

Prof. FRANCESCO SANTI  
Università di Firenze

14 dicembre 1987

---

"LAICITA' E SPIRITUALITA'  
NEL BASSO MEDIOEVO"

---

Christian Norberg - Schultz, in un libro pubblicato da poco anche in italiano che si intitola "Genius Loci", ha osservato che il luogo è la porzione di verità che riguarda l'architettura. Questo vorrebbe dire che un architetto consente allo spazio di divenire un vero luogo, cioè un luogo umanamente significativo, uno spazio ospitale, traendo così, da una realtà di fatto, le forme di una realtà dello spirito: da spazio a luogo. Quest'idea è a mio avviso suscettibile di una trascrizione in sede di metodo storico: la storiografia potrebbe avere appunto il compito di trasformare il tempo, che è passato, in memoria, in ricordo significativo per l'uomo. Un'ipotesi storiografica non è infatti vera nella misura in cui consente di estrarre dal passato alcune notizie su dati di fatto, essa diviene vera solo quando mostra del passato quella porzione che ci riguarda in maniera significativa, quella porzione che (magari attraverso la sconfitta o il fallimento) ha avuto il suo futuro nel nostro presente e mostra con ciò il carico di vita futura che esso contiene. Lo storico fruga fra migliaia di fotografie per trovare proprio quelle dell'infanzia delle società a cui egli stesso appartiene e se la storiografia sta vivendo un momento di crisi, le ragioni di questa crisi non stanno solo in lei ma nel fatto che pare essere venuto meno il suo soggetto, ossia la collettività come qualcosa di organico, oppure perchè il suo soggetto è divenuto talmente complicato ed esigente da rendere arduo un compito che al tempo degli stati nazionali poteva essere, ad esempio, semplicissimo. Vorrei dire, con l'immagine un po' irriverente dello storico alla ricerca delle foto della fanciullezza della sua famiglia, che il paradigma del lavoro storiografico resta ancora fissato a quello offerto dalla Bibbia: c'è un popolo che ha bisogno di conoscere il suo passato per riconoscere il suo volto presente, e per riconoscere in questo presente l'adempirsi di quelle promesse che trasformano e danno ricche garanzie di futuro.

La buona storiografia trasforma dunque l'inerte passato in memoria e il suo senso sta nel confezionare un linguaggio che consenta all'umanità del nostro tempo di dialogare col suo passato, di sentirlo vicino e lontano come un'infanzia: qualcosa da cui liberarsi da cui prendere le distanze nella consapevolezza dell'alterità, e qualcosa da cui non ci separeremo mai.

Questo pensiero provvisorio sulla storia legittima l'attenzione alla laicità spirituale nel medioevo come problema storiografico di grande attualità: la spiritualità laica, cioè l'esperienza dello spirito divino al di fuori di ogni realtà istituzionale, al di là del medesimo immaginario sacrale e, nel pensiero più radicale, al di là della stessa alternativa sull'esistenza di Dio, è uno dei tratti principali del nostro volto adulto, in quest'epoca che ha superato il momento moderno; uno dei tratti che più urgentemente ha bisogno di riconoscersi, rasserenarsi ed essere comunicato, che può crescere misurandosi con la propria infanzia remota che per molti versi scavalca l'età del razionalismo affondando le proprie radici proprio in quel medioevo che ad una prima occhiata è così profondamente sacralizzato.

In un libro famoso, "pour une théologie du laicat" (Paris 1964, tr. it. Brescia 1966), padre Y. M. Congar ha scritto che il laico è colui per il quale "le cose esistono", colui che attribuisce alle cose una densità, una legislazione autonoma. E' certo che questa acquisizione della coscienza comincia a riemergere in Occidente nel secolo XII, quando cioè la comunità civile, il mondo dei fenomeni fisici e chimici, il mondo delle arti e finalmente il mondo della filosofia si scoprono dotate di un proprio fondamento. Sofia Vanni Rovighi, concentrandosi su dati che riguardano la storia delle dottrine, ha sviluppato l'idea di Congar fino a dire che "il laico è colui per il quale le cose hanno uno spessore ontologico".

