



“Osserviamo la regola che abbiamo promesso”

*15 aprile 2009 - Assisi, Capitolo delle Stuoie,
nell’VIII Centenario dell’approvazione della Regola di S. Francesco*



1. Il carisma allo stato nascente

La mia riflessione inizia con una domanda: cosa ricordiamo esattamente in questo anno 2009? Non l’approvazione della “Regola che abbiamo promesso”, che è la Regola Bollata, ma l’approvazione orale, da parte di papa Innocenzo III, della primitiva regola, perduta, di san Francesco. Fra quattordici anni, nel 2023, si celebrerà il centenario della Regola Bollata e in quell’occasione, si può essere sicuri, si parlerà in lungo e in largo di essa e della sua importanza. Quest’anno abbiamo una occasione unica per risalire al carisma francescano nel suo stesso sbocciare, per così dire “allo stato puro”. È un kairòs per tutto l’ordine e il movimento francescano, non possiamo lasciarlo passare invano.

I sociologi da tempo hanno messo in luce la forza e il carattere irripetibile di un movimento collettivo nel suo “statu nascenti”. Parlando degli stati di effervescenza collettiva, Durkheim ha scritto: “L’uomo ha l’impressione di essere dominato da forze che non riconosce come sue, che lo trascinano, che egli non domina...Si sente trasportato in un mondo differente da quello in cui si svolge la sua esistenza privata. La vita qui non è soltanto intensa, ma è qualitativamente differente”[1]. Per Max Weber la nascita di tali movimenti è legata alla comparsa di un capo carismatico che, rompendo con la tradizione, trascina i suoi seguaci in una avventura eroica, e produce in chi lo segue l’esperienza di una rinascita interiore, una ‘metanoia’, nel senso di san Paolo[2]. La prospettiva di questi autori è sociologica; non spiega da sola i movimenti religiosi, aiuta tuttavia a capirne la dinamica.

Secondo Francesco Alberoni, sono i momenti del nascere delle religioni, della riforma protestante, della rivoluzione francese o bolscevica; noi possiamo aggiungervi senza esitazione: e del movimento francescano. Vi è, secondo Alberoni, una indubbia analogia tra la nascita di questi movimenti e il fenomeno



dell'innamoramento[3]. Questo fu, in ogni caso, ciò di cui si trattò per Francesco e per suoi seguaci: un innamoramento.

Vi sono fiori che non si riproducono piantando di nuovo il loro seme o un ramoscello della pianta, ma solo a partire dal bulbo che misteriosamente si ridesta e torna a germogliare in primavera. Tali sono, tra quelli che conosco, i tulipani e le calle. Io credo che anche l'ordine francescano ha bisogno di ripartire dal bulbo. E il bulbo è la primitiva intuizione, o meglio ispirazione ("Il Signore mi rivelò..."), che Francesco d'Assisi ebbe nel 1209 e che presentò a Innocenzo III.

Il vantaggio enorme di questa fase del carisma francescano, rispetto alla sistemazione giuridica del 1223, è che quest'ultima risente molto più delle contingenze storiche e delle esigenze giuridiche del momento; è assai più datata della regola primitiva e quindi meno trasferibile al nostro tempo. In essa il movimento è già diventato istituzione, con tutti gli acquisti, ma anche le perdite che tale passaggio comporta. Francesco, nota il Sabatier, troverà nelle norme ecclesiastiche, recepite nella Regola definitiva, "delle direttive che daranno una forma precisa a idee intuite vagamente, ma vi troverà anche delle strutture in cui il suo pensiero perderà qualcosa della sua originalità e forza: il vino nuovo sarà messo negli otri vecchi"[4]. Senza togliere nulla al valore inestimabile della Regola definitiva, è a quel primo momento fondante dunque che dobbiamo rifarci se, come si legge nella Lettera dei Generali per questo incontro, vogliamo affrontare con successo "la sfida della rifondazione".

Per nostra fortuna, il contenuto della regola primitiva è una delle cose meglio conosciute e meno controverse dell'intera storiografia francescana, nonostante che il suo testo sia andato perduto. Nella sua bolla di approvazione della Regola del 1223 "Solet annuere", papa Onorio III scrive: "Vi confermiamo con l'autorità apostolica, la Regola del vostro ordine, approvata dal nostro predecessore papa Innocenzo, di buona memoria, e qui trascritta". Si direbbe, da queste parole, che si tratta sempre della stessa Regola, solo "trascritta", cioè messa per iscritto. Sappiamo però che non è così. Senza voler calcare le tinte, come ha fatto un filone ben noto della storiografia francescana, e parlare della Regola definitiva come di qualcosa strappato a Francesco, più che da lui voluto, non c'è dubbio che molta acqua è passata sotto i ponti tra le due date. E molta "acqua" è passata anche sopra la primitiva regola!

Sul tenore di questa primitiva regola siamo informati direttamente da Francesco che nel Testamento scrive: "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”.

Scrive il Celano: “Vedendo che di giorno in giorno aumentava il numero dei suoi seguaci, Francesco scrisse per sé e per i frati presenti e futuri, con semplicità e brevità, una norma di vita o Regola, composta soprattutto di espressioni del Vangelo, alla cui osservanza perfetta continuamente aspirava. Ma vi aggiunse poche altre direttive indispensabili e urgenti per una santa vita in comune[5].

