

DEVOTIO/ BHAKTI COME ROTTA PER LA CRESCITA INTEGRALE NEGLI SCRITTI DI SAN FRANCESCO D'ASSISI (1182-1226) E DI MADHVĀCHĀRYA (1199-1278)

Benedict Vadakkekara OFM Cap, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma

Premesso che non ci fu nessun contatto diretto tra San Francesco di Assisi e Madhvāchārya, e che nessuno dei due poteva avere qualsiasi influsso diretto sull'altro, l'unica ragione per abbinare Francesco e Madhva nella prospettiva di questa relazione è la loro quasi contemporaneità. In altre parole, ci si propone di vedere come due messaggeri spirituali, sebbene immensamente distanti l'uno dall'altro per spazio geografico e cultura mentale, abbiano scoperto per sé e abbiano proposto per gli altri un percorso sicuro e certo di spiritualità, capace di offrire un senso di pienezza alla vita umana. Per motivi di sequenza cronologica, studieremo prima Francesco di Assisi, nato circa nell'anno 1182, poi la nostra attenzione si sposterà su Madhva, nato intorno al 1199. Fondamentalmente lo studio concerne il modo in cui questi due maestri della spiritualità vissero un rapporto personale ed intimo con l'Essere supremo avvertito come Amore. La loro risposta all'Eterno Amore si concretizzò in una dedizione totale, coinvolgendo in essa tutti gli aspetti della loro vita. Ambedue ebbero un'attenzione diretta, continua e travolgente verso le proprie Sacre Scritture, in particolare, san Francesco verso il *Vangelo* e Madhvāchārya verso le tradizioni vedantiche. Nella storia religiosa dell'umanità, sia san Francesco che Madhvāchārya si presentano più come eminenti figure rappresentative delle proprie tradizioni religiose che come veri fondatori di un sistema di spiritualità. Tutti e due si manifestano nelle loro rispettive tradizioni di fede come due affascinanti fiori, sbocciati su due piante differenti, che diffondono il profumo caratteristico della pianta da cui sono fioriti. Nello stesso modo si può dire che Francesco d'Assisi e Madhvāchārya sono, per la loro genialità, due grandi personaggi dati all'umanità da due distinti patrimoni religiosi. Nel presente studio i termini *devotio* e *bhakti* si riferiscono al percorso radicale assunto dalla vita dei due protagonisti, ovvero alla traiettoria del loro cammino verso l'Onnipotente, che rappresenta, in un certo qual modo, una proposta atta a favorire una crescita umana integrale.

I. Francesco d'Assisi e Devotio

Il termine *devotio* (devozione) deriva dal latino *de-vovere*, e significa dedicarsi, darsi fedelmente a qualcuno o a qualcosa, promettere solennemente qualcosa, oblazione con la quale si offre un omaggio alla divinità per renderla propizia ecc. Dall'antichità cristiana l'uso del termine richiama il culto religioso, ed esprime un tipico atteggiamento di offerta, di ossequio, di concentrazione nel compiere il culto divino. Tale significato rimane ancora oggi e abbraccia l'idea delle "disposizioni permanenti di servizio reso a Dio, di dedizione convinta e generosa all'adempimento della sua volontà, fino alla sottomissione fervente e totale alla legge di Dio, ad imitazione della devozione degli schiavi e dei soldati verso il loro padrone o l'imperatore"¹. La *devozione*, come disposizione interiore o atteggiamento mentale, non si traduce in un'idea astratta, ma si materializza in un orientamento della persona integrale, che precede e guida tutte le disposizioni dell'individuo. "La devozione, nel linguaggio moderno, è la fiamma della carità, la disposizione d'ardore abituale nel servizio di Dio, che ci fa compiere con prontezza, con perseveranza, con gioia tutti i nostri doveri verso di Lui. Il termine latino *devotio* ha un significato non molto diverso, ma più profondo. *Devotio* è appartenenza, ossequio, assoggettamento, come stato, come condizione fissa, continua, anche giuridica; e peculiarmente è la schiavitù consentita ed amata, la volontaria soggezione a Dio"². Per quanto riguarda l'individuo, qui non si tratta semplicemente di un rituale o di un atto di sottomissione della propria volontà a Dio, ma è l'offerta piena ed integrale di se stesso, cioè, il diventare totalmente un "devoto".

Nei suoi scritti, Francesco d'Assisi adopera il termine *devotio/devotus* complessivamente cinque volte, di cui una in pratica è ripetizione. Quindi si può parlare di quattro distinti contesti in cui il termine viene usato, e in tutti e quattro i casi egli lascia intendere necessariamente uno stato interiore che accompagna l'individuo mentre compie una specifica azione. Francesco si avvale della parola *devozione* sempre in riferimento ad attività particolari e, in ogni caso, fa risaltare la sua preminenza in tutte le aree della vita. Nonostante il fatto che queste quattro attività, riferite da Francesco nei suoi scritti siano distinte ed abbiano diverse finalità, esse non devono mai distogliere il cuore dallo stato di *devozione* che i frati sono tenuti sempre a mantenere. La devozione dovrebbe accompagnare i frati in ogni condizione di vita, fino a diventare un denominatore comune di tutte le loro

¹ J. Castellano, *Devozione*, in *Lexicon. Dizionario teologico enciclopedico*, Casale Monferrato 1993, 284s.

² P. Delatte, *Commentario alla Regola di S. Benedetto*, Bergamo 1951, 210.

attività. La Regola del 1221 dà risalto a questo dovere dei frati: “da che abbiamo abbandonato il mondo, non abbiamo da fare altro che essere solleciti di seguire la volontà del Signore e di piacere a Lui”³.

Prendiamo ora in considerazione i quattro casi in cui Francesco fa uso del termine *devozione* ed esaminiamoli ad uno ad uno. Il primo si trova nel capitolo V della Regola del 1223. Innanzitutto bisogna sottolineare che questa Regola significava molto più che un codice di condotta scritto da una persona per i propri seguaci. Nel suo Testamento (1226), Francesco dichiara che già dall’inizio della loro vita minoritica, lui e i suoi compagni avevano una Regola, una forma di vita: “E dopo che il Signore mi donò dei frati, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo. Ed io con poche parole e semplicemente lo feci scrivere, e il signor Papa me lo confermò”⁴. E poi negli incontri annuali dei frati la loro *forma vitae* veniva continuamente riveduta e aggiornata, secondo le nuove esigenze che si presentavano nella vita quotidiana. Nel 1216, Giacomo da Vitry osservò che “Gli uomini di questa ‘religione’ convengono una volta all’anno nel luogo stabilito, per rallegrarsi nel Signore e mangiare insieme, ricavando da questi incontri notevoli benefici. Qui, avvalendosi del consiglio di persone esperte, formulano e promulgano delle leggi sante, che sottopongono al Papa per l’approvazione, dopo di che si separano per tutto l’anno disperdendosi per la Lombardia, la Toscana, le Puglie e la Sicilia”⁵. Quindi la Regola del 1223, in realtà, rappresenta il frutto di un lungo processo di maturazione, sia di Francesco sia dei suoi frati, nella loro ricerca di una forma concreta di vivere.

1. Lavoro con fedeltà e con devozione

Anche se nella Regola del 1223 il termine *devozione* appare solo due volte, e per di più nello stesso paragrafo, esso ha un rilievo fondamentale per tutta le attività dei frati e perciò dà uno slancio radicale alla loro vita intera. Qui si tratta del modo di lavorare in generale. La Regola precisa: “Quei frati ai quali il Signore ha concesso la grazia di lavorare, lavorino con fedeltà e con devozione, così che, allontanato l’ozio, nemico dell’anima, non spengano lo spirito della santa orazione e devozione al quale devono servire tutte le altre cose temporali”⁶. Si può notare che la Regola francescana sembra attribuire una mistica aureola a una cosa banale come il lavoro umano, quando essa qualifica il lavoro come grazia concessa dal Signore. La grazia può essere concepita come dono gratuito di Dio all’uomo, finalizzato a produrre nell’uomo, nella sua vita storica, un’apertura divina che eleva e salva⁷. Francesco stesso visse con uno slancio appassionato questa apertura alla Trascendenza; e lo fece non in quanto avviato e sostenuto da eventi meravigliosi, ma perché ebbe modo di scoprirla nel tessuto della vita comune e normale di ogni giorno. La vita quotidiana vissuta con coerenza e impegno gli procurava un incontro personale e un intreccio diretto, non tanto con Dio assoluto e infinito, quanto con Dio-incarnato. Il suo primo biografo scrive: “Fra le altre parole, che ricorrevano spesso nel parlare, non poteva udire l’espressione ‘amore di Dio’ senza provare una certa commozione. Subito infatti, al suono di questa espressione ‘amore di Dio’ si eccitava, si commoveva e si infiammava, come se venisse toccata col plettro della voce la corda interiore del cuore”⁸.

Le fatiche quotidiane e gli affanni soliti e banali per Francesco costituiscono grazia e così diventano un modo di “portare ogni giorno la santa croce del Signore nostro Gesù Cristo”⁹. Dunque, Francesco chiede ai suoi frati di lavorare “con fedeltà e con

³ *Regola del 1221*, XXII: FF, 57 (*Fonti Francescane*, a cura di E. Caroli, Padova 41990); *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, denuo edidit iuxta codices mss. Caietanus Esser (Bibliotheca Franciscana Ascetica Medii Aevi, 12), Gottaferata (Roma) 1978, 280.

⁴ *Testamento*, 16-18: FF, 116; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, 310.