In linea con questa osservazione si poteva anche sostenere che questa doveva essere una lenta acquisizione e che doveva giungere ad una sua evidenza particolare in Tommaso d'Aquino che ha costruito in effetti una metafisica delle realtà terrestri, la quale ha una coerenza e una solidità indipendente dai dati del così detto soprannaturale. Lo stesso Tommaso ci consente di dire ancora la medesima cosa sulla laicità portandosi però - piuttosto che dal punto di vista delle cose - dal punto di vista del soggetto: il laico è colui che dà del mondo una spiegazione che ha una sua sufficienza, seppure provvisoria, che si basa sulla forza della sola ragione, la quale proprio in Tommaso venne finalmente dotata, a sua volta, di uno spessore ontologico. Con questo il medioevo si apre ad un'antropologia razionalista, scoprendo una corrispondenza tra il mondo e la ragione, in un conforme retroterra ontico.

Ma tutto questo, su cui per altro la bibliografia è vastissima e che trova le sue linee essenziali, nella storia dell'accesso dell'aristotelismo, nelle sue varie forme, in Occidente, tutto questo dicevo, non tocca affatto il nostro tema, perchè esprime sì i modi in cui si è rinvigorito lo spirito laico, ma non dice niente sulla esperienza di Dio nell'esistenza laica, non dice niente del nostro tema: la spiritualità del laico in quanto laico. Tutto quanto detto fin qui accenna al fatto che ad un certo punto la ragione umana si è ritagliata uno spazio che ha dichiarato suo, ma questo spazio non diveniva di per sé uno spazio di santità. Il laico che acquista una porzione di autonomia grazie alla sua ragione continua ad avere bisogno di mediazione per accedere a ciò che percepisce santo.

La sua razionalità diviene padrona in sfere importanti della vita, ad esempio la politica, ma non riesce a conquistare un diritto proprio alla pienezza spirituale: un ottimo politico, proseguendo sul nostro esempio, non rappresenta in quanto tale un santo se prescindendo dalla sfera del sacro, nelle sue manifestazioni istituzionali; nelle sue espressioni nell'immaginario, nelle sue proiezioni di una pietà almeno personale.

La nascita dello spirito laico, non supera la barriera tra naturale e soprannaturale, non significa di per sé la soprannaturalità del naturale o la naturalità del soprannaturale: legittima con la ragione una autonomia, non l'autonomia suprema dello spirito; per occuparsi della libertà spirituale dei laici non bisogna infatti interrogarsi su quando le cose cominciano ad avere uno spessore ontologico, ma su quando esse rivelano nella loro autonomia uno spessore spirituale, su quando il mondo umano comincia a pretendere il riconoscimento della sua propria divinità. Ugualmente in un momento come quello che viviamo, in cui non si riconosce più alla ragione il potere di misurare in maniera assoluta il tempo e lo spazio, non l'esperienza della razionalità ma l'esperienza dello spirito continua a garantire il diritto dell'uomo alla totalità di senso. In un momento in cui la ragione sta mostrando i suoi limiti oggettivi, solo lo spirito può preservare una dignità umana libera dalla sacralità.

Direi che nel medioevo ci sono tracce significative di questa scoperta e direi anche che lo si può cogliere osservando un diverso atteggiamento che nasce nei confronti di quelle realtà che erano, secondo la tradizione, fuori della controllabilità sacra. Scopriamo nascere una spiritualità laica allorché una porzione di non-sacro comincia ad essere valorizzato come dimensione spirituale.

La prima realtà di questo genere è la storia umana nella sua immagine complessiva. La storia nella concezione agostiniana non ha significato salvifico positivo: è semplicemente l'invecchiamento del mondo; il mondo che invecchia perché, semplicemente esistendo, si allontana dall'esperienza di Gesù; tutto quello che accade - semplicemente accade - non può essere altro che degradazione. Per questo alla spiritualità monastica non interessa la storia, essa è anzi contaminata e sospetta, e la scelta della santità è scelta di fuga.