Le “poche parole”, messe per iscritto, comprendevano senza dubbio i testi evangelici che avevano colpito Francesco durante la famosa lettura del vangelo in una Messa e cioè i passi sull’invio in missione dei primi discepoli da parte di Gesù, con le istruzioni a non portare “né oro, né argento, né pane, né bastone, né calzature, né veste di ricambio”[6]. Si pensa, non senza ragione, che parte di questi testi siano quelli contenuti nel capitolo primo della Regola non bollata.

Ma queste non erano che esemplificazioni parziali. Il proposito vero di Francesco è racchiuso nell’espressione che si ritroverà in tutti gli stadi successivi della Regola e che il santo ribadirà nel Testamento: “vivere secondo la forma del santo Vangelo”. Il proposito è un ritorno semplice e radicale al vangelo, cioè alla vita di Gesù e dei suoi primi discepoli. Giustamente i Ministri generali hanno dato alla loro lettera di convocazione di questo capitolo il titolo “Vivere secondo il Vangelo”.

2. Carismatici itineranti

In questa prima fase, Francesco non ha analizzato i contenuti della sua scelta: quali aspetti del Vangelo si proponeva, cioè, di rivivere. Seguendo il suo istinto del “sine glossa”, lo ha preso in blocco, come qualcosa di indivisibile. Noi però possiamo oggi rilevare alcuni contenuti concreti della sua scelta, basandoci su quello che lo vediamo mettersi a fare prima e dopo il viaggio a Roma e l’incontro con il papa. Possiamo parlare delle tre “P” di Francesco: predicazione, preghiera, povertà.

La prima cosa che Francesco si mette a fare è di andare lui stesso e mandare i suoi compagni in giro per i villaggi e i paesi a predicare la penitenza, esattamente come aveva sentito che faceva Gesù. Gesù intercalava la predicazione con tempi di preghiera: di notte, di giorno, sul fare del mattino, a sera tarda, dalla preghiera partiva e alla preghiera ritornava dopo i suoi viaggi; lo stesso fa ora il piccolo gruppo raccolto intorno a Francesco. La preghiera faceva da bordo augusto a



tutte le attività del giorno. Tutto questo accompagnato da uno stile di vita povero nel senso più comprensivo della parola, cioè fatto di povertà materiale radicale, ma anche di povertà spirituale, cioè semplicità, umiltà, fuga dagli onori: cose tutte che più tardi Francesco racchiuderà nel nome di “Minori” dato ai suoi frati.

È da rilevare un dato importante: questa primitiva esperienza è interamente laicale. Il grande storico Joseph Lortz ha affermato con forza: “Il centro più intimo della pietà del santo cattolico, Francesco d’Assisi, non è clericale”[7].

L’intuizione di Francesco trova una singolare conferma nell’orientamento più recente degli studi sul Gesù storico. E’ divenuto abbastanza comune definire il gruppo di Gesù e dei suoi discepoli, dal punto di vista della sociologia religiosa, come “carismatici itineranti”, anche se il modo con cui questa qualifica è intesa da taluni è soggetta a non poche riserve[8]. “Carismatici” indica il carattere profetico della predicazione di Gesù, accompagnata da segni e prodigi; “itineranti” il suo carattere mobile e il rifiuto di stabilirsi in un luogo fisso, confermato dal detto di Cristo: “Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo” (Mt 8,20). Non si potrebbe trovare una definizione più adatta di questa per il primitivo gruppo riunito intorno a Francesco: carismatici itineranti.

3. Da Francesco a Cristo

È ora adesso di provare a passare all’oggi, per vedere che cosa possiamo imparare da questo inizio degli inizi del movimento francescano. Il primo pericolo, o illusione, da evitare è quella di poter riprodurre nelle forme esterne e concrete l’esperienza di Francesco. La vita e la storia sono come un fiume: non tornano mai indietro.

I tentativi di riforme francescane in cui prevale l’attenzione ai tratti esterni del francescano nell’immaginario popolare, possono attirare sul momento le simpatie della gente che ammira istintivamente l’anticonformismo e un certo stile hippie, oppure ha nostalgia di un certo passato preconciliare, ma non reggono alla prova del tempo e della vita. È la linfa da cui è nato l’albero che si deve ritrovare, non ripiantare in terra la sua chioma.

Dobbiamo anzitutto metterci nella prospettiva giusta. Quando Francesco guardava indietro vedeva Cristo; quando noi guardiamo indietro vediamo Francesco. La differenza tra lui e noi è tutta qui, ma è enorme. Domanda: In che consiste allora il carisma francescano? Risposta: nel guardare a Cristo con gli occhi di Francesco! Il



carisma francescano non si coltiva guardando Francesco, ma guardando Cristo con gli occhi di Francesco.