⁵ Giacomo da Vitry, *Lettera scritta nell’ottobre 1216 da Genova*, in FF, 2208; *Leggenda dei tre compagni*, 57: FF 1466: Circa l’anno 1212 “Ottenuto dall’abate il luogo di Santa Maria, Francesco stabilì che vi si celebrasse il Capitolo due volte l’anno: a Pentecoste e nella festa di san Michele in settembre. A Pentecoste si riunivano a Santa Maria tutti frati e trattavano su come potessero meglio osservare la Regola; inviavano dei frati nelle diverse regioni a predicare, altri distribuivano nelle loro province”.

⁶ *Regola del 1223*, V: FF, 88; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, 231: “Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, excluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant, cui debent cetera temporalia deservire”.

⁷ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, 9: FF, 1196, presenta fr. Rizzerio della Marca come “un frate devoto a Dio e al servo di Cristo”.

⁸ Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d’Assisi*, 196: FF, 784.

⁹ Francesco d’Assisi, *Ammonizioni*, V: FF, 154.

devozione”, acciocché ci sia una sottomissione totale e assoluta a Dio, un Assoluto che accetta e vuole la loro dedizione totale. “Il lavoro è definito grazia perché l’uomo e ogni sua attività sono assunti, fin dalla loro origine, come ‘dono gratuito di Dio’; perché esso è proposto nella sua realtà di stimolo e di via al ‘rendimento di grazie’: quanto l’uomo è, gli proviene da un dono gratuito, accolto con gioia, aperto con meraviglia, vissuto con riconoscenza”.¹⁰ In pratica lavorare “con fedeltà e con devozione” significa, per Francesco, vivere la quotidianità della propria vita con spirito nuovo¹¹. Vivere nel mondo vuol dire partecipare con tutti i fratelli e tutte le sorelle alla gratuità della “mensa del Signore”. Lavorare non è solo un modo per guadagnare il proprio pane, ma anche un modo per entrare in rapporto con il mondo dei fratelli e delle sorelle. “In realtà egli, modello di ogni perfezione, faticava e lavorava con le sue mani, preoccupato di non perdere un attimo di quel dono preziosissimo che è il tempo”¹².

Secondo questa visione, l’enfasi viene messa non tanto sul genere di lavoro che uno svolge, quanto sul modo in cui lavora. La Regola del 1221 esorta i frati: “Ciascuno resti in quell’arte e ufficio al quale è stato chiamato”¹³. Nelle sue ultime volontà Francesco parla esplicitamente della questione del lavoro, dicendo che egli aveva lavorato con le sue mani e che voleva che tutti i frati facessero nello stesso modo: “E io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare, e tutti gli altri frati voglio che lavorino di lavoro quale si conviene all’onestà. Coloro che non sanno, imparino, non per la cupidigia di ricevere la ricompensa del lavoro, ma per dare l’esempio e tener lontano l’ozio”¹⁴. Così, l’espressione lavorare “con fedeltà e con devozione” dà ad intendere che bisogna compiere il proprio mestiere, qualsiasi esso sia, con impegno e dedizione, evitando ogni distrazione e ogni deviazione dalla finalità della vita. Tuttavia il genere del lavoro deve corrispondere anche alla visione minoritica della vita. Tommaso da Celano tratteggia le scelte dei primi frati nel lavorare. “Di giorno, quelli che ne erano capaci, si impegnavano in lavori manuali, o nei ricoveri dei lebbrosi o in altri luoghi, servendo a tutti con umiltà e devozione. Non volevano esercitare nessun lavoro che potesse dar adito a scandalo, ma sempre si occupavano di cose sante e giuste, oneste e utili, dando esempio di umiltà e di pazienza a tutti coloro con i quali si trovavano”¹⁵. Anche la Regola del 1221 fu esplicita su questo punto: “Tutti i frati, in qualunque luogo si trovino per servire presso altri o per lavorare, non facciano né gli amministratori né i cancellieri, né presiedano nelle case di coloro a cui prestano servizio, né accettino alcun ufficio che generi scandalo o che porti danno alla loro anima; ma siano minori e sottomessi a tutti coloro che sono in quella stessa casa”¹⁶.

Per Francesco, il lavoro non può essere un fine in sé, ma deve servire l’uomo sempre come mezzo. La sua Regola sottolinea nettamente questo ruolo del lavoro. Il lavoro *con fedeltà e con devozione* aiuta l’uomo a mantenersi con assiduità e costanza sulla giusta strada e a superare l’ozio che è visto come un impedimento nel cammino spirituale, come “nemico dell’anima”. Francesco non prevede nessuno spazio per un frate ozioso nella sua fraternità. “Coloro che non sanno, imparino, non per la cupidigia di ricevere la ricompensa del lavoro, ma per dare l’esempio e tener lontano l’ozio”¹⁷. San Benedetto aveva già classificato l’ozio come “nemico dell’anima”¹⁸. Il lavoro *con fedeltà e con devozione* non ha come sua finalità la meritata e giusta ricompensa, ma solo di essere di buon esempio e di evitare la noncuranza e la trascuratezza, poiché lavorare è un modo di accettare volontariamente una grazia dal Signore. I frati sono servi del Signore e, quindi, devono rimanere sempre svegli

¹⁰ P. Bertinato, *Lavoro*, in *Dizionario francescano. Spiritualità*, a cura di E. Caroli, Padova 21995, col. 924.

¹¹ Bertinato, *Lavoro*, in *Dizionario francescano*, col. 925: “Con l’aver posto e concepito il lavoro come ‘grazia’, san Francesco e il suo movimento si sono fatti testimonianza con un’attività umana che dà la precedenza assoluta all’unico ‘capitale’ che può fruttificare veramente: l’uomo creatura di Dio; ed ha riproposto, contro il produttivismo insorgente, il vero valore del mondo nella creazione; il mondo è ‘la mensa del Signore’. Perciò la mercede di questo lavoro è prevista e accettata come dimensione che trascende il diritto di rivendicazione e di protezione giuridica, per il motivo che, come dice san Bonaventura, l’esigenza della mercede non turbi i debitori o non degeneri dalla mendacità’, perché la comunità francescana è chiamata ‘non a litigare per i diritti o per il guadagno, ma alla elemosina’. Cioè a provocare gli uomini e ad offrir loro l’amore di Dio”.

¹² Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d’Assisi*, 161: FF, 745.

¹³ *Regola del 1221*, VII: FF, 24.

¹⁴ *Testamento*, 24-25: FF, 119.

¹⁵ Tommaso da Celano, *Vita prima di san Francesco d’Assisi*, 39: FF, 389.

¹⁶ *Regola del 1221*, VII: FF, 24.

¹⁷ *Testamento*, 24-25: FF, 119.

¹⁸ *Regula monasteriorum sancti Benedicti Abbatis*, S. Maria di Rossano 2002, 169: “L’ozio è nemico dell’anima; perciò i monaci, in alcune determinate ore, devono attendere al lavoro manuale e in altre ore, anch’esse ben determinate, allo studio delle cose divine” (XLVIII).

(cfr. Mc 13,33). “Tutti i frati cerchino di darsi alle opere buone; poiché sta scritto: Fa’ sempre qualche cosa di buono affinché il diavolo ti trovi occupato; e ancora: L’ozio è il nemico dell’anima. Perciò i servi di Dio devono sapere sempre dedicarsi alla preghiera e a qualche opera buona”¹⁹. In linea con la saggezza monastica, Bonaventura traduce la parola di Francesco: “L’ozio, poi, sentina di tutti i pensieri malvagi, insegnava che lo si deve fuggire con somma cura e, mediante il suo esempio, mostrava che la carne ribelle e pigra si doma con discipline continue e fruttuose fatiche”²⁰. Il frate che non lavora è colpevole di comportarsi come un fuco, e di rimanere ozioso nell’opera di Dio “Va’ per la tua strada, frate mosca, perché vuoi mangiare il sudore dei tuoi fratelli e rimanere ozioso nell’opera di Dio”²¹.

Lavorare *con fedeltà e con devozione*, in quanto atto da compiere, implica essere sempre riconoscente della grazia concessa dal Signore e adempiere ai propri doveri come risposta²²; e come proibizione o atto da non fare, significa evitare l’oziosità, affinché i frati “siano meno di peso agli uomini, e nell’ozio la lingua o il cuore non vadano vagando tra cose illecite”²³. Così, lavorando *con fedeltà e con devozione*, si entra in un cammino che coinvolge tutta la persona, che salvaguarda dai pericoli e conduce alla meta della propria vita. È una disciplina che consente di ottenere una crescita integrale della persona. L’uomo è visto sempre nel suo rapporto fondamentale con Dio, suo Creatore: come uomo creato ad immagine divina e salvato al prezzo del sangue del Figlio di Dio. La crescita integrale coinvolge tutte le dimensioni dell’uomo, comprendendo anche il rapporto dell’uomo con il suo Creatore.

Tommaso da Celano spiega meravigliosamente questa dimensione della devozione nella vita di Francesco: “Non c’è da meravigliarsi: come la pietà del cuore lo aveva reso fratello di tutte le altre creature, così la carità di Cristo lo rendeva ancor più intensamente fratello di coloro che portano in sé l’immagine del Creatore e sono stati redenti dal sangue del Redentore”²⁴. “Desiderando questo felice viandante uscire presto dal mondo, come da un esilio di passaggio, trovava non piccolo aiuto nelle cose che sono nel mondo stesso. Infatti si serviva di esso come di un campo di battaglia contro le potenze delle tenebre, e nei riguardi di Dio come di uno specchio tersissimo della sua bontà. In ogni opera loda l’Artefice; tutto ciò che trova nelle creature lo riferisce al Creatore. Esulta di gioia in tutte le opere delle mani del Signore, e attraverso questa visione letificante intuisce la Bellezza Somma, e da tutto ciò che per lui è buono sale un grido: ‘Chi ci ha creati è infinitamente buono’. Attraverso le orme impresse nella natura, segue ovunque il Diletto e si fa scala di ogni cosa per giungere al suo trono”²⁵.