In Occidente questo atteggiamento spirituale è attenuato dall'esistenza missionaria ma anche questa è legata ad una espansione quantitativa dell'esperienza cristiana, senza che mai si pensi che la presenza divina si compia attraverso l'agire umano.

Anche la spiritualità missionaria è infine una spiritualità della conservazione, mira a moltiplicare i monaci custodi di un deposito che può solo depauperarsi o conservarsi: proprio coloro che lo avevano attaccato per primi - i popoli non latini - finiranno per es-

sere presi paradossalmente in questa dinamica dibattendosi sempre tra l'alternativa di farsi a loro volta custodi e la difficoltà ad acquisirne il titolo e la stessa capacità fantastica.

Questa visione non poteva servire ad attribuire alla storia una esistenza spirituale e a darle il valore di azione dello spirito in quanto vicenda. Soltanto con Gioacchino da Fiore (1145 ca. - 1202) la prospettiva è ribaltata, egli dice per primo che la storia va verso una pienezza, quindi non invecchia ma cresce, in essa l'azione della Trinità si spiega, la Trinità di Dio compie una esperienza di sé e la storia umana la sente attiva nel semplice accadere dei fatti: ogni anno che passa è un gradino verso la pienezza divina. Gioacchino riesce a dare "un fortissimo fondamento ad una concezione della storia umana come una crescita verso il punto più alto, punto che si raggiunge restando in essa".

Corrisponde a questa possibilità di lettura spirituale della storia un primo grave colpo a ciò che vi era stato invece di più sacro nella fede occidentale: la Bibbia. Sappiamo che - fino a quando le lingue volgari non avranno acquisito un significato spirituale - la Bibbia è una grande nemica dei laici, essa è quel depositum di cui si parlava. Se considerata semplicemente una informazione sui comportamenti, la Bibbia può essere tradotta, ma costituisce una religiosità moralistica (tutta incentrata sul problema di un regime di vita) che quindi soffoca la tipicità del cristianesimo, che è una mistica. Se considerata come libro mediante il quale si accede al sacro, è chiaro che non può essere tradotta: per entrarvi bisogna uscire dalla società (essere un electus), mettersi da una parte, studiare a lungo il latino e divenire con ciò un qualcuno molto diverso da tutti gli altri.

Ora Gioacchino distrugge la Bibbia facendola esplodere dall'interno: da un lato il Vecchio Testamento, dall'altro il Nuovo si neutralizzano a vicenda e nella sua profezia c'è la speranza del Vangelo Eterno, esito di una storia piena di spirito.

Quello raggiunto qui è un traguardo importante: la storia umana comincia a parlare dello spirito di Dio, al di là dei due Testamenti, ma possiamo andare oltre. Prendiamo un'altra cosa che - come si diceva - non era sacra (e la storia della liturgia cattolica ci insegna che non lo sarà a lungo), intendo la lingua volgare. La lingua latina, con la greca e l'ebraica, era una lingua che aveva (per altro faticosamente) raggiunto lo status di lingua divina; le sue lettere erano usate per pregare, per contemplare la natura di Dio, per compiere esperienze spirituali. Possiamo riferirci, per capire, ai casi estremi, come la contemplazione delle lettere del nome di Gesù, per dire che il canto gregoriano può essere solo latino. Ora accade che questo primato spirituale del latino viene almeno sfumato. Prendo un testo che dovrebbe essere stato scritto negli anni Trenta del secolo XIV e che è stato molto ben studiato recentemente da Enrico Menestò. Penso ai "Fioretti" di Francesco d'Assisi. I "Fioretti"

sono la traduzione in volgare toscano di un testo scritto in latino; ma, ed è un cosa certo singolare, la traduzione italiana diviene più importante (la tradizione manoscritta lo attesta) dello stesso testo originario. Troviamo così nei "Fioretti" un messaggio spirituale genuinamente laico e lo troviamo - prima che nei contenuti - nel fatto che le storie di Francesco d'Assisi, uomo cristificato, sono rese in un volgare che ha un'ottica riuscita stilisticamente: questa riuscita stilistica rivela lo spessore spirituale del volgare, del linguaggio di tutti. La prosa dei Fioretti (appunto perchè partecipa al linguaggio di tutti) ha qui la sua conquista: aver reso spiritualmente significativo ciò che non aveva nesso con l'universo sacro.

