

Paolo Martinelli

SAN FRANCESCO E LA FEDE. ATTUALITÀ DI UNA ESPERIENZA CRISTIANA*

INTRODUZIONE

1. Il mio intervento si pone idealmente nell'ambito del rendimento di grazie al Signore che i figli di san Francesco stanno vivendo per la "grazia delle origini", in particolare per il dono della regola, che ottocento anni fa il papa Innocenzo III si apprestava ad approvare. Il tema che affronto in questa mia comunicazione - *san Francesco e la fede* - vuole indicare semplicemente l'orizzonte sotto il quale ha potuto sorgere l'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi fino a condensarsi nella regola, nelle sue diverse riscritture, per diventare così nostra eredità. Più che mai nell'occasione di questo ottavo centenario sentiamo che l'Assisi non è solo un fatto del passato: egli è la profondità del nostro presente, senza il quale non potremmo capire noi stessi e davanti al quale siamo sempre posti in una continua tensione di rinnovamento.

La prospettiva nella quale affronto questo tema è propriamente quella teologico-spirituale. Data una certa "logomachia" che caratterizza il dibattito intorno a questa disciplina, è necessario in via preliminare dichiarare l'accezione da noi utilizzata. Con approccio teologico-spirituale intendo lo studio dell'esperienza cristiana come la modalità con cui il soggetto credente, nella sua concreta circostanza storico culturale, accoglie e *gusta il sapore* della verità di Dio nella forma della fede¹.

Se è vero che dopo il triplice ingresso dell'aristotelismo nell'*intellectus*

* Testo della Prolusione tenuta dall'Autore a Gerusalemme l'8 novembre 2008 in occasione dell'inizio dell'anno accademico 2008-2009 presso la Facoltà di Scienze bibliche e Archeologia dello Studium Biblicum Franciscanum.

¹ Cf. G. MOIOLI, *L'esperienza spirituale. Lezioni introduttive*, Milano 2001.

fidei occorso nel medioevo (logica, critica e metafisica)², teologia e spiritualità hanno sperimentato via via in modo crescente un “divorzio” sempre più radicale, come dicono, tra tanti, Jean Leclercq, Lethel e von Balthasar³, una divisione che ha depauperato entrambe; ora ci troviamo in una circostanza che per certi aspetti esige in modo improcrastinabile il recupero di questa circolarità originaria, senza dover perdere il guadagno critico della modernità, favorendo così la riscoperta della spiritualità come riflessione sul vissuto cristiano, non concepito soggettivisticamente o come mera applicazione di quanto acquisito in altra sede, ma come vissuto *della* verità donata alla libertà credente.

Come noto, la tradizione del pensiero francescano ha sempre difeso e promosso questo carattere spirituale-sapientziale dell’intera teologia. La nostra è o dovrebbe essere una “teologia in ginocchio” – per usare la nota espressione di von Balthasar – e che proprio per questo desidera essere ancora più seria con lo studio stesso. Infatti il carattere orante della teologia non è una opzione devota, ma elemento costitutivo dell’epistemologia teologica in riferimento alla Parola di Dio. Non si può studiare la Parola nelle parole se non si è rapiti dalla Parola.

In tal senso mettere a tema san Francesco e la fede vuol dire cogliere la modalità singolare con cui il nostro santo ha vissuto l’incontro con Cristo ed abbia collocato il suo santo Vangelo come *Regula et vita minorum fratrum*, come recita la *Regula bullata* nel suo *incipit*.

2. Entrando ora nel tema, si deve dire che stranamente lo studio della fede negli scritti e nelle biografie francescane e complessivamente nella spiritualità di san Francesco è a mia conoscenza assai contenuto. Pochi lavori tematizzano *in recto* tale questione⁴. Anche tra i sempre più numerosi studi sulla attualizzazione del pensiero francescano, di rado viene ripreso il tema della fede. Sappiamo quanto a ragione noi francescani siamo identificati oggi nell’ambito della promozione della pace, della giustizia e della salvaguardia del creato. Tutto questo, crediamo sia indubbiamente significativo e corrisponda ad una significativa attesa del nostro tempo nei con-

² Cf. per una ricostruzione storica M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, Milano 1985.

³ Cf. su questo tema H.U. VON BALTHASAR, *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1968, 200-252; ID., *Unità tra teologia e spiritualità*, in *Con occhi semplici. Verso una nuova coscienza cristiana*, Roma - Brescia 1970, 11-29; ID., *Teologia e santità*, in *Communio* 96 (1987) 7-16.

⁴ Cf. D. AZEVEDO, *Fede, fedeltà, fedeli*, in *Dizionario francescano. Spiritualità*, Padova 1983, 573-596. AA.VV., *La Fede nella spiritualità francescana*, Assisi 1965; cf. anche P. MARTINELLI, *Riconoscere l’amore. San Francesco e la fede*, Santa Maria degli Angeli 2006, che riprendiamo in alcuni passaggi di questa comunicazione.

fronti dei figli di san Francesco; sono pertanto valori che devono vedere il nostro impegno con convinzione e fedeltà.