2. ... non spengano lo spirito della santa orazione e devozione

Nonostante il valore utilitaristico finalizzato al sostentamento e la qualità ausiliaria di tenersi lontano dall’ozio, il lavoro, secondo Francesco d’Assisi, ha solo un ruolo sussidiario nella vita: “i frati ... lavorino ... così che ... non spengano lo spirito della santa orazione e *devozione* al quale devono servire tutte le altre cose temporali”²⁶. *Lo spirito della santa orazione e devozione* occupa il primo posto rispetto a tutti i lavori, qualunque sia la loro rilevanza o il loro profitto. Avere *lo spirito della santa orazione e devozione* vuol dire avere l’equanimità e la capacità di attuazione necessarie per coltivare l’abbandono di sé a Dio attraverso una significativa consapevolezza della immanenza divina o una personale applicazione a qualche mistero di Dio, mentre si svolgono i propri impegni della vita quotidiana. Nella vita di Francesco si può limpidamente vedere in atto *lo spirito della santa orazione e devozione*: “una preghiera contrassegnata dagli atteggiamenti essenziali che la costituiscono, quali: a) la fede in un Dio personale e vivente; b) la percezione o intuizione mistica d’una divina presenza con la quale si può parlare; c) una fiducia e un sentimento d’amicizia per Dio che ascolta e si manifesta in vario modo”²⁷.

¹⁹ *Regola del 1221*, VII: FF, 25.

²⁰ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, 6: FF, 1093.

²¹ Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 75: FF, 663.

²² L. Lehmann, *Franz von Assisi. Wenn Leben Beten wird* (Bücher franziskanischer Geistigkeit, 34), Werl 1998, 171: “Mit Hingabe (*devote*) arbeiten meint: ganz bei der Sache sein, mit Freude Anteil nehmen am Werk, das entsteht, nicht lustlos die Zeit vertreiben. Und vor allem meint *devote* den Bezug zu Gott zu wahren, die Weihe (*potum*) an ihn. Arbeit wird so zur Antwort auf Gottes Gabe, arbeiten zu können; sie wird zum Gottesdienst, zur Andacht”.

²³ Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 61: FF, 745.

²⁴ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, IX: FF, 1168.

²⁵ Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 165: FF, 750.

²⁶ *La Regola del 1223*, V: FF, 88.

²⁷ E. Mariani, *Preghiera*, in *Dizionario francescano*, col. 1607s.

Tommaso da Celano racconta come Francesco stesso fosse attento nel fare in modo che nessuna cosa, pur piccola che fosse, fosse di ostacolo al suo *spirito della santa orazione e devozione*. “Durante una quaresima, aveva fatto un piccolo vaso, per utilizzare i ritagli di tempo e non perderne neppure uno. Ma un giorno, mentre recitava devotamente la Terza, gli capitò di fermare per caso gli occhi su quel vaso, e si accorse che l’uomo interiore era stato ostacolato nel fervore. Afflitto perché la voce del cuore diretta all’orecchio divino aveva subito una interruzione, finita Terza, disse ai frati presenti: ‘Ah, lavoro inutile che ha avuto tanto potere su di me da deviare a sé il mio spirito! Lo sacrificherò al Signore, perché ha impedito il sacrificio diretto a lui’. Detto ciò, afferrò il vaso e lo gettò nel fuoco, dicendo ‘Vergogniamoci di lasciarci distrarre da fantasie inutili, quando nel tempo della preghiera parliamo col Gran Re’”²⁸.

Non solo i momenti cruciali della sua vita, ma anche l’ordinarietà della sua vita quotidiana erano pervasi dallo spirito di preghiera e devozione. “Lui stesso poi era sempre così sollecito ad immergersi nella preghiera che, camminasse o stesse fermo, faticasse o riposasse, sembrava che dentro e fuori sempre fosse intento a pregare. Sembrava che dedicasse all’orazione non soltanto il cuore e il corpo, ma anche l’azione e il tempo”²⁹. *Lo spirito della santa orazione e devozione* pervadeva tutta la giornata di Francesco come denominatore comune nelle sue varie attività³⁰. “Camminando e sedendo, in casa e fuori, lavorando e riposando, restava talmente intento all’orazione da sembrare che le avesse dedicato ogni parte di se stesso: non solo il cuore e il corpo, ma anche l’attività e il tempo”³¹. Questo ininterrotto stato di comunione con Dio e la devozione superavano ogni condizionamento di fattori interni e esterni. Come viene testimoniato dal suo primo biografo: Francesco “non era tanto un uomo che prega, quanto piuttosto egli stesso tutto trasformato in preghiera vivente”³². Francesco esigeva con insistenza che i suoi frati non tralasciassero il primato dello spirito della preghiera e devozione, pur scegliendo la vita apostolica ed attiva³³.

3. Studi teologici e lo spirito della santa orazione e devozione

La breve lettera indirizzata da Francesco d’Assisi ad Antonio di Padova, scritta certamente dopo l’approvazione della Regola (il 29 novembre 1223), dato che la Regola viene citata in essa, rappresenta una ulteriore presa di posizione di fronte a una nuova esigenza nell’Ordine minoritico. Con il veloce incremento del numero dei frati e il loro impiego diversificato nella società e nella Chiesa, emerse la necessità di organizzare per essi una formazione adeguata. Già nel 1218 veniva introdotto un anno di noviziato per quelli che volevano entrare nell’Ordine. Ormai c’erano nell’Ordine frati capaci di dare una formazione teologica ai loro confratelli. Antonio era uno di questi, per il fatto che egli aveva ricevuto nel monastero agostiniano la dovuta preparazione accademica. Francesco avvertì la necessità di tale istruzione, però non a prezzo di farla divenire fine stessa della vita³⁴. Per quanto pretendesse che i suoi frati lavorassero intellettualmente o fisicamente, per il bene delle anime, egli non intendeva assolutamente che essi lasciassero a metà *il loro spirito di preghiera e devozione*. Citando dal Capitolo V della

²⁸ Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 97: FF, 684.

²⁹ Ubertino da Casale, *L’albero della Vita*, FF, 2086.

³⁰ *Francis of Assisi. Early Documents*, I: *The Saint*, R.J. Armstrong - J.A. Wayne Hellmann - W.J. Short, New York - London - Manila, 1999, 102 footnote c: “This phrase summarizes ideas found throughout the earlier writings, e.g., Earlier Rule XXII, by seeing prayer and devotion fundamentally as activities of the Holy Spirit. The use of the word ‘devotion’ in this context points to an experience of desire or a fervour expressed in a certain enthusiasm for our focus on the Lord”

³¹ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, X: FF, 1176.

³² Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 95: FF, 682.

³³ L. Lehmann, *Franz von Assisi. Wenn Leben Beten wird*, 172: “Ohne Hingabe studieren oder arbeiten, macht das Studium oder die Arbeit zum Selbstzweck, letztlich zum Fluch oder Idol; die Hingabe macht sie zum Segen. In Treue und Hingabe arbeiten heißt der Arbeit den richtigen Stellenwert geben, sie als Beitrag sehen zur Verherrlichung Gottes. Ihm ist Gebet und Arbeit gewidmet. Beides sind nicht getrennte Welten, sondern ‘der Geist des Gebets und der Hingabe’ soll alles durchdringen: Arbeit, Studium, Lehre, Bettelgang, Predigt”.

³⁴ P. Maranesi, *Nescientes litteras. L’ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell’Ordine (sec. XIII-XVI)* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 61), Roma 2000, 278: “Lo studio, dunque, necessario per un’efficace pastorale, non si oppone né al testo della *Regola* quando ammonisce ‘nescientes litteras’ a non curarsi di impararle, né alle intenzioni di Francesco che aveva permesso ad Antonio di restare per cinque anni presso un famoso teologo quale era l’abate del monastero di Vercelli”.

Regola, Francesco scrisse a frate Antonio: “Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in tale occupazione, tu non estingua lo spirito della santa orazione e *devozione*, come è scritto nella Regola”³⁵. Qui Francesco riconosce apertamente la necessità per i frati di avere una formazione adeguata, però la sua acquisizione non deve avvenire a danno *del loro spirito di preghiera e devozione*³⁶. Lo spirito del discernimento deve applicarsi con previdenza, così che il fine da raggiungere non venga oscurato dai mezzi adoperati³⁷.

In ultima analisi, Francesco ribadisce con insistenza che *lo spirito di preghiera e devozione* deve mantenere il suo primato in tutti gli aspetti della vita, includendo anche lo studio della teologia³⁸. Egli crede fortemente che il buon andamento dell’apostolato e degli altri servizi dei frati non dipende dalla loro competenza personale o dalla loro preparazione scientifica. “Diceva ancora: ‘Ci sono molti frati che giorno e notte mettono tutta la loro passione e preoccupazione nell’acquistare la scienza, trascurando la loro santa vocazione e la devota orazione. Annunziando il Vangelo a qualche persona e al popolo, nel vedere o nel sentire che alcuni ne sono rimasti edificati o convertiti a penitenza, diventano tronfi e montano in superbia per risultati ottenuti da fatica altrui. Invero, coloro che essi si illudono d’aver edificato o convertito a penitenza con i loro discorsi, è il Signore che li edifica e converte grazie alle orazioni dei frati santi, anche se questi ultimi lo ignorano: è la volontà di Dio, questa, che non se ne accorgano, per non insuperbire’”³⁹.

Anche qui è chiaramente sottolineato *lo spirito di orazione e devozione* come cammino verso la meta della vita dell’individuo. Tutto, persino gli studi teologici, deve giovare alla promozione della devozione e non deve essere fine a se stesso. Se Dio è l’unico destino della propria esistenza, tutto il resto resta subordinato a Lui, anche la stessa scienza e, ancor più, le realtà terrene e materiali.