Il caso eccellente di questa acquisizione è poi nella Commedia dantesca. La filosofia di Dante non pone la problematica della spiritualità laica come principale, perchè è troppo vincolata - ma seguò qui studi non miei - all'esperienza di Sigeri di Brabante, che aveva piuttosto il problema di quello che abbiamo definito "spesso re ontologico delle cose". Questa prospettiva dottrinale ha certo un rapporto con l'esigenza della laicità spirituale ma quest'ultima in Dante è forse principalmente espressa nella perfezione spirituale della lingua. Aver trasformato, aver colto come spiritualmente degna, degna di Paradiso, la medesima lingua di tutti i giorni. Aver scritto una preghiera che poteva essere recitata dai conduttori di muli, secondo il racconto del Sacchetti. Non era importante che i conduttori di muli capissero il contenuto di quella preghiera, era importante che capissero il nesso tra la loro lingua di sempre e lo Spirito.

Ma c'è qualcosa che è ancora meno santo nell'immaginario medievale, ossia la concretezza della malattia; in tutta la sua evidente brutalità, la malattia è il segno per eccellenza della finitezza umana, il simbolo più chiaro della presenza del peccato, dell'apporto negativo del corpo nella vita umana. Proprio in questo contesto si manifesta l'esperienza di Francesco d'Assisi: la sua conversione comincia nella malattia e finalmente scopre Dio nella malattia stessa degli altri, anzi nella malattia più drammaticamente appariscente, cioè la lebbra. Francesco scopre Dio nei lebbrosi perchè lo scopre tutt'uno con l'uomo, tutt'uno con la finitezza che dell'uomo è il destino. Egli si converte mentre abbraccia i lebbrosi perchè egli vede nel lebbroso Cristo, ha una visione di Dio nel lebbroso ed abbracciandolo non abbraccia se stesso, cioè la sua intuizione spirituale, il culmine di un suo cammino ascetico, l'elevatezza della sua anima, Francesco abbraccia Dio, abbracciando l'uomo, più uomo cioè il lebbroso. Francesco non compie cioè l'opera buona che ogni santo della età moderna dovrà compiere per essere santo, non conosce virtù eroica, conosce la santità che consiste nel percepire in tutto ciò che è umano, tutto ciò che è divino.

Questo si capisce bene seguendo Francesco in quello che viene dopo. David Flood ha mostrato come i primi fratelli Minori non fossero particolarmente poveri e come non facessero niente che in realtà li diversificasse troppo dai normali operai del loro tempo. Il

loro problema non era costruire un lebbrosario per fare - del - bene, il fatto è che essi avevano percepito la densità spirituale della vita nella sua quotidianità, rimanevano abbagliati da Dio ad ogni passo e il paradigma della loro visione era l'originaria visione del povero lebbroso compiuta da Francesco.

Lo stesso quotidiano prima di Francesco faceva parte del numero delle realtà non-sante, delle cose che non avevano a che fare con la vita spirituale, ma la laicità spirituale della fraternità francescana ha aperto una prospettiva completamente nuova.