Ma quanto più ci coinvolgiamo con queste tematiche e tanto più ci deve accompagnare la riflessione su Francesco come uomo credente. Ciò non è scontato. Non è mancato qualche autore che, sensibile al devastante carattere conflittuale della nostra stagione socioculturale, propone di mettere in primo piano in Francesco il tema dell'amore ed in secondo piano quello della fede. La fede - le fedi - ci divide, si constata. L'amore, invece, unisce. Poiché la fede pone inesorabilmente il tema della verità creduta, sembrerebbe aprire inevitabilmente le porte a possibili antichi e nuovi fondamentalismi.

Ovviamente, non si vuole in nessun modo misconoscere la centralità dell'amore nella vita cristiana di san Francesco, come peraltro è proprio della rivelazione cristiana. Al contrario, si vuol dire che finché siamo nella storia anche l'esperienza che noi facciamo dell'amore passa attraverso la fede. L'accesso all'amore è per noi oggi la fede. In realtà separare fede dall'amore aprirebbe ad una visione inautentica dell'amore stesso. È mediante la fede che conosciamo il primato dell'amore.

3. Vorrei per questo evidenziare essenzialmente le caratteristiche emergenti dagli scritti del Santo in relazione al credere, mettendole in dialogo con l'attuale situazione della fede, con le sue problematiche spesso brucianti. Con ciò si intende rispettare *in primis* le categorie fondamentali dell'esperienza del santo di Assisi e dall'altra parte cogliere la fusione di orizzonti (*Horizontverschmelzung*), per usare la nota espressione di Gadamer tra il nostro tempo e il suo⁵. In tal senso, più che attualizzare il suo percorso carismatico, si tratta di accorgersi della sua obiettiva attualità, innanzitutto per coloro che appartengono alla storia che da quel carisma originario è nata, che pertanto riconoscono l'autorità intrinseca di Francesco e la *Traditio* del suo dono fino a noi. Francesco interroga la nostra vita; la sua fede semplice e acuta interroga e forse anche inquieta la nostra; dall'altra parte, la nostra vita, le difficoltà della nostra fede, a loro volta, interrogano Francesco. In questa circolarità si rinnova la storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*) che tanta testimonianza ha prodotto nella storia della Chiesa.

In questo senso penso che la nostra ricca tradizione francescana ci abiliti a confrontarci schiettamente con le domande dell'uomo contemporaneo, in particolare con il desiderio di libertà che abita nel suo cuore, sapendo riproporre la bellezza della strada di Francesco come itinerario pedagogico verso la verità amorevole di Dio, che non smette anche oggi di

⁵ Cf. H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Milano 1987.

offerirsi all'uomo bisognoso di senso, di amore e di verità. Che cosa è infatti il bisogno ultimo dell'uomo se non quello di essere amato e di amare nella verità e per sempre, in modo incondizionato?

1. SAN FRANCESCO E LA FEDE NEL SUO TEMPO

1.1 *Fede cristocentrica e trinitaria*

Proviamo a guardare, innanzitutto, dove e in che modo emerge la fede in Francesco d'Assisi. Che ruolo gioca in lui la fede? Essa appare semplicemente decisiva. La fede, per Francesco, è una dimensione che tende a determinare tutto nella sua esistenza, cuore, mente e affetti. Per prima cosa si deve osservare che la fede nel Santo di Assisi emerge in relazione a Dio; è fede in Dio Trinità, rivelato in Gesù, inviato dal Padre per la salvezza del mondo e che solo per l'azione dello Spirito Santo può essere riconosciuto e accolto. La fede ha in Francesco chiaramente una *struttura trinitaria e cristocentrica*. Nella *Ammonizione I* - un testo importantissimo per la struttura della fede in Francesco su cui occorrerà tornare - si può constatare l'orizzonte trinitario del credere di Francesco: pensiamo in particolare alla descrizione della vita trinitaria nei versetti 5-7, e successivamente alla fede come "vedere e credere" in Gesù e nell'eucaristia, il figlio di Dio inviato dal Padre nella forma dell'umiltà⁶. Inoltre, dalle citazioni evangeliche contenute nella *Regola non bollata* al capitolo XXII si può evincere un interessante approfondimento della struttura trinitaria della fede, in particolare in riferimento al credere in Gesù Cristo "mandato dal Padre"⁷.

Una conferma dalla letteratura agiografica l'abbiamo in Bonaventura da Bagnoregio che nella *Leggenda Maggiore* (IX,7) parla, in relazione al desiderio di Francesco di andare tra gli infedeli, di un suo zelo nel diffondere la fede nella Santissima Trinità⁸. Pertanto si deve dire che il credere di Francesco si relaziona ai misteri fondamentali del cristianesimo.

1.2 *Fede nelle chiese e nei sacerdoti*

Inoltre, desta impressione il fatto che Francesco utilizzi il termine "fede" non solo in relazione a Cristo e a Dio, ma anche *alle chiese* e ai *sacerdoti*. Pensiamo alle note espressioni di Francesco nel *Testamento*:

E il Signore mi dette *tale fede nelle chiese*, che io così semplicemente prega-

⁶ Cf. FF 142-143.