Cristo è tutto per Francesco: è la sua sola sapienza e la sua vita. Prima di diventare una visione teologica in san Bonaventura e Scoto, il cristocentrismo fu una esperienza vissuta, esistenziale e irriflessa di Francesco. Non c'è tempo, e neppure bisogno, di moltiplicare le citazioni. Alla fine della vita, a un fratello che lo esortava a farsi leggere le Scritture, Francesco rispondeva: “Per quanto mi riguarda, mi sono già preso tanto dalle Scritture, da essere più che sufficiente alla mia meditazione e riflessione. Non ho bisogno di più, figlio: conosco Cristo povero e Crocifisso”[9].

Siamo nell'anno paolino ed è sommamente istruttivo un confronto tra la conversione di Paolo e quella di Francesco. L'una e l'altra sono state un incontro di fuoco con la persona di Gesù; entrambi sono stati “afferrati da Cristo” (Fil 3, 12). Entrambi hanno potuto dire: “Per me vivere è Cristo” e “Non sono più io che vivo, Cristo vive in me” (Fil 1, 21; Gal 2,20); entrambi hanno potuto dire – Francesco in senso ancora più forte che Paolo: “Io porto le stimmate di Gesù nel mio corpo” (Gal 6,17). È significativo che i testi della Liturgia delle ore e della Messa della festa di san Francesco siano presi in gran parte dalle lettere di Paolo.

La famosa metafora delle nozze di Francesco con Madonna Povertà che ha lasciato tracce profonde nell'arte e nella poesia francescane può essere deviante. Non ci si innamora di una virtù, fosse pure la povertà; ci si innamora di una persona. Le nozze di Francesco sono state, come quelle di altri mistici, uno spozalizio con Cristo. La risposta di Francesco a chi gli chiedeva se intendeva prendere moglie: “Prenderò la sposa più nobile e bella che abbiate mai vista”, viene di solito male interpretata. Dal contesto appare chiaro che la sposa non è la povertà, ma il tesoro nascosto e la perla preziosa, cioè Cristo. “Sposa, commenta il Celano, è la vera religione che egli abbracciò; e il regno dei cieli è il tesoro nascosto che egli cercò”[10].

4. Una predicazione francescana rinnovata

Alla luce di queste premesse proviamo a vedere come potremmo oggi attuare quei tre aspetti fondamentali della primitiva esperienza francescana che ho evidenziato: predicazione, preghiera e povertà.

A proposito del primo, la predicazione, ci si deve porre anzitutto una domanda inquietante: che posto occupa oggi la predicazione nell'ordine francescano? In una



mia predica alla Casa Pontificia feci una volta delle riflessioni che credo possono servire anche a noi qui. Nelle chiese protestanti, e specialmente in certe nuove chiese e sette, la predicazione è tutto. Di conseguenza, è ciò a cui vengono avviati e in cui trovano naturale modo di esprimersi gli elementi più dotati. E' l'attività numero uno nella Chiesa. Chi sono invece quelli che sono riservati alla predicazione tra noi? Dove vanno a finire le forze più vive e più valide della Chiesa? Che cosa rappresenta l'ufficio della predicazione, tra tutte le possibili attività e destinazioni dei giovani preti? A me sembra di scorgere un grave inconveniente: che alla predicazione si dedichino solo gli elementi che rimangono dopo la scelta per gli studi accademici, per il governo, per la diplomazia, per l'insegnamento, per l'amministrazione.

Parlando alla Casa Pontificia dissi: bisogna ridare all'ufficio della predicazione il suo posto d'onore nella Chiesa; qui aggiungo: bisogna ridare all'ufficio della predicazione il posto d'onore nella famiglia francescana. Mi ha colpito una riflessione del de Lubac: "Il ministero della predicazione non è la volgarizzazione di un insegnamento dottrinale in forma più astratta, che sarebbe ad esso anteriore e superiore. E', al contrario, l'insegnamento dottrinale stesso, nella sua forma più alta"[11]. San Paolo, il modello di tutti i predicatori, certamente metteva la predicazione prima di ogni cosa e tutto subordinava ad essa. Faceva teologia predicando e non una teologia da cui lasciare poi che altri desumessero le cose più elementari da trasmettere ai semplici fedeli nella predicazione.

Noi cattolici siamo più preparati, dal nostro passato, a fare i "pastori" che i "pescatori" di uomini, cioè siamo più preparati a pascere le persone che sono rimaste fedeli alla Chiesa, che non a portare ad essa nuove persone, o a "ripescare" quelle che se ne sono allontanate. La predicazione itinerante scelta per sé da Francesco, risponde proprio a questa esigenza. Sarebbe un peccato se l'esistenza ormai di chiese e grandi strutture proprie facessero anche di noi francescani solo dei pastori e non dei pescatori di uomini. I francescani sono "evangelici" per vocazione originaria, i primi veri "evangelici"; non possono permettere che in certi continenti, come l'America Latina, la predicazione itinerante sia appannaggio delle sole chiese "evangeliche" protestanti.

Anche sul contenuto della nostra predicazione ci sarebbero delle osservazioni importanti da fare. Si sa che la primitiva predicazione francescana era tutta incentrata intorno al tema della "penitenza", al punto che il primitivo nome che i frati si diedero fu quello di "penitenti di Assisi"[12]. Per predicazione penitenziale si intendeva allora una predicazione centrata sulla conversione nel senso di cambiamento dei costumi, quindi di carattere morale. Fu il mandato che



diede ai frati Innocenzo III: “Andate, predicate a tutti la penitenza”[13]. Nella Regola definitiva questo contenuto morale si specifica: i predicatori devono annunciare “i vizi e le virtù, la pena e la gloria” [14].