Il Cantico delle creature vorrebbe così dirci che i confini della vita umana coincidono con i confini della vita dello Spirito: tutto quello che vi è dentro è grazia. In linea con tutto ciò incontriamo gli episodi minoritici sugli infedeli: essi sono - ancora una volta - realtà grandemente estranea alla vita spirituale, eppure Francesco d'Assisi ci va e manda da loro i suoi frati e dice ai suoi frati: "Andate e serviteli!", siano loro per voi padroni, solo se vi interpellano sulla vostra vita, spiegate che siete cristiani e che avete scelto di servirli per Cristo. Non c'è allora più alcun messaggio da portare, resta soltanto il piacere di vivere secondo la visione divina, nel silenzio, e non c'è nessun messaggio da portare perchè Francesco comincia a pensare che anche ciò che è "fuori campo" abbia in sé l'energia spirituale per scoprirsi di Cristo, per scoprire che i suoi fratelli cristiani hanno visto Dio. Francesco può sperarlo perchè ha visto Dio nell'uomo.

E' abbastanza chiaro che la storia di Gioacchino, la sua speranza profetica nella storia umana; la lingua spirituale dei Fioretti e della Commedia dantesca; i malati, la quotidianità, il lavoro manuale, gli infedeli di Francesco, rimandano l'uno all'altro e tutti insieme dicono che alcuni uomini tra l'inizio del XIII secolo e la metà del XIV hanno cominciato a pensare che i tempi, i luoghi, i costumi della antica spiritualità siano certo del tutto validi ma che non servivano ad altro che a dire la totalità divina degli uomini. Per questo in Francesco l'eucarestia diviene così importante.

L'eucarestia è il punto in cui più chiaramente la esperienza della fede consiste nell'unità teandrica; una unità teandrica materiale, tangibile, del tutto simile alla concretezza quotidiana della vita.

Quello che abbiamo detto finora ci fa capire che nella nascente spiritualità laica tutte le cose sono di Dio. Bisogna intendere questo genitivo in senso oggettivo, non altrimenti: le cose infatti per l'uomo medievale eran sempre state di proprietà divina, sempre avevano subito il divino; ora non lo subiscono, lo costituiscono; esse sono fatte di Dio e fanno Dio, che, amando, ha assunto il volto della storia umana, perchè questo significa la creazione.

In questo momento della storia, la divinità delle cose non costituisce l'espressione della loro sudditanza, piuttosto l'espressione della totale libertà, perchè Dio costituisce la loro autocoscienza e nello stesso tempo esprime a sé medesimo la sua autocoscienza.

Questa teologia sarà espressa adeguatamente dalla cristologia di Raimondo Lullo (1232-1316) e più tardi di Giovanni Duns Scoto, che parlano della necessità dell'incarnazione come necessario adeguamento di Dio a sè medesimo: Dio è massimità della gloria - uso il linguaggio di Lullo - e trova perfezione nella massima unità; la massima unità è quella tra creatore e creatura, quindi la piena realizzazione di Dio sta nell'incarnazione che è pienezza di gloria, compimento di Dio.

Sarebbe però troppo complesso adentrarsi ora ulteriormente in questa problematica, tanto più che resta aperto un versante della nostra costruzione, a cui bisognerà almeno accennare. Si è detto iniziando che lo spirito laico consiste nello scoprire che le cose hanno una densità ontologica oppure anche che la razionalità umana può offrire dati che diano ordine al mondo. Ho detto che questo non serve però immediatamente a fondare la laicità spirituale (anche se può avere con essa dei rapporti) e ho mostrato che la laicità spirituale ha piuttosto bisogno di mostrare lo spessore spirituale delle cose, la loro libertà. Evidentemente possiamo dire qualcosa sul nostro problema guardando invece che alle cose, al soggetto che guarda le cose.