4. Melodia della voce e devozione

San Francesco e i suoi compagni poterono fare ricorso a una ricca tradizione religiosa, mentre delineavano il loro modo di vivere la fraternità. Ad esempio, la Regola benedettina palesemente ricorda ai monaci di celebrare il Divino Ufficio nella giusta maniera: “Pensiamo dunque come convenga stare dinanzi a Dio ed ai suoi angeli e celebriamo il divino Ufficio in modo tale che il nostro spirito sia in armonia con la nostra voce”⁴⁰. Il discernimento monastico aveva riconosciuto da tempi antichi la possibilità di pregare l’Ufficio Divino senza devozione. Francesco scrive al ministro generale dell’Ordine e a tutti frati: “Perciò scongiuro, come posso, frate H., ministro generale, mio signore, che faccia osservare da tutti inviolabilmente la Regola, e che i chierici dicano l’ufficio con *devozione* davanti a Dio, non badando alla melodia della voce, ma alla rispondenza della mente,

³⁵ Francesco d’Assisi, *Lettera a Frate Antonio*, 2: FF, 252; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, “Placet mihi quod sacram theologiā legas fratribus, dummodo inter huius studium orationis et devotionis spiritum non exstinguas, sicut in regula continetur”.

³⁶ *Francis of Assisi. Early Documents*, I: *The Saint*, 107 nota d: “The incorporation of this phrase found in the Later Rule V into the teaching and implied study of theology places those ministries within the framework of prayer and devotion. Thus Francis describes the environment of Franciscan theology and study”.

³⁷ Delatte, *Commentario alla Regola di s. Benedetto*, 346: Lo studio “è forse la migliore delle cose create, ma quando s’allontana dal suo scopo è la peggiore di tutte: proprio studiando senza retta intenzione la filosofia, la teologia e la Scrittura, si perderà la fede e scuoterà quella degli altri! In sé la scienza non costituisce un pericolo: e se vi è l’orgoglio dei sapienti, vi è pure quello degli imbecilli. Ma la scienza che non influisce sulla nostra santificazione corre gran rischio di farci insuperbire”.

³⁸ *Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi* (Franziskanische Quellenschriften, 1), Werl 81984, 304s: “Er weiß offensichtlich um die Gefahren, die dem Streben nach Wissen innewohnen können. Vor allem kann es dazu dienen - genau so wie die Handarbeit - daß der Mensch sich selbst und seine Befriedigung sucht. ... Er muß echte Hingabe an Gott, an die Führung durch seinen Heiligen Geist erstreben; dann bleibt auch an ihm ’der Geist des Gebetes und der Hingabe’”.

³⁹ *Leggenda perugina*, 71: FF, 1624.

⁴⁰ *Regula monasteriorum sancti Benedicti Abbatis*, 103 (XIX).

così che la voce concordi con la mente e la mente, poi, concordi con Dio, affinché possano, mediante la purezza del cuore, piacere a Dio e non accarezzare gli orecchi del popolo con la mollezza del canto”⁴¹.

La *devozione davanti a Dio* alla quale Francesco accenna, viene contrassegnata con l’espressione *mediante la purezza di cuore*. San Benedetto aveva proposto ai suoi monaci, quando si mettevano a pregare, tre atteggiamenti interiori: umiltà, devozione e purezza: “Se, nel chiedere qualche cosa alle persone potenti, non osiamo farlo se non con umiltà e rispetto, quanto più dobbiamo rivolgere la nostra supplica a Dio, Signore di tutte le cose, con assoluta umiltà e purezza di devozione” (XX)⁴². Qualsiasi forma del desiderio di *accarezzare gli orecchi del popolo con la mollezza del canto* non può coesistere con la *devozione davanti a Dio* che accompagna il devoto quando prega. Tommaso da Celano racconta l’esempio lasciato da Francesco: “Recitava le ore canoniche con riverenza pari alla devozione. E quantunque fosse malato d’occhi, di stomaco, di milza e di fegato, non voleva appoggiarsi durante la salmeggiatura a muro o parete, ma assolveva l’obbligo delle ore sempre in piedi e senza cappuccio, senza guardare attorno e senza interruzioni”⁴³.

Dal solo fatto che Francesco scriva così: “Scongiuro, come posso ... il ministro generale ... che faccia osservare da tutti inviolabilmente la Regola, e che i chierici dicano l’ufficio con devozione davanti a Dio”, si può comprendere l’importanza che egli attribuisce alla disposizione interiore dei suoi frati durante la liturgia delle Ore. Era compito del ministro generale, suprema autorità dell’Ordine, far buona guardia perché i frati celebrassero il Divino Ufficio con la dovuta “devozione davanti a Dio”. Un atto solenne fatto davanti a Dio per piacere solo a Dio non deve essere inquinato da interessi privati e da vili motivazioni, come “accarezzare gli orecchi del popolo con la mollezza del canto”.

5. Devotamente intercedere per i nostri nemici

Nel suo *Comento al ‘Pater Noster’* Francesco spiega l’espressione “Come noi li rimettiamo ai nostri debitori”, con l’annotazione: “e quello che noi non sappiamo pienamente perdonare, tu, Signore, fa che pienamente perdoniamo, sì che, per amor tuo, si possa veramente amare i nostri nemici e si possa per essi, presso di te, devotamente intercedere, e a nessuno si renda male per male, e si cerchi di giovare a tutti in te”⁴⁴. Usando la forma inclusiva *noi*, Francesco chiede per lui e per tutta l’umanità la grazia di poter non solo intercedere per i nemici, ma anche di poterlo fare *con devozione*. Questa qualificazione dell’intercessione è significativa nel senso che qui si tratta di perdonare ai nemici e pregare per loro di cuore e con impegno. Come uno può dire l’ufficio con *devozione* davanti a Dio, non “badando alla melodia della voce” solo per “accarezzare gli orecchi del popolo con la mollezza del canto”, così Francesco esige che la preghiera per i nemici non sia solo il modo di compiere un dovere. Vuole, invece, che le parole corrispondano effettivamente all’intenzione, e “la mente, poi, concordi con Dio, affinché possano, mediante la purezza del cuore, piacere a Dio”⁴⁵.

⁴¹ Francesco d’Assisi, *Lettera al Capitolo generale e a tutti i frati*, 51: FF, 227; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, 147: “Ideoque per omnia oro, sicut possum, fratrem .H. generalem dominum meum ministrum, ut faciat regulam ab omnibus inviolabiliter observari; et quod clerici dicant officium cum devotione coram Deo non attendentes melodiam vocis, sed consonantium mentis, ut vox concordet menti, mens vero concordet cum Deo, ut possint per puritatem cordis placare Deum et non cum lascivitate vocis aures populi demulcere”.

⁴² *Regula monasteriorum*, 105. Delatte, *Commentario alla Regola di s. Benedetto*, 210: “Se noi non osiamo avvicinare il potente del mondo che con umiltà e riverenza, se il senso della convenienza e il nostro proprio interesse ci fanno prendere dinanzi a ciascun potente l’attitudine appropriata, con quanto più forte ragione le nostre suppliche al Signore e padrone di ogni cosa devono essergli indirizzate con tutta umiltà, devozione e purezza”.

⁴³ Tommaso da Celano, *Vita seconda*, 96: FF, 683.

⁴⁴ Francesco d’Assisi, *Comento al ‘Pater noster’*, 17: FF, 273; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, 160s: “Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris: et quod non plene dimittimus, tu, Domine, fac nos plene dimittere, ut inimicos propter te veraciter diligamus et pro eis apud te devote intercedamus, nulli malum pro malo reddentes et in omnibus in te prodesse studeamus”.

⁴⁵ *Die Schriften des Heiligen Franziskus von Assisi*, 305: “In diesem Sinne wird es auch in der ‘Erklärung zum Vaterunser’ gebraucht, wo es heißt, dass wir ‘devote’, ‘ergeben’ für unsere Feinde bei Gott Fürsprache einlegen: dadurch erfüllen wir das Gebot des Herrn und beten in Ergebenheit gegen seinen Willen, ohne ein eigensüchtiges Ziel zu verfolgen”.

L'uso del termine *devozione* da Francesco d'Assisi mette in evidenza la profonda preoccupazione del Santo per i pericoli da evitare nel cammino verso Dio. È la devozione che mantiene l'individuo sulla giusta strada e lo sostiene nel suo sforzo di unirsi al centro che è Dio. Questo non avviene se, invece, l'attenzione e la dedizione al lavoro, agli studi, addirittura quelli teologici, e le piacevoli celebrazioni culturali, ecc., giungono ad eclissare la devozione, cioè l'orientamento radicale della vita, come se si perdesse il filo conduttore della vita stessa. Quando i mezzi tendono a diventare essi stessi un fine, il fine, ovviamente, perde il primato nelle scelte quotidiane. In altre parole, niente di ciò che può indebolire la devozione poiché la devozione è appunto il sentimento religioso verso Dio, e pone il devoto pienamente al servizio di Dio, sulla base di un rapporto di intimità e di amore⁴⁶.