Questo è un punto in cui un ritorno meccanico all’origine sarebbe fatale. In una società tutta impregnata di cristianesimo, questo delle opere era l’aspetto su cui era più naturale e urgente insistere. Oggi non è più così. Viviamo in una società in molti paesi diventata post-cristiana; la cosa più necessaria è aiutare gli uomini a venire alla fede, scoprire Cristo. Per questo non basta una predicazione morale o moralistica, occorre una predicazione kerigmatica che vada diritto al cuore del messaggio, annunciando il mistero pasquale di Cristo. Fu con questo annuncio che gli apostoli evangelizzarono il mondo pre-cristiano e sarà con esso che possiamo sperare di ri-evangelizzare il mondo post-cristiano.

Francesco, e grazie a lui, in parte anche i suoi primi compagni riuscirono a evitare questo limite moralistico nella loro predicazione. In lui vibra in tutta la sua forza la novità evangelica. Il vangelo è davvero vangelo, cioè lieta notizia; annuncio del dono di Dio all’uomo prima ancora che risposta dell’uomo. Dante ha colto bene questo clima, quando dice di lui e dei suoi primi compagni:

“La lor concordia e i lor lieti sembianti
amore e meraviglia e dolce sguardo
facieno esser cagion di pensier santi”[15].

Avevano trovato, dicono le fonti, il tesoro nascosto e la perla preziosa e volevano farla conoscere a tutti[16]. L’aria che si respira intorno a Francesco non è quella di certi predicatori francescani posteriori, specie nel periodo della Controriforma, tutta centrata sulle opere dell’uomo, austera e afflittiva, ma di un’austerità più vicina a quella di Giovanni Battista che a quella di Gesù. L’immagine stessa di Francesco viene gravemente alterata in questo clima. Quasi tutti i dipinti di questo periodo lo rappresentano in meditazione con un teschio in mano, lui per il quale la morte era una buona sorella!

Continuiamo, dunque pure noi francescani a predicare la conversione, ma diamo a questa parola il senso che le dava Gesù quando diceva: “Convertitevi e credete al vangelo” (Mc 1,15). Prima di lui convertirsi voleva sempre dire cambiare vita e costumi, tornare indietro (è il senso dell’ebraico *shub!*), all’osservanza della legge e all’alleanza violata. Con Gesù non vuol dire più tornare indietro, ma fare un balzo in avanti e entrare nel regno che è venuto gratuitamente tra gli uomini.



“Convertitevi e credete” non vuol dire due cose separate, ma la stessa cosa: convertitevi, cioè credete alla buona notizia! È la grande novità evangelica e Francesco l’ha colta d’istinto, senza attendere l’odierna teologia biblica.

5. Una preghiera francescana

Il secondo elemento che caratterizza la primitiva esperienza di Francesco, abbiamo visto, è una intensa vita di preghiera. In questa fase iniziale, la preghiera francescana, è, come la predicazione, una preghiera carismatica. Più tardi, con la clericalizzazione dell’ordine, l’ufficio divino diventerà il cardine della preghiera dei frati, ma all’inizio non c’erano breviari né altri libri. Pregavano spontaneamente, come lo Spirito suggeriva, da soli o insieme. Un capitolo dei Fioretti ha conservato un ricordo di questa preghiera senza libri di Francesco e dei compagni[17].

Come ritrovare qualcosa nelle nostre comunità di questa preghiera spontanea, sorgiva? Prima di essere la preghiera della primitiva comunità francescana, essa fu la preghiera della primitiva comunità cristiana. Paolo scriveva alle comunità: “Quando vi radunate ognuno può avere un salmo, un insegnamento, una rivelazione, un discorso in lingue, il dono di interpretarle” (1 Cor 14,26); e ancora: “intrattenetevi a vicenda con salmi, inni, cantici spirituali, cantando e inneggiando al Signore con tutto il vostro cuore” (Ef 5,19).

Diciamocelo pure: la preghiera comune delle comunità tradizionali rischia di ridursi facilmente a quello che Isaia definiva “un imparaticcio di usi umani”, un “onorare Dio con le labbra mentre il cuore è lontano da lui” (cf. Is 29, 13-14). Non dobbiamo certo disprezzare la preghiera liturgica, ma è necessario sostenerla e mantenerla viva con altri tipi di preghiera, da sola non basta. Noi conosciamo due soli generi di preghiera: la preghiera liturgica e la preghiera personale. La preghiera liturgica è comunitaria, ma non spontanea; la preghiera personale è spontanea, ma non comunitaria. Ci occorre una preghiera che sia al tempo stesso comunitaria e spontanea e questo è ciò che chiamiamo preghiera carismatica, non chissà quali strane forme di preghiera.

Essa permetterebbe, in certe circostanze o all’interno della stessa preghiera liturgica quando è consentito, dei momenti di autentica condivisione spirituale tra fratelli. Diversamente c’è il pericolo che nelle nostre comunità condividiamo tutto, eccetto che la nostra fede e la nostra esperienza di Gesù. Si parla di tutto eccetto che di lui.