Direi al proposito che al soggetto capita a questo punto di scoprire che la sua razionalità non solo ha un potere politico, scientifico, artistico e filosofico, ma soprattutto ha una dimensione spirituale. Raimondo Lullo ci aiuta a dire qualcosa su questo. In lui si riassumono molti dei motivi che abbiamo studiato fino ad ora: ha una tensione escatologica, non usa mai la Bibbia, personalmente è laico, sposato con due figli, scrive in catalano, si dedicherà a lungo (dopo la tarda conversione) a mostrare che il fondamento della vita spirituale degli arabi e degli ebrei è tale che deve condurli al Cristianesimo. Lullo capisce che la razionalità umana è uno strumento spirituale, cioè un mezzo per vedere, per fare esperienza di Dio. La filosofia lulliana è propriamente una filosofia mistica anche perchè consiste nel fornire delle tecniche di combinazione del pensiero (tecniche che nel complesso formano l'Ars) che nel loro semplice uso consentono delle esperienze dei dogmi della fede cristiana. L'elencazione delle proprietà divine (nel loro carattere comune a tutte le religioni), la loro formalizzazione in lettere dell'alfabeto, la combinazione di questi dati alfabetici assimilate a figure geometriche, consentono di fare con l'intelletto l'esperienza della Trinità di Dio, dell'incarnazione del Verbo, dell'immacolata concezione di Maria (dogma in questo momento non riconosciuto e sostenuto da francescani spirituali piuttosto radicali). Il soggetto scopre così di essere esso stesso una esperienza spirituale, attraverso il movimento trinitario dell'intelletto: l'intelletto umano in quanto tale, anche quello dei popoli che non appartengono alla storia sacra.

Questo mi sembra sia il contributo che il medioevo dà alla spiritualità dei laici. Non credo che abbia senso porre il problema su un piano di pastorale ecclesiale; non si tratta di considerare il laicato cristiano come un nuovo ordo fidelium, che ha con gli altri ordines un suo ruolo.

Certo, c'è anche questo ma non è il punto cruciale. Il punto cruciale è invece la scoperta che l'esperienza umana, al di fuori o al di dentro di qualsiasi religio, comunque si voglia, è una esperienza divina. Le cose medesime del nostro mondo sono fatte dello spirito di Dio e lo fanno in una libertà che è garantita dall'auto coscienza che può essere fondata solo misticamente.

Che ne è stato di questo pensiero? Esso non poteva avere una espressione ideologica, se s'intende correttamente l'ideologia come linguaggio che consente il potere, perchè esso è piuttosto l'abilitazione di tutto; il riconoscimento della totalità della grazia. Esso non poteva però neanche essere sconfitto, perchè annulla la possibilità stessa di una sconfitta; la sua storia, che certo è trascorsa da grandi sofferenze, è complessa, troppo complessa, per essere ora oggetto della nostra attenzione. Certo che oggi, nel tragico splendore del razionalismo, esso ci ricorda una infanzia collettiva che impostava la definizione delle cose prescindendo dai linguaggi ideologici e fondandosi su un linguaggio di totale libertà, la libertà dello spirito.

Si tratta naturalmente solo di un'ipotesi storiografica. La sua veridicità si misura nel fatto di essere un mosaico composto di tasselli verificabili per il filologo, ma soprattutto essa apparirà vera se nel disegno che offre il nostro volto si rispecchia, legittimando i nostri desideri di pienezza. Come diceva Marc Bloch, si tratta certo di conoscere il passato per conoscere il presente, ma soltanto chi conosce anche il presente potrà fabbricare "veri ricordi": solo nel nostro volto adulto sono rintracciabili le linee del volto infantile, passato, in cui cerchiamo un ristoro da amare e un nemico da cui difendersi.



Domanda: Alcuni momenti contemporanei nell'ambito della chiesa rifiutano la modernità, e si rifanno, più o meno esplicitamente, al medioevo come a un periodo in cui questa secolarizzazione del cristianesimo non era ancora avvenuta. Da quanto dici sembra invece che la secolarizzazione sia connaturata alla vicenda stessa del cristianesimo, cioè il cristianesimo, per essere tale, rompe l'involucro del sacro, risacralizza la realtà; una spiritualità laicale recupera la storia come cammino verso la pienezza, recupera le lingue quotidiane, la malattia e le possibilità quotidiane della santità. Ho capito bene? Perché poi tu continui a parlare di spirito contro la ragione moderna? C'è continuità o no tra il Cristianesimo desacralizzante di cui hai parlato e la modernità?