II. Madhvāchārya e Bhakti

Madhvāchārya fa parte di una schiera di teologi illuminati dell'induismo, che, a partire dall'ottavo secolo dopo Cristo, hanno cercato di dare una sistemazione alla molteplicità più svariata, e persino contraddittoria, di pensieri, di scuole e di confessioni di *Sanātana Dharma* (Ordine perenne). Questi illustri maestri (*Ācārya*), come Śaṅkara (fl. 700-750), Rāmānuja (1050-1137), Madhva (1199-1278), Nimbārka (sec. XII), Vallabha (1479-1531), Caitanya (1485-1533), ecc., diedero origine a quelle intuitive concezioni teologiche e quelle grandi scuole di vita e di spiritualità, che diedero all'induismo un senso unitario, sintetico e anche sincretista. In questo modo, tramite l'incrocio e la mescolanza di correnti, influenze e valori, l'induismo ha vissuto uno dei grandi momenti della sua storia. I grandi commentari (*bhāṣya*) e un fiorente misticismo nel Sud dell'India prendono corpo in questo periodo. Nonostante la diversità nello sviluppo teologico e nelle spiegazioni, i concetti, le teorie e le pratiche di quasi tutti i sistemi, eccettuando la scuola materialistica (*cārvāka*), si basano su tre punti cardinali comuni: *Jīva*, *mukti* e *karma*, "cioè che si possiede un'anima (*jīva*), la quale deve giungere alla salvezza (*mukti*), seguendo la legge del valore storico-ontologico delle azioni umane (*karma*)". Effettivamente nessuno di questi espositori "pretende creare un sistema, né fare opera originale, ma commentare la *śruti*, sviscerarne il senso, spiegare il suo messaggio e aiutare l'uomo a realizzare il suo fine"⁴⁷.

I. Madhvāchārya e Dvaitavāda

Madhvā nacque verso l'inizio del Duecento⁴⁸, nel distretto di Udipi, nello Stato sud-indiano di Karnataka. Da giovane si fece monaco e venne formato nella scuola di *advaita*, per abbandonarla più tardi e sviluppare un sistema teologico suo. Egli morì

⁴⁶ Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, 2: FF, 1163s, descrive lo stato d'animo di Francesco, quando la devozione prese forma nel suo cuore, conducendolo verso la meta della sua vita: "Cristo Gesù crocifisso dimorava stabilmente nell'intimo del suo spirito, come vasetto di mirra posto sul suo cuore; in Lui bramava trasformarsi totalmente, per eccesso ed incendio d'amore. Per singolare amore e devozione verso di Lui, a cominciare dalla festa dell'Epifania per quaranta giorni continui, cioè per tutto il tempo in cui Cristo rimase nel deserto, si ritirava nella solitudine e, recluso nella cella, riducendo cibo e bevanda al minimo possibile, si dedicava senza interruzione ai digiuni, alle preghiere e alle lodi di Dio. Certo il servo di Dio era infiammato da un affetto ardentissimo verso Cristo; ma anche il Diletto lo contraccambiava con grande amore e familiarità, tanto che gli sembrava di sentirsi sempre presente il Salvatore davanti agli occhi, come rivelò una volta lui stesso ai compagni in confidenza. Bruciava di fervore in tutte le sue viscere per il Sacramento del corpo del Signore, ammirando stupefatto quella degnazione piena di carità e quella carità piena di degnazione. Si comunicava spesso e con tale devozione da rendere devoti anche gli altri, e, gustando in ebbrezza di spirito la soavità dell'Agnello immacolato, il più delle volte veniva rapito in estasi".

⁴⁷ R. Panikkar, *Spiritualità indù. Lineamenti*, Brescia 1975, 51.

⁴⁸ R. Mesquita, *Einleitung*, in *Madhva und seine unbekanntenen literarischen Quellen*. Einige Beobachtungen von R. Mesquita (Publications of the De Nobili Research Library, 24), Wien 1997, 15 nota 2: "Madhva selber gibt sein Geburtsjahr ... mit 4300 des Kaliyuga (= 1199 A.D.) an". Non tutti gli studiosi sono d'accordo con la cronologia della vita di Madhva. Mentre alcuni situano la durata della sua vita tra il 1199 e il 1279, altri la mettono tra il 1238 e il 1317. Per il primo arco di tempo, cfr R. Mesquita, *Vorwort*, in *Madhva, Veda utattvaniraya*, annotierte Übersetzung mit Studie von R. Mesquita (Publications of the De Nobili Research Library, 28), Wien 2000, 11, e J. Tha-

nel 1278 in Udipi quando era capo di un nuovo Ordine monastico della linea Vaiṣṇavaita, da lui fondato. Alcuni studiosi attribuiscono un influsso diretto del cristianesimo sulle dottrine di Madhva⁴⁹. Tuttavia, le somiglianze tra gli insegnamenti di Madhva e quelli del cristianesimo sono troppo superficiali per poter dedurre che ci sia stato qualche influsso del Vangelo su di lui⁵⁰. Madhva fu anche chiamato Pūrṇaprajña e Ānandāfirṭha, e aveva una profonda conoscenza delle tradizioni del suo paese. Egli accettò l'autorità del Veda, così Pāñcarātra-Āgama come le due epopee - *Mahābhārata* e *Rāmāyaṇa*. Scrisse un commentario sui primi quaranta inni del *Ṛg Veda*, mettendo in evidenza il loro significato spirituale. Egli credeva che i testi sacri potessero essere interpretati in due modi: il *darśanabhāṣyā* (il senso ordinario) e *samādhi-bhāṣyā* (il linguaggio esoterico della contemplazione, che può essere scoperto tramite un'accorta esegesi). Le sue 37 opere tendono sistematicamente a trarre il *samādhi-bhāṣyā* dei testi sacri analizzati da lui. Egli voleva fare una sintesi tra le tradizioni vediche e quelle vaiṣṇava. La nozione di *bhakti* che Madhvāchārya propose risulta dalla sua visione filosofica e teologica. Prima di lui Śankara nel nono secolo aveva sviluppato la dottrina di *Advaita vedānta* (non-dualismo), secondo cui in ultima analisi il Brahman Assoluto e l'anima individuale sono una sola cosa, anche se sembrano essere due realtà distinte; così il concetto di *advaita* portava alla conclusione logica l'idea upanisadica dell'unità di tutta l'esistenza. Nell'undicesimo secolo Ramanuja presentò il suo *Viśiṣṭādvaita* (non-dualismo qualificato), ritenendo che Brahman, per natura, è personale e qualificato e, di conseguenza, il mondo e la molteplicità delle cose non sono illusioni ma reali, e sono attributi di Dio; Brahman è la vita interiore e l'anima di tutti gli esseri. La *Dvaitavāda* di Madhvā riconosce la realtà ontologica di Dio, delle anime e del mondo⁵¹, e parla di *pañcabhedas*, cioè, le cinque distinzioni: tra Brahman e le anime (*jīvas*), Brahman e la materia (*jada*), le anime e la materia, tra le anime, e tra le materie stesse⁵². Mentre l'unicità di Brahman e l'individualità delle anime vengono positivamente affermate, il mondo materiale non perde la propria identità. Madhva critica duramente *Advaita*, e lo chiama *Māyāvāda*, cioè un sistema fondato su un'illusione, a causa della sua affermazione che solo Brahman è reale, e che il mondo non è reale⁵³. Secondo *Dvaita*, Dio lascia

chil, *An initiation to Indian philosophy* (Pontifical Institute of Theology and Philosophy, New Series 3), Alwaye 2001, 393; per il secondo cfr K.T. Pandurangi, *Vedānta as God-Realization (Madhva)*, *Hindu spirituality. Vedas through Vedānta* (World Spirituality), ed K. Sivaraman, New York 1989, 299, e K.K. Klostermaier, *Hinduism. A short history*, Oxford 2000, 107.

⁴⁹ A.L. Basham, *The wonder that was India. A survey of the history and culture of the Indian sub-continent before the coming of the Muslims*, Calcutta - Allahabad - Bombay - New Delhi, 1997, 333: "An interesting feature of Madhva's theology is the important part played by the wind-god Vāyu, the son of Viśvānu, who is his agent in the world, and has some of the features of the Holy Ghost of Christian theology. The resemblances of Madhva's system to Christianity are so striking that influence, perhaps through the Syrian Christians of Malabar, is almost certain. The sharp distinction between God and the soul, the doctrine of eternal damnation, and the status of Vāyu are obvious points of similarity. In the legends of about Madhva there are stories of miracles which must surely have been borrowed from the Gospels: as a boy he successfully disputed with learned brahmins in a temple; when he undertook asceticism a voice from heaven proclaimed his greatness; he fed multitudes with handfuls of food; he walked on water; and he stilled the raging ocean with a glance".

⁵⁰ P. Johanns, *General historical survey. II: (A.D. 700-1600)*, in *Religious Hinduism*, ed. R. De Smet - J. Neuner, Mumbai 1997, 106: "A superficial reading of Madhva's writings may give the impression that his doctrine is very close to Christian philosophy ... But we have shown how every point of his teaching is deduced logically from the combination of his two fundamental assertions: that separateness (*bheda*) is of the very nature of being, and that the Lord cannot be Creator in the strict sense of the term".

⁵¹ M. Dhavamony, *Classical Hinduism* (Documenta Missionalia, 15), Roma 1982, 101: "According to Madhva, God, souls and matter are three principles which are eternal and absolutely real, though souls and matter absolutely depend on God".

⁵² R. De Smet, *Rāmānuja and Madhva*, in *Religious Hinduism*, ed R. De Smet - J. Neuner, 1996 Bombay, 104: "Rāmānuja follows the main trend of the Upaniṣads; Rāmānuja acknowledges the element of difference but reduces it to mere intrinsic modality of the substantial identity. Madhva is more radical and brings into its own the element of difference, by simply denying that there is a basic community of the very substance of the world, the souls and the Lord".