Lo Spirito Santo ha riportato in vita questo tipo di preghiera carismatica, essa è la forza di quasi tutte le nuove comunità e i movimenti ecclesiali del dopo Concilio. Possiamo aprirci a questa grazia senza tradire minimamente la nostra identità, anzi manifestandola. Quando nella chiesa apparve il rinnovamento evangelico di Francesco e degli ordini mendicanti in genere, tutti gli ordini preesistenti beneficiarono di questa grazia, vedendovi una sfida a riscoprire anch'essi la loro ispirazione evangelica di semplicità e povertà. Lo stesso dovremmo fare noi ordini tradizionali davanti ai nuovi movimenti suscitati dallo Spirito nella Chiesa.

La preghiera carismatica è essenzialmente una preghiera di lode, di adorazione, e chi, più di Francesco, ha impersonato questo tipo di preghiera? Un teologo gesuita, già docente alla Gregoriana, Francis Sullivan, ha definito Francesco d'Assisi "il più grande carismatico della storia della Chiesa". Il rinnovamento dell'ordine francescano appare costantemente legato, nella sua storia, al rinnovamento della preghiera; è partito quasi sempre da case di ritiro e di preghiera.

6. Essere "per i poveri" e "essere poveri"

Per quanto riguarda il terzo elemento, la povertà, dirò solo qualcosa che aiuta a collocare l'ideale francescano della povertà nella storia della salvezza e della Chiesa e a vedere come, anche in questo punto, Francesco attua un ritorno al vangelo

A proposito della povertà, il passaggio dall'Antico al Nuovo Testamento segna un salto di qualità. Esso può essere sintetizzato così: l'Antico Testamento ci presenta un Dio "per i poveri", il Nuovo Testamento un Dio che si fa, lui stesso, "povero". L'Antico Testamento è pieno di testi sul Dio "che ascolta il grido dei poveri", che "ha pietà del debole e del povero", che "difende la causa dei miseri", che "fa giustizia agli oppressi"[18]; ma solo il Vangelo ci parla del Dio che si fa uno di loro, che sceglie per sé la povertà e la debolezza: "Gesù Cristo, da ricco che era, si è fatto povero per voi" (2 Cor 8,9). La povertà materiale, da male da evitare, acquista l'aspetto di un bene da coltivare, di un ideale da perseguire. Questa è la grande novità recata da Cristo.

In questo modo, sono poste ormai in chiaro le due componenti essenziali dell'ideale della povertà biblica, che sono: essere "per i poveri" ed essere "poveri". La storia della povertà cristiana è la storia del diverso atteggiarsi di fronte a queste due esigenze.



Una prima sintesi e un equilibrio tra le due istanze è raggiunto nel pensiero di uomini come san Basilio e sant'Agostino e nell'esperienza monastica da essi avviata, in cui, alla più rigorosa povertà personale, si unisce una uguale sollecitudine per i poveri e i malati che si concretizza in apposite istituzioni che serviranno, in alcuni casi, come modello alle future opere caritative della Chiesa.

Nel medio evo, assistiamo al ripetersi di questo ciclo in un altro contesto. La Chiesa, e in particolare gli antichi ordini monastici, diventati in occidente assai ricchi, coltivano ormai la povertà quasi solo nella forma dell'assistenza ai poveri, ai pellegrini, cioè gestendo istituzioni caritative. Contro questa situazione, a partire dall'inizio del secondo millennio, insorgono i cosiddetti movimenti pauperistici che mettono in primo piano l'esercizio effettivo della povertà, il ritorno della Chiesa alla semplicità e povertà del Vangelo.

L'equilibrio e la sintesi sono realizzati, questa volta, dagli ordini mendicanti e in particolare da Francesco che si sforza di praticare, ad un tempo, un radicale spogliamento e una cura amorevole per i poveri, i lebbrosi, e soprattutto di vivere la propria povertà in comunione con la Chiesa, non contro di essa.

Con tutte le cautele del caso, possiamo forse scorgere una dialettica analoga anche in epoca moderna. L'esplosione della coscienza sociale nel secolo scorso e del problema del proletariato ha di nuovo rotto l'equilibrio, spingendo a mettere tra parentesi l'ideale della povertà volontaria, scelta e vissuta alla sequela di Cristo, per interessarsi al problema dei poveri. Sull'ideale di una Chiesa povera, prevale la preoccupazione "per i poveri" che si traduce in mille iniziative e istituzioni nuove, soprattutto nell'ambito dell'educazione dei fanciulli poveri e dell'assistenza ai più abbandonati. Anche la dottrina sociale della Chiesa è un prodotto di questo clima spirituale.

È stato il concilio Vaticano II a rimettere in primo piano il discorso su "Chiesa e povertà". Nella costituzione sulla Chiesa si legge, a questo proposito: "Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via...Come Cristo è stato inviato dal Padre a dare la buona novella ai poveri, a guarire quei che hanno il cuore contrito, a cercare e salvare ciò che era perduto, così la Chiesa circonda d'affettuosa cura quanti sono afflitti dalla umana debolezza, anzi riconosce nei poveri e nei sofferenti l'immagine del suo Fondatore, povero e sofferente, si premura di sollevarne l'indigenza e in loro intende servire a Cristo"[19]. In questo testo sono riunite entrambe le cose: l'essere poveri e l'essere a servizio dei poveri.