Risposta:

Io parlo di età moderna come di qualcosa di finito che faccio corrispondere con l'epoca razionalista; oggi i linguaggi forti non trovano più appoggio in una razionalità che prescinda dall'esperienza, ma piuttosto in meccanismi di potere. Siamo nella post-modernità, come è stata definita in mancanza di un nome proprio.

La modernità, per me è nata con Tommaso d'Aquino: egli ha compiuto e reintrodotto Aristotele nell'Occidente. L'errore che attribuisco a Tommaso è quello di affermare, nel "De ente et essentia", che l'uomo consiste nella sua attività razionale".

Questa attività razionale viene dunque ad essere un nucleo forte, che dà ragione all'uomo della sua umanità, e questo è il grande parto del sacralismo medioevale: l'universo sacrale può così continuare ad esistere lasciando uno spazio di libertà all'umano. Si tratta però di una libertà subalterna, perché, benché lo scienziato o il politico acquisiscono dei diritti, la vita non acquisisce il diritto ad essere santa in quanto vita umana: per questo prendo le distanze dalla modernità.

Questo razionalismo è stato però dominante fino a pochi decenni fa, per cui il Medioevo è sempre stato letto come positivo in relazione a questa operazione; oggi però alla ragione viene sì riconosciuto il ruolo di principio regolatore importante, ma non assoluto, e si tratta dunque di trovare nuove interpretazioni storiografiche per il Medioevo: la mia è una di queste.

Potrei recapitarla con le parole di Francesco che dice "ho abbracciato i lebbrosi, e ho sentito piacere di anima e di corpo".

Per la comprensione di Francesco, secondo me il nodo sta nel capire cosa vuol dire per lui "piacere di corpo": si tratta probabilmente di sentire che l'umano, nella sua finitezza, nell'incontro con

la morte, con la malattia e l'incomprensione, si svela presenza, gioia divina, "farsi" di Dio nella storia. Attraverso la scoperta che nella finitezza umana c'è Dio, si apre la porta ad una scoperta successiva, cioè che nella totalità umana c'è Dio, che la sofferenza dell'uomo è la sofferenza di Dio, che la gioia dell'uomo è la gioia di Dio, che la definizione dell'uomo è in Dio, e quella di Dio è nell'uomo. Saltano dunque le differenze tra credenza e non credenza in quanto tutti hanno il sentimento della propria umanità.

Penso che nel modo moderno di concepire Dio, secolarizzato e cristiano, c'è un supporto in queste esperienze medievali che pure non hanno una tradizione di memoria, in quanto la lunga epoca di razionalismo è stato un periodo di pensiero forte che escludeva queste esperienze. Naturalmente non si tratta di considerare il razionalismo come il nuovo medioevo tra l'epoca spirituale di Francesco e quella della post-modernità: il razionalismo trova una sua giustificazione in sede storiografica, e io credo che la nascita di uno spirito laico in senso razionalista abbia dei legami con la nascita della spiritualità laica, che nell'età moderna, si trova fuori sia dalla Chiesa che dagli ambienti razionalisti.

Domanda: Questa concezione della presenza di Dio nella totalità dell'umano è stata elitaria o diffusa?

Risposta:

Verrebbe voglia di dire che è stata popolare: in fondo l'esperienza di Francesco è stata condivisa da moltissima gente. Il problema però diventa capire quanto Francesco fu realmente compreso o quanto non fu piuttosto isolato, per quanto meno di Lullo, o di altre persone che si sono adoperate per far sentire al mondo la sua destinazione divina, ma che non hanno avuto alcun supporto sociale (nel caso di Lullo, si può dire che fu respinto sia dai potenti che dagli umili).

Non si può dunque dire sì o no, e nemmeno per me saprei dire quale risposta è più vera: posso solo dire che, dopo l'esperienza di Francesco e di Gioacchino, il sentimento della libertà umana è cresciuto.

Savonarola stesso non era uno che voleva insegnare alla gente come vivere, ma voleva far sentire a tutti che nella loro vita c'era già qualcosa di straordinario che definiva la loro vita e che da essa prendeva definizione; che la storia è la manifestazione di un compimento divino che sta correndo.