⁵³ Pandurangi, *Vedānta as God-Realization (Madhva)*, 300: "The worship of God in all His glory and splendour, surrounded by His divine companions and holding eternal court (*sabha*) for the enraptured vision of His devotees, marks the advent of the Vaiṣṇava tradition on the spiritual scene. The quality-less and the form-less

la libertà alle anime di procurarsi la salvezza o addirittura la condanna. *Dvaitavāda* cerca di armonizzare la conoscenza (*jñāna*), la devozione (*bhakti*) e l'azione (*karma*) in modo che insieme esse possano servire come mezzo efficace di salvezza⁵⁴. La tradizione *dvaita* accetta l'idea della ignoranza primordiale (*avidyā*) che eclissa radicalmente la natura vera dell'anima e nasconde Dio alla visione umana. Oltre all'ignoranza, c'è anche l'associazione con la materia (*prakṛtisambandha*) che impedisce all'anima di essere libera nel volere e nell'agire, costringendola ad essere affetta dalla passione (*kāmyakarma*). I mezzi per arrivare alla liberazione dell'anima sono: il distacco interiore (*vairāga*), il fare i propri doveri senza attaccamento (*niṣkāma-karma*), l'adorazione e la meditazione (*upāsana*). Coloro che cercano la liberazione devono avere tre requisiti: la conoscenza (*jñāna*), la raffinatezza morale e caratteriale (*sama, dama*) e la devozione (*bhakti*). Il terzo requisito, cioè, la devozione (*bhakti*), è il più importante⁵⁵.

2. *Bhakti* come amore personale

Il termine *bhakti* abbraccia forse l'aspetto religioso più popolare e più diffuso dell'induismo. Etimologicamente *bhakti*, dalla radice *bhaj*, indica 'partecipare', sia nel senso transitivo di far partecipare, sia in quello intransitivo di prendere parte. E questo duplice significato si trova nella *bhakti* come *marga*: la partecipazione attiva di Dio, del Signore, *Bhagavan*, al devoto, e la passiva dell'adorante, *bhakta*, alla Divinità⁵⁶. *Bhakti* come amore reciproco, significa non solo la dedizione dell'uomo a Dio, ma anche la donazione di Dio all'uomo. La *bhakti* è la religione dell'amore e perciò è una religione che interessa tutta la persona. "La devozione non è concepita soltanto come qualcosa che esprime affetto emotivo o mero amore nel senso normalmente inteso. Ha un'implicazione metafisica e spirituale. Dio ed anima nel loro contenuto spirituale sono simili. Hanno una naturale tendenza ad attirarsi a vicenda, come un'attrazione magnetica. Ma questo movimento è impedito da *avidyā*. E siccome l'anima continua a praticare *bhakti* o la devozione, questa ostruzione di *avidyā* rimane lentamente indebolita e finalmente viene rimossa"⁵⁷.

Effettivamente *Bhakti* implica l'adorazione, ossia subordinazione piena e incondizionata di *jīva* (l'anima individuale) a Dio, della creatura all'Assoluto⁵⁸. Però l'Assoluto gradisce e vuole la dedizione totale dell'adorante e, di conseguenza, l'Assoluto è personale e sensibile all'amore del suo devoto. *Bhakti* significa amore assoluto al Signore e unione totale con Lui. Non è un amore puramente intellettuale o un sentimento amoroso, che tocca solo la sensibilità, ma qualcosa di più profondo che coinvolge l'uomo intero. Dio è il Maestro adorato, mentre *jīva* è solamente il suo servo adorante. Non essendo d'accordo in merito alla *advaita-vāda*, Madhva dice che la Divinità e il devoto devono essere differenti l'uno dall'altro. Dio è onnipotente,

Brahman or Vedanta here is transformed into God with infinite qualities and innumerable manifestation forms. The supreme deity is Viṣṇu in the Madhva tradition".

⁵⁴ T.M.P. Mahadevan, *Invitation to Indian philosophy*, New Delhi 1974, 297: "The soul is saved by the knowledge that it is dependent on, and is under the control of God. Correct knowledge results in the love of God. And, love or *bhakti* is the means to release. Madhva declares: "That love is called *bhakti*, which is the result of a knowledge of the greatness of God, which is firm, and which excels all other kinds of attachment." And he adds, "Release is attained through such love, and not otherwise".

⁵⁵ Pandurangi, *Vedanta as God-Realization (Madhva)*, 309.

⁵⁶ Panikkar, *Spiritualità indù*, 86s; Sharma, *Madhva's teachings in his own words*, 108. K.K. Klostermaier, *A survey of Hinduism*, Albany 1989, 210: ribadisce che l'etimologia di *bhakti* non è tanto chiaro. "*Bhakti* as a past participle, according to its grammatical form, can be derived from two verbal roots. If derived from the root *bhāñj-*, 'to separate', *bhakti* would have to be translated as separation. That makes sense insofar as *bhakti* systems presuppose the Supreme, Absolute Being unidentical with, and separated from, the individual human being ... The majority of Indian scholars, however, derive *bhakti* from the root *bhaj-*, 'to worship', 'to be divided into'. This, too, makes sense, since *bhakti* religion consists of acts of worship and loving devotion toward God".

⁵⁷ Pandurangi, *Vedanta as God-Realization (Madhva)*, 309.

⁵⁸ Sharma, *The philosophy of Madhva śrīya*, 289: "Bhakti is, thus, the steady and continuous flow of deep attachment to God, impregnable by any amount of impediments and transcending of the love of our own selves, our kith and kin, cherished belongings, etc. and fortified by a firm conviction of the transcendent majesty and greatness of God as the abode of all perfections and free from all blemish and by an unshakable conviction of the complete metaphysical dependence of everything else upon Him".

onnisciente e perfetto, e *jīva* ha la saggezza finita, il potere finito, ed è assolutamente dipendente da Dio. Secondo Madhva, il testo di Upanisad “Tat tvam asi” non significa identità dell’anima con Dio. Questo vuol dire solo che l’essenza dell’anima è simile a quella di Dio. Perciò Madhva interpreta “sa ātmā tat tvam asi” come “sa ātmā atat tvam asi”, cioè, “Quello Atman, tu non lo sei”. L’anima non è identica a Dio, che è il rifugio delle anime liberate. Queste godono la sua compagnia e beatitudine. Egli è il loro domicilio ed è l’ultima meta⁵⁹.

Il cuore della *bhakti* è l’atto della propria sottomissione al Signore. Cinque elementi compongono la soggezione di sé: l’intenzione di sottomettersi al Signore; l’allontanamento di ogni forma di resistenza al Signore; la fiducia nella protezione divina; la preghiera che il Signore salvi i suoi devoti; e la coscienza della totale incapacità di camminare sulla via retta. La crescita sentimentale della *bhakti* arriva al livello di *premā*, che non è altro che l’amore più intenso e concentrato. La *bhakti* condiziona radicalmente anche il comportamento sociale del devoto. Secondo Puruṣottamācārya, un maestro della scuola vaiṣṇava del sud dell’India, sei fattori costituiscono la *bhakti*: trattare tutti con benignità; astenersi da ogni forma di malizia verso gli altri; coltivare sicurezza nella protezione divina; pregare al Signore; rimuovere orgoglio ed egotismo; affidarsi totalmente al Signore, con la speranza che tale rassegnazione è degna della grazia e della compassione divina⁶⁰.

Per quanto riguarda il devoto, si tratta di un amore dotato di profonda venerazione e rispetto personale verso Dio, basato sulla conoscenza profonda della grandezza e della clemenza di Dio. Il devoto (*bhakta*) rimane stabilmente consapevole di questa certezza interiore, risponde con amore alla presenza divina sperimentata, dedica se stesso e le sue attività quotidiane a Dio, mantenendosi nello stesso tempo lontano da tutto ciò che è dannoso alla devozione ed esercitando altre pratiche spirituali che nutrono l’amicizia con Dio. Purgando la mente dal male, dall’amor proprio, dalla superbia e dalle passioni, e praticando la veracità, la purezza interiore ed esteriore, la buona volontà verso tutti, si cresce nella via della *bhakti*. Come la luce crescendo allontana il buio, così la via della *bhakti* cancella i peccati, trasporta il devoto al di là dell’inevitabilità delle reincarnazioni future, e così l’anima entra una volta per tutte nella felicità divina. Nel progredire del cammino di *bhakti*, il devoto stabilisce con Dio un rapporto diretto di sentimenti e affetti sulla base della disposizione personale, e così, ad esempio, si crea il rapporto di lealtà esclusiva di un servo per il suo padrone, il senso di fiducia piena e duratura tra gli amici, quella sicurezza fiduciosa che un bambino prova verso suo padre, ecc. Il *Bhakta* sperimenta un rapporto di intimità reciproca con il suo Dio, che è, secondo la sua consapevolezza, personale ed esclusiva.

3. Grazia, *bhakti* e conoscenza di Dio

Secondo *dvaita-vāda* di Madhva, la dottrina di devozione ha come fondamento la distinzione tra il devoto e Dio. Come il ponte collega le due sponde di un fiume, *bhakti* costruisce un rapporto interpersonale tra Dio e l’anima; *bhakti* può essere giustificato solo se si presuppone l’esistenza di una chiara differenza tra Dio e l’anima, come le due sponde. Solo Viṣṇu è l’Essere supremo. L’uomo da sé solo è assolutamente impotente a salvarsi dallo stato della propria schiavitù. E qui con schiavitù si intende l’ignoranza (*ajñāna*) che vela l’anima. Essa implica l’unione dello spirito con la materia, e le sue conseguenze, come i desideri, le passioni, le cattive azioni, ecc. *Mokṣa* abbraccia l’idea della distruzione dell’ignoranza, la liberazione dell’anima dalla materia, e l’unione dell’anima con Dio. In modo pratico la liberazione è quel processo per il quale l’uomo si trasforma, cambia il suo essere da fragile, in perfetto, compiuto e deificato. Poiché l’anima non è in grado di liberarsi dallo stato di schiavitù, ha sempre bisogno della grazia divina (*prāsada*) per arrivare alla liberazione. Il concetto della grazia è centrale nelle dottrine di Madhva⁶¹. Uno può iniziare la ricerca dell’Essere Supremo (*Brhamajijñāsa*) solo attraverso la grazia divina. Le caratteristiche che determinano la natura di ogni anima, le azioni e le associazioni di *karma*, spiegano il perché della necessità della grazia per l’anima. Questo significa che la conoscenza (*jñānā*) che conduce alla liberazione dell’anima viene da Dio.