Questi sviluppi interpellano anche noi francescani di oggi. Non dovremmo commettere l'errore di ritornare alla povertà come era concepita, negli ordini religiosi, prima di Francesco, e nella Chiesa universale prima del Vaticano II, cioè quasi solo come un essere "per i poveri", un promuovere iniziative sociali. A noi francescani, non basta una "scelta preferenziale dei poveri", occorre anche una "scelta preferenziale della povertà".

Ciò che questo significa in concreto, varia da luogo a luogo e non è mia intenzione avventurarmi in suggerimenti pratici. Dico solo che condivido la preoccupazione espressa dal mio Ministro generale, Fr. Mauro Jori, nella sua recente lettera intitolata: "Ravviviamo la fiamma del nostro carisma!", là dove denuncia il pericolo, presente in certi ambienti, di trasformare la scelta della povertà di san Francesco in una scelta di ricchezza e di promozione sociale, che separa dalla gente comune più che portare a condividere il loro tenore di vita.

7. La nostra collocazione nella Chiesa

Vorrei adesso cercare di vedere come si collocò Francesco nei confronti della Chiesa del suo tempo e come, sul suo esempio, dobbiamo collocarci noi francescani di oggi. Dei rapporti di Francesco con la Chiesa gerarchica abbiamo, come è noto, due visioni opposte: quella della storiografia ufficiale dell'ordine, del Francesco "vir catholicus et totus apostolicus", e quella degli Spirituali di allora, fatta propria dal Sabatier, che parla di un conflitto più o meno latente e di strumentalizzazione di Francesco da parte della gerarchia.

Quest'ultima è quella che, per ovvie ragioni di spettacolarità, è stata fatta propria in genere dai film su Francesco. Tutti ricordano la frase che un cardinale pronuncia, in modo ammiccante, nel film di Zeffirelli "Fratello Sole e sorella Luna", dopo che Innocenzo III ha accolto Francesco: "Finalmente abbiamo un uomo che parlerà ai poveri e li porterà nuovamente a noi". Anche la riduzione televisiva di due anni fa su Francesco e Chiara, per altro non priva di valore, indulge in questo stereotipo.

La storia raramente si svolge in bianco e nero; spesso prevalgono le mezze tinte. Le intenzioni umane, anche dei capi della Chiesa, non sono sempre univoche e puramente spirituali, specie in un tempo, come quello di Innocenzo III, in cui il papa era la realtà politica più in vista del mondo occidentale. Ma perché pensare che il papa e i cardinali pensassero unicamente a riconquistare le masse per sé e non anche per Gesù Cristo e il vangelo? Alla interpretazione "malevola"



dell'atteggiamento della gerarchia possiamo, con buone ragioni anche storiche, opporre una interpretazione "benevola". La Chiesa gerarchica si rende conto di non potere, a causa del ruolo che svolge nel mondo, raggiungere direttamente le masse popolari in fermento e vede in Francesco e in Domenico gli strumenti per questa necessità urgente della Chiesa di fronte all'aggressività dei movimenti eretici.

Abbiamo una conferma di questa intenzione pastorale e non politica dell'atteggiamento di Innocenzo III, nell'origine della devozione di Francesco per il Tau. Nel profeta Ezechiele leggiamo:

"La gloria del Dio di Israele, dal cherubino sul quale si posava si alzò verso la soglia del tempio e chiamò l'uomo vestito di lino che aveva al fianco la borsa da scriba. Il Signore gli disse: Passa in mezzo alla città, in mezzo a Gerusalemme e segna un tau sulla fronte degli uomini che sospirano e piangono per tutti gli abomini che vi si compiono" (Ez 9, 1-4).

Nel discorso con cui aprì il concilio Lateranense IV nel 1215, l'anziano papa Innocenzo III riprese questo simbolo. Avrebbe voluto, diceva, essere lui stesso quell'uomo "vestito di lino, con una borsa da scriba al fianco" e passare personalmente per tutta la Chiesa a segnare un Tau sulla fronte delle persone che accettavano di entrare in stato di vera conversione [20].

Non poteva evidentemente farlo di persona e non solo perché era anziano. Ad ascoltarlo, nascosto tra la folla, si pensa ci fosse anche Francesco d'Assisi; è certo, in ogni caso, che l'eco del discorso del Papa giunse fino a lui che raccolse l'appello e lo fece suo. Da quel giorno cominciò a predicare, ancora più intensamente di prima, la penitenza e la conversione e a segnare un Tau sulla fronte delle persone che si avvicinavano a lui. Il Tau divenne il suo sigillo. Con esso firmava le sue lettere, lo disegnava sulle celle dei frati. San Bonaventura poté dire dopo la sua morte: "Egli ebbe dal cielo la missione di chiamare gli uomini a piangere, a lamentarsi... e di imprimere il Tau sulla fronte di coloro che gemono e piangono" [21]. Fu per questo che Francesco fu talvolta chiamato "l'angelo del sesto sigillo": l'angelo che reca, lui stesso, il sigillo del Dio vivente e lo segna sulla fronte degli eletti (cf. Ap 7,2 s.).

