un'importante osservazione è che il co-

dice genetico è universale, vale per l'uomo e per tutte le specie viventi; la natura non spreca energia, ma nel processo di sintesi proteica ricorre agli stessi meccanismi biochimici.

Tutto ciò è stato molto semplificato evitando di descrivere alcuni passaggi importanti, ma con lo scopo di fare arrivare a ciascuno un messaggio scientificamente corretto che favorirà per ognuno momenti di riflessione e, se lo vorrà, di approfondimento. L'uomo riesce solo a intuire e verificare – riproducendoli sperimentalmente – i meccanismi del linguaggio che stanno alla base della vita ma, in aiuto alla ragione – che cerca di comprendere la grande incognita di chi siamo, da dove veniamo, dove andiamo – l'intelligenza del mistero è forse racchiusa nella convinzione che nessuno è indifferente alla verità del suo sapere, ma che nel mistero è racchiusa la verità più grande; da qui il motivo di tante ricerche nel campo delle scienze che hanno portato negli ultimi anni a così significativi risultati, favorendo il progresso in molti campi del sapere.

Il linguaggio è come pioggia che scende e non ritorna senza prima aver fecondato la terra (Is 55,10-11).