“È stato Madhva a rimpiazzare la teoria di Śankara che la liberazione deve essere raggiunta solo da *jñāna*, con la sua conseguenza della irrealtà della schiavitù, nel linguaggio di Śankara, ed a insedare al suo posto la dottrina della realtà della schiavitù e della rimozione di essa, in ultima analisi, solo dalla grazia di Dio, - nella cui consumazione la conoscenza della

⁵⁹ Thachil, *An initiation to Indian philosophy*, 396s.

⁶⁰ K.K. Klostermaier, *A survey of Hinduism*, 220s.

⁶¹ Sharma, *The philosophy of Madhva* 404: “Only the Lord’s grace has the power to rend the veil of Bhṛgū vr̥ṣṇā p̄jñāna which stands between the Jīva and the Lord concealing His face from the devotee and prevents the full manifestation of the bliss of Mokṣa”.

maestà di Dio ha un ruolo vitale come elemento costitutivo di *bhakti*, ed è, perciò, molto necessaria e importante, senza tuttavia poter mai sostituire la *bhakti*⁶².

Madhva dice con forza: “Il glorioso Signore è eternamente non-manifesto alla percezione; ma senza la grazia di questo Signore Supremo, nessuno può vederlo, lui che è l’incommensurabile e onnipotente!” (*Brahma Sūtra Bhāṣya* 3.2.25-27). Da parte di Dio, entrare nel regno del finito è un atto accondiscendente e questo dipende dal carattere immanente di Dio, poiché gli esseri finiti per loro natura essenziale sono diversi dal suo essere perfetto trascendente.⁶³ Madhva aggiunge: “Solo la devozione conduce all’Essere Supremo, solo la devozione lo fa vedere” (*Brahma Sūtra Bhāṣya* 1.2.1,32, 2.3.5,11). L’anima ha bisogno della suprema grazia divina per poter essere trasportata nella sua relazione devozionale. Questo conduce alla conoscenza diretta di Dio. La risposta dell’uomo alla grazia amorevole di Dio è *bhakti*. “*Bhakti* è tanto amore quanto conoscenza di Dio unito inestricabilmente, ed è la via suprema per arrivare a Viṣṇu. Poiché l’anima non è altro che una ‘riflessione’ del Signore, ci sarà sempre una tendenza dell’anima a rivolgersi a Dio. Ed è la ‘grazia’ del Signore che inizia questa risposta di *bhakti*”⁶⁴. Più uno conosce Dio, più lo ama. Così, si può dire che la conoscenza e l’amore sono intessuti nel concetto di *Bhakti*, e sono inseparabili. La conoscenza di Dio sorge in due fasi, *parokṣa* (mediata) ed *aparokṣa* (immediata). La conoscenza conseguita attraverso i testi sacri, i ragionamenti ecc. è mediata, mentre quella ottenuta direttamente, senza l’intervento dei sensi e di altri mezzi, è immediata. Secondo questa tradizione l’anima ha una capacità innata di sapere direttamente certe cose (*svarupendriya*), cioè, il conoscitore è anche lo strumento di conoscenza. La conoscenza mediata di Dio attraverso i testi sacri caratterizza le fasi iniziali di *bhakti*. Questa forma di conoscenza accresce *bhakti*, che a sua volta, aumenta la conoscenza. Ad ogni fase è la grazia di Dio che suscita nuove conoscenze, e queste intensificano la devozione, *bhakti*, ed elevano il devoto ad un gradino più alto di conoscenza⁶⁵.

Si capisce perciò che il concetto di grazia è essenziale per la comprensione di *bhakti*. Il dono di Dio è gratuito e completamente immeritato⁶⁶. Nessuno potrebbe arrischiarsi e nemmeno avere la capacità di risalire a Dio e amarlo, se non fosse Dio stesso che si rivela come amabile e che ci manda la sua grazia perché noi lo amiamo. “La grazia infatti è il complemento necessario della *bhakti*: è mediante la grazia di Dio che la *bhakti* dell’uomo diventa efficace e salvifica. La grazia è la risposta di Dio all’impegno dell’uomo ad amarlo e a servirlo. La grazia opera nell’intimo dell’uomo suscitando in lui le disposizioni favorevoli all’unione divina, allontanando tutto ciò che ostacola o ritarda il suo progresso spirituale, e donandogli infine la suprema *bhakti* che culmina nella sua liberazione definitiva (*mokṣa*)”⁶⁷.

4. *Bhakti: mezzo e fine*

Bhakti aiuta nel realizzare la natura intrinseca dell’anima e la sua relazione inerente con Dio (*il pratibimbatva*). Il devoto perde ogni fascino per la prosperità mondana poiché non può servire due padroni allo stesso tempo⁶⁸. “L’amore è un cammino, *marga*, ed è veramente un giogo, yoga; è insieme tutte e due le cose. In quanto cammino bisogna superarlo, poiché il sentiero conduce al fine proprio quando esso viene lasciato indietro, calpestato ed abbandonato. Il *bhaktimarga* è cammino di salvezza e ci unisce a Dio. Però è inoltre *bhaktiyoga*, cioè amore che unisce e lega, e come tale non sparisce, ma al contrario si rafforza

⁶² Sharma, *The philosophy of Madhva* 405.

⁶³ E. Lott, *Madhva’s transcendent grace*, in *Divine grace and human response*, in *Divine grace and human response*, ed C.M. Vadakkekara, Bangalore 1981, 55.

⁶⁴ I. Philoxenos, *Grace in Vaiṣṇavism and Christianity*, New Delhi 1998, 121s.

⁶⁵ Pandurangī, *Vedanta as God-Realization (Madhva)*, 312.

⁶⁶ Sharma, *Madhva’s teachings in his own words*, 106: “Madhva makes it clear that even after Avidyā is dispelled by true knowledge, full and complete manifestation of the innate bliss of selfhood is possible only after God Himself (as the Bimba or ‘Original’) removes the last veil of obscuration which His own power has thrown round the Jīva from time immemorial. Thus, without denying the importance of Jijñāsā (rāvāna, manana), nididhyāsana and Aparokṣajñāna in the scheme of Sādhanas, Madhva has emphasised the need for a new synthesis between spiritual enlightenment and divine grace in ushering in the final stage of man’s self-realisation and God-realisation”.

⁶⁷ D. Acharuparambil, *Induismo. Religione e filosofia*, Vatican City 1996, 254.

⁶⁸ P. Sinha, *The Philosophy of Advaita. (A transition from ānankara to r̥ Aurobindo)*, Varanasi 1986, 218s.

tanto più, quanto maggiore è l'amore, quanto più forte è l'unione"⁶⁹. Questo percorso porta il devoto progressivamente all'amore integro e del tutto proteso a Dio (*ekānta-bhakti*). Si possono identificare diversi stadi nella vita di *bhakti*, come *bhakti* (la devozione), *pakvabhakti* (la devozione solida), *paripakvabhakti* (la devozione molto matura), ed *atiparipakava bhakti* (la devozione nella pienezza della sua maturità). È solo dopo aver raggiunto la terza tappa di *bhakti*, che il cercatore di Dio sarà capace di accogliere la conoscenza immediata (*aparokṣa jñāna*) di Dio. La quarta tappa lo rende abile a conseguire la liberazione ottenendo la grazia di Dio⁷⁰. Anche se *bhakti* prende una varietà di forme secondo le esigenze del devoto, c'è un elemento ricorrente in tutte le manifestazioni dell'amore, ed è la devozione totale del *bhakta* per Dio, a significare che la sostanza di *bhakti* si trova in un vita di dedizione e di consacrazione totale al Signore da parte del devoto. Questo è il cammino di crescita integrale che porta il devoto al suo Dio, la meta della sua vita.

In un certo senso questo percorso diventa anche la meta della vita⁷¹. L'uomo, la creatura, è legata a Dio, il suo creatore; il rapporto tra di loro viene paragonato con la relazione tra archetipo e prototipo (*bimba e pratibimba*)⁷². Tutti e due hanno lo stesso contenuto spirituale di *sat*, *cit*, ed *ānanda*. Sono simili l'uno all'altro e sono intimamente congiunti, poiché l'anima è totalmente dipendente da Dio nella sua natura più profonda. Ma i due sono tenuti lontani dall'ignoranza (*avidya*) durante la condizione di trasmigrazione dell'anima. L'anima non è consapevole della sua affinità con Dio. Questo stato di alienazione deve essere cambiato. *Bhakti*, che funziona come una specie di movimento magnetico verso Dio, aiuta l'anima a giungere a Dio, l'abilita a ricevere la grazia di Dio ed a rendersi conto della sua vera natura, che consiste nell'essere sempre legata a Dio. Questo contatto magnetico tra Dio e l'anima continua anche dopo la liberazione, perché *bhakti* a questo punto non è più soltanto un mezzo. È in se stesso anche il fine. L'amore di Dio da parte di un'anima liberata è tanto un fine quanto un mezzo. Come mezzo esso viene chiamato *bhakti*, e come fine, capolinea del viaggio, viene specificato come *sādhya bhakti*.⁷³ "La liberazione da *samara* è possibile solo per la grazia di Dio. Essa viene concessa a coloro che hanno avuto una diretta visione di Dio. Tale visione è garantita a quelli che hanno costantemente meditato su Lui nella devozione amorosa, dopo aver percorso la disciplina dello studio sincero di Śāstra e della cogitazione, descritto 'Jijñāsā', che mette al riposo i propri dubbi, e sgombera il terreno per la meditazione" (*AV*, 1)⁷⁴.