Francesco si assunse il compito che la Chiesa gerarchica non poteva assolvere, neppure mediante il suo clero secolare. Lo fece senza spirito né polemico né apologetico. Non polemizzò né con la Chiesa istituzionale né con i nemici della



Chiesa istituzionale, con nessuno. In questo il suo stile è diverso anche da quello del suo contemporaneo Domenico.

Ci domandiamo: cosa dice a noi tutto questo? Per motivi diversi da allora (ma non del tutto!), anche oggi le masse si sono alienate dalla Chiesa istituzionale. Si è creato un fossato. Molta gente non è più in grado di arrivare a Gesù attraverso la Chiesa; bisogna aiutarla ad arrivare alla Chiesa attraverso Gesù, ripartendo da lui e dal vangelo. Non si accetta Gesù per amore della Chiesa, ma si può accettare la Chiesa per amore di Gesù.

Ecco un compito proprio dei francescani. Siamo in una posizione unica per farlo. Ci predispone a questo ruolo l'eredità del nostro padre Francesco, l'immenso patrimonio di credibilità che si è acquistato presso l'umanità intera. La sua intuizione di una fraternità universale, che si estende a tutte le creature, accompagnata dalla scelta della minorità, fanno di lui e dei suoi seguaci i fratelli di tutti, i nemici di nessuno, i compagni degli ultimi. La scelta di papa Giovanni Paolo II, di Assisi, come luogo di incontro delle religioni, e innumerevoli altre iniziative sono un segno di questa vocazione dei figli di Francesco.

La condizione per poter svolgere questo compito di ponte tra la Chiesa e il mondo è avere, come Francesco, un profondo amore e fedeltà alla Chiesa e un profondo amore e solidarietà con il mondo, soprattutto il mondo degli umili. Un mezzo non trascurabile è anche il nostro saio francescano. Attraverso di esso, Francesco si fa presente anche visibilmente agli uomini d'oggi. Se la gente non ci vede mai con l'abito come fa a individuarci come figli di Francesco? Sono convinto che il giorno che i francescani non portassero mai in pubblico, nemmeno quando sono in paesi cristiani e cattolici, l'abito religioso priverebbero il mondo di un grande dono e se stessi di un grande aiuto. Attraverso il suo abito, Francesco, come dice di Abele la Lettera agli Ebrei: "defunctus adhuc loquitur": morto, parla ancora (Eb 11,4). Io ne ho una riprova personale nell'aiuto che trovo nell'abito nel mio servizio in televisione.

8. Una nuova Pentecoste francescana

Come tradurre in atto tutte le proposte evocate e quelle ancora più numerose che certamente emergeranno dagli interventi che seguiranno? La risposta ci viene dalla parola pronunciata da Francesco vicino alla fine della sua vita: "Io ho fatto il mio dovere; quanto spetta a voi, ve lo insegna Cristo!" [22]. Questa parola non era rivolta soltanto ai presenti, ma ai suoi seguaci di tutti i tempi.



Siamo richiamati a quello che si diceva all'inizio sul carisma francescano: esso non consiste nel guardare a Francesco, ma nel guardare a Cristo con gli occhi di Francesco. C'è una cosa che permane immutata da Francesco a noi, al di sotto di tutti mutamenti storici e sociali: lo Spirito del Signore. Tutta la vita del Poverello, se ci si fa caso, si svolge, sotto la guida dello Spirito Santo. Quasi ogni capitolo della sua vita si apre con l'osservazione. "Francesco, mosso, o ispirato, dallo Spirito Santo, andò, disse, fece...".

Nella ricorrenza del XVI centenario del concilio ecumenico Costantinopolitano I - il concilio che definì la divinità dello Spirito Santo -, il papa Giovanni Paolo II scrisse: "Tutta l'opera di rinnovamento della Chiesa, che il concilio Vaticano II ha così provvidenzialmente proposto e iniziato... non può realizzarsi se non nel lo Spirito Santo, cioè con l'aiuto della sua luce e della sua forza"[23]. Questo vale più che mai per il rinnovamento degli ordini religiosi.

Ci sono due soli tipi di rinnovamento possibili: un rinnovamento secondo la legge e un rinnovamento secondo lo Spirito. Il cristianesimo - Paolo ce lo insegna - è un rinnovamento secondo lo Spirito (Tit 3,5), non secondo la legge. In realtà la legge non è riuscita a rinnovare veramente nessun ordine religioso; mette in luce la trasgressione, ma non dà la vita. Essa è utile e preziosa se messa a servizio della "legge dello Spirito che dà la vita in Cristo Gesù" (Rom 8,2), non se pretende di sostituirla. Se, come scrive san Tommaso d'Aquino, anche la lettera del Vangelo e i precetti morali contenuti in esso ucciderebbero se non si aggiungesse, dentro, la grazia della fede e la forza dello Spirito Santo"[24], cosa dobbiamo dire di tutte le altre leggi positive, comprese le regole monastiche?