Come mezzo, l'amore puro unisce l'amante all'Amato in modo tale che non si distinguono più⁷⁵. *Bhakti*, secondo Madhva è la fonte principale di *mokṣa*. È devozione intensa che procede dalla conoscenza di Dio supremo⁷⁶. Questa comunione totale non distrugge l'identità né dell'uno né dell'altro. "L'amore puro distrugge ogni altra affezione e attaccamento alle creature; la mente del *bhakta* è fissa (*ekānta*) nel suo amato e non desidera più nemmeno l'indipendenza e la separazione della sua anima (*kaivalya*). L'indifferenza di fronte a tutto il resto è assoluta, il *bhakta* non si appartiene, il suo amore lo ha consacrato e lo ha trasformato. La sua sola sofferenza consiste nel sentirsi talvolta separato dal suo amore, però questa stessa sofferenza la considera come una forma di amore più forte"⁷⁷.

Madhva presenta una bella similitudine con l'arcobaleno per spiegare *jīva* come *nirupādhi pratibimba* di *paramātman*. L'arcobaleno è causato dalla luce del sole che ricade su gocce di pioggia. Allo stesso modo, *jīva*, come le gocce di pioggia, si

⁶⁹ Panikkar, *Spiritualità indù*, 93.

⁷⁰ Pandurangī, *Vedanta as God-Realization (Madhva)*, 313.

⁷¹ R.N. Vyas, *Melody of Bhakti and Enlightenment*, New Delhi 1983, 164: "Thus bhakti as enunciated by the Bhāgavata and the many Ācāryas and saints have played a very predominant role in India. Despite the differences of dresses, colours, languages and climates and creeds, India has a rare unity. This unity is the creation of devotion".

⁷² K.K. Klostermaier, *Hinduism. A short history*, 108: "The essential characteristic of the *jīva* is its being 'reflection'. The God-*jīva* relationship is expressed as *bimba-pratibimba*, image and reflection".

⁷³ Pandurangī, *Vedanta as God-Realization (Madhva)*, 313.

⁷⁴ *Madhva's teachings in his own words*, 105.

⁷⁵ R. De Smet, *Rāmānjan and Madhva*, in *Religious Hinduism*, 106: "As to His mercifulness, it is not demanded that He be gracious towards those of a nature either evil (*asura*) or unreleasable, but only that He deign to hasten the release of the releasable ones. This He does by turning their gaze towards inwards upon their true nature, which is a pure mirror of Himself; in this way He makes them practise all good works and, especially, that *bhakti* of complete dependence which is but a recovery of their nature".

⁷⁶ Sinha, *The Philosophy of Advaita*, 218.

⁷⁷ Panikkar, *Spiritualità indù*, 90.

fa veicolo per la manifestazione del Divino⁷⁸. Qui si arriva “ai recessi del misticismo”. Per Madhva, le anime liberate costituiscono una fraternità mistica, riposando nella pace e nella sazietà che nasce dalla pura beatitudine della comunione con Dio, non sentendo la mancanza di nulla e nulla desiderando⁷⁹. “Rispondendo alla domanda, a che serve continuare *bhakti*, anche dopo il conseguimento della liberazione (*mokṣa*), Madhva afferma che tale continuazione della *bhakti* nella vita delle anime liberate non deve essere considerata come mezzo per un altro fine. È un fine in sé. “È lo zampillare della felicità suprema del compimento di sé e del raggiungimento di Dio”⁸⁰.

Conclusioni

La spiegazione del termine *devozione* fornita da Delatte riassume abbastanza bene sia il significato di *Devotio* negli scritti di san Francesco d’Assisi che i significati principali della parola *Bhakti* nella tradizione *dvaitica* di Madhava. Delatte la descrive con le seguenti parole: “*Devotio* è la pienezza di appartenenza al Signore”⁸¹. Appartenere vuol dire essere la proprietà di qualcun altro. L’appartenenza può prendere varie forme, come il rapporto esclusivo tra il padrone ed il servo, tra la moglie ed il marito, tra il figlio ed il padre ecc. In tutte queste appartenenze c’è un aspetto fondamentale: la relazione inter-personale. La *devozione/bhakti* rappresenta la relazione interpersonale tra Dio e il devoto/ *bhakta*,⁸² che per natura non può essere pienamente percepita e compresa da un estraneo. Il rapporto interpersonale è presupposto quando si parla di meditazione, contemplazione, adorazione, lettura delle Sacre Scritture (Parola di Dio). Non a caso Francesco d’Assisi sostituisce il passato remoto “disse” (*dixit*) nelle sue citazioni evangeliche con il presente indicativo “dice” (*dicit*). Il capitolo XVI della Regola del 1221 comincia con: “Dice il Signore: Ecco, io vi mando come pecore in mezzo ai lupi (Mt 10,16). Siate dunque prudenti come serpenti e semplici come colombe”⁸³. Secondo Madhva il devoto può avere accesso diretto a Dio per l’ascolto (*Sravaṇa*) della parola di Dio. “*Sravaṇa* (ascolto), *manana* (contemplazione), *nīdīdhyaṣana* (meditazione) sono generalmente accettati come i tre

⁷⁸ Sinha, *The Philosophy of Advaita*, 212.

⁷⁹ *Madhva’s teachings in his own words*, 110. K.K. Klostermaier, *Hinduism. A short history*, 119: “When enjoying God’s bliss in heaven, souls depend on God and they also differ from each other in the degree of their bliss. As vessels of different sizes can all be ‘full’ but contain different amounts of water, so each soul receives bliss according to her capacity”.

⁸⁰ Sharma, *The philosophy of Madhva* □ □ rya, 403; Sharma, *Madhva’s teachings in his own words*, 109s: “A very striking and almost unique feature of Madhva’s philosophy of Bhakti is that it is viewed, not as a means to an end, but as an end in itself. The light of Bhakti shines brightly not only on this side of release, but on the other side of it as well. For, the relation between the individual and the Supreme Being is not something that is destroyed by release. For, this relation itself is not something that is extrinsic to the nature of the soul; but something that is rooted in its very nature and being (svar□ pa). And Mukhti is shaking off what is extrinsic to one’s nature and reposing in one’s own intrinsic nature. The intrinsic spiritual relation between the human spirit and God is so dynamic in its magnetism that the attraction of the former to the latter becomes more fully manifested in release than in Sams□ ra. It finds expression there, in a thousand ways, which are beyond our understanding and analysis from here. It is not open to us, in Sams□ ra, to peep into the released state and try to describe in detail the behaviour of the blessed ones in release towards the Lord or towards one another”

⁸¹ Delatte, *Commentario alla Regola di s. Benedetto*, 210.

⁸² Il rito religioso che consacra una persona come *oblatus/a* è un’espressione di tale dedizione. Anche oggi si possono trovare facilmente in India persone che si chiamano Devadas (Servo di Dio), Ramadas (Servo di Rama), Sivadas (Servo di Siva), Kristudas (Servo di Cristo), Mariadas (Servo di Maria) ecc.

⁸³ *Regola del 1221*, XVI: FF, 112; *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, 268: “Dicit Dominus: ‘Ecce ego mitto vos sicut oves in medio luporum’. Estote ergo prudentes sicut serpentes et simplices sicut columbae”. Tommaso da Celano, *Vita prima*, IX,22: FF, 356; *Leggenda dei tre compagni*, 25: FF 1427. Nel 1208, quando era ancora incerto sul *modus vivendi* della propria vocazione, Francesco ebbe una illuminazione intensa e personalizzata alla lettura del vangelo del giorno mentre assisteva alla santa Messa nella chiesetta della Porziuncola. Finita la celebrazione, pregò il sacerdote di spiegargli il passo. Il sacerdote glielo commentò punto per punto, e “Francesco, udendo che i discepoli di Cristo non devono possedere né oro, né argento, né denaro, né portare bisaccia, né pane, né bastone per via, né avere calzari, né due tonache, ma soltanto predicare il Regno di Dio e la penitenza, subito, esultante di Spirito Santo, esclamò: ‘Questo voglio, questo chiedo, questo bramo di fare con tutto il cuore’”.

gradini che conducono a questa visione diretta di Dio. In questa tradizione *sravaṇa* non è meramente ascoltare. È la conoscenza della gloria di Dio, conseguita tramite le scritture e dal precettore⁸⁴.

Devotio/bhakti trascina la persona intera nella relazione con Dio. La relazione è sempre soggetto di crescita verso un livello che è sempre più completo e più implicante per quanto riguarda il devoto/ *bhakta*. Il cammino corrisponde più a una brama, a un desiderio o a un progetto, che a un percorso concreto; è una propensione allo slancio in avanti verso la meta, un anelito verso la liberazione totale. Secondo Panikkar, è simile alla prima impressione che un bambino riceve durante un viaggio in treno: "... un po' come quando da un treno fermo in stazione si guarda un altro treno vicino che parte in direzione contraria, dandoci l'impressione che siamo noi stessi in movimento. Non siamo dunque noi che camminiamo, ma le cose che vanno ritraendosi, gli ostacoli che vanno sparendo, e con questo fanno emergere la nostra vera realtà e la purificano. Più che un nostro progresso è un regresso di ciò che noi non siamo"⁸⁵. In questo modo *devotio/bhakti* diventa un itinerario di crescita integrale verso la meta della vita di ogni uomo.

⁸⁴ Pandurangi, *Vedanta as God-Realization (Madhva)*, 314.

⁸⁵ Panikkar, *Spiritualità indù*, 104.