Dobbiamo domandarci che cosa può significare per noi francescani, accogliere la grazia della "novella Pentecoste" invocata da Giovanni XXIII. La seconda generazione francescana vide se stessa come la realizzazione delle profezie di Gioacchino da Fiore di una nuova era dello Spirito. C'era, evidentemente, dell'ingenuità, se non dell'orgoglio, in questa identificazione, senza contare che la tesi stessa di una terza era dello Spirito Santo - sia o no da attribuirsi in questa forma a Gioacchino - è eretica e inaccettabile. E tuttavia c'è qualcosa che possiamo ritenere da questo capitolo discusso della nostra storia: la convinzione di essere una realtà suscitata dallo Spirito Santo e che è chiamata a tenere viva nel mondo la fiamma della Pentecoste.

Il primo capitolo delle Stuoie si aprì il giorno di Pentecoste del 1221; si aprì dunque con il solenne canto del *Veni creator* che faceva ormai parte della liturgia



di Pentecoste. Quest'inno, composto nel IX secolo ha accompagnato la Chiesa in ogni grande evento svoltosi nel secondo millennio cristiano: ogni concilio ecumenico, sinodo, ogni nuovo anno, o secolo è iniziato con il suo canto; tutti i santi vissuti in questi dieci secoli l'hanno cantato e hanno lasciato nelle parole l'impronta della loro devozione e amore allo Spirito.

Con esso invochiamo anche noi la presenza dello Spirito su questo nuovo Capitolo delle stuoie. Vieni Spirito creatore. Rinnova il prodigio operato all'inizio del mondo. Allora la terra era vuota, deserta e le tenebre ricoprivano la faccia dell'abisso, ma quando tu cominciasti ad aleggiare su di esso, il caos si trasformò in cosmo (cf. Gen 1,1-2), cioè in qualcosa di bello, ordinato, armonioso. Anche noi sperimentiamo il vuoto, l'impotenza a darci una forma e una vita nuova. Aleggia, vieni su di noi; trasforma il nostro caos personale e collettivo in una nuova armonia, in "qualcosa di bello per Dio" e per la Chiesa.

Rinnova anche il prodigio delle ossa aride che riprendono vita, si alzano in piedi e sono un esercito numeroso (cf. Ez 37, 1 ass.). Noi non diciamo più come Ezechiele: "Spirito soffia dai quattro venti", come se non sapessimo ancora da dove soffia lo Spirito. Nella settimana pasquale diciamo: "Spirito Vieni Spirito dal costato trafitto di Cristo sulla croce! Vieni dalla bocca del Risorto!".

P. Raniero Cantalamessa, ofm capp

[1] E. Durkheim, Giudizi di valore e giudizi di realtà, in Sociologia e filosofia, Comunità, Milano 1963, pp. 216 s, (cit. da F. Alberoni, Innamoramento e amore, Garzanti, Milano 198625.

[2] M. Weber, Economia e società, Comunità, Milano 1961, vol. II, pp. 431 ss. (cit. da Alberoni, ib.).

[3] Cf. F. Alberoni, op. cit. pp. 5-9.

[4] P. Sabatier, Vita di san Francesco d'Assisi, Mondadori, Milano 1978, p. 75.

[5] Celano, Vita prima, XIII, 32 (FF, 372)

[6] Cf. Leggenda dei tre compagni VIII, 25 (FF 1427).

[7] J. Lordtz, Francesco d'Assisi. Un santo unico, Edizioni Paoline 1973, p. 132.

[8] Cf. G. Theissen e A. Merz, Il Gesù storico. Un manuale, Queriniana, Brescia 20032, pp. 235 ss. e la critica di D.G. Dunn, Gli albori del cristianesimo, I,1, Paideia, Brescia 2006, pp. 71ss.

[9] Celano, Vita seconda, LXXI, 105 (FF, 692)

[10] Cf. Celano, Vita prima, III, 7 (FF, 331).



- [11] H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I,2, Parigi 1959, p.670.
- [12] *Leggenda dei tre compagni*, X, 37 (FF, 1441).
- [13] Celano, *Vita prima*, XIII, 33 (FF, 374)
- [14] *Regola Bollata*, cap. IX.
- [15] *Divina Commedia*, *Paradiso*, XI, vv.76-78.
- [16] Cf. Celano, *Vita prima*, III, 6-7 (FF, 328-331).
- [17] *Fioretti* cap. IX (FF, 1837).
- [18] Su questo tema di Dio come sovrano giusto che si fa vindice dei poveri nell'Antico Testamento, cf. J. Dupont, *Le beatitudini*, Edizioni Paoline 1976, pp.596 ss.
- [19] *Lumen gentium*, 8.
- [20] Innocenzo III, *Sermo VI* (PL 217, 673-678).
- [21] S. Bonaventura, *Legenda maior*, 2 (FF, 1022).
- [22] Celano, *Vita seconda*, CLXII, 214 (FF, 804).
- [23] Giovanni Paolo II, Lettera apostolica "A concilio Costantinopolitano I", in *AAS* 73 (1981), p. 489.
- [24] Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I-IIae, q. 106, a. 1-2.