⁷ Cf. *Rnb* XXII, 41-55; FF 62.

⁸ FF 1172.

vo e dicevo: Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, anche in tutte le tue chiese che sono nel mondo intero e ti benediciamo, poiché con la tua santa croce hai redento il mondo. Poi il Signore *mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti* che vivono secondo la forma della santa Chiesa Romana, a motivo del loro ordine, che se mi facessero persecuzione, voglio ricorrere proprio a loro⁹.

A questo proposito è necessario fare una considerazione. È molto importante per la dinamica della percezione francescana della fede cogliere come non si possa arrivare a Dio se non per mezzo della fede in Gesù Cristo, ma anche come non si arrivi a Cristo se non attraverso la “fede” nelle chiese e nei sacerdoti.

Cosa indica questo? A me pare che la fede “nei sacerdoti” e la fede “nelle chiese” non si aggiungano alla “fede in Dio” o in “Cristo, figlio di Dio, mandato dal Padre, nostro redentore e salvatore”, non indichino qualche cosa in più cui credere, ma manifestino, piuttosto, *come* accada la vita della fede nella sua concretezza esistenziale.

A ben guardare, infatti, il riferimento qui non è solo alla “Chiesa Romana” ma alle “chiese”. Lo stesso uso del plurale fa capire l'intenzione di indicare anche dei luoghi fisici, in cui entrare e pregare, partecipare alla liturgia eucaristica e ascoltare la Parola di Dio proclamata. La fede di Francesco è sempre una *fede situata*.

Non si tratta di “fede” verso una Chiesa e verso sacerdoti ideali. Egli sta indicando dei luoghi concreti e dei ministri sacri, di cui conosceva bene doni e limiti, come si può facilmente evincere dai suoi scritti. Per Francesco la preziosità della Chiesa sta precisamente nel fatto di “contenere” Cristo, di essere il luogo teologale dell'incontro con la sua dolce presenza.

Colpisce, poi, particolarmente questa scoperta di trovare Cristo in riferimento alla chiesa, se pensiamo ad esempio non alla cattedrale di san Rufino ad Assisi, ma ad una chiesa “difettosa” e “ferita”, tanto cara a Francesco, come quella di S. Damiano: una chiesa che sta crollando. Qui, come ci narrano le fonti agiografiche, avviene il singolare dialogo tra Francesco e il Crocifisso¹⁰. Ciò fa capire bene che l'importanza essenziale della Chiesa nella vita della fede deriva dal fatto, non di essere perfetta in tutte le sue componenti, ma che in essa è presente e si può incontrare Gesù Cristo; nel-

⁹ 2Test 4-7: FF 111-112. Cf. anche le espressioni delle *Admonitiones*: «Beato il servo di Dio che ha *fede* nei sacerdoti che vivono rettamente secondo le norme della santa romana Chiesa. E guai a coloro che li disprezzano; quand'anche, infatti, siano peccatori, nessuno li deve giudicare, poiché solo il Signore si è riservato di giudicarli» (*Am XXVI,1-2*: FF 176).

¹⁰ Cf. 2Cel 10-11 FF 593-595; cf. anche 3Comp 13: FF 1410-1411. Sull'importanza di questo incontro per il santo di Assisi vedi: O. VAN ASSELDONK, *Il Crocifisso di San Damiano visto e vissuto da San Francesco*, in *Laurentianum* 3 (1981) 453-476.

le chiese Dio parla e si rivolge a Francesco. Egli ci insegna che si può incontrare Cristo anche in una chiesa "diroccata". La Chiesa è il luogo del *Logos-sarx*, dove la Parola-Carne si fa sensibile.

1.3 Vedere e credere

Cerchiamo ora di approfondire ulteriormente il nesso tra fede in Cristo, nella Chiesa (e "chiese") e i sacerdoti. La fede, intesa in questo contesto di rapporti, pone a tema l'importanza del sacramento – in particolare l'Eucaristia – e della "Parola di Dio in parole umane" nella esperienza di Francesco.

Innanzitutto, se la Chiesa è il luogo in cui si incontra Cristo, Parola di Dio fatta carne, questo accade paradigmaticamente in relazione all'eucaristia, che il sacerdote, che vive "secondo la forma della Chiesa Romana", celebra. Qui occorre ancora ascoltare Francesco nel suo *Testamento* quando spiega la sua fede nei sacerdoti. Egli afferma:

E non voglio considerare in loro il peccato, poiché in essi io riconosco il Figlio di Dio e sono miei signori. E faccio questo perché dello stesso altissimo Figlio di Dio nient'altro vedo corporalmente in questo mondo, se non il santissimo corpo e il santissimo sangue suo che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri¹¹.

Questo riferimento fa capire con quale intensità il mistero eucaristico costituisca per Francesco il cuore della vita di fede. Da come Francesco si rapporta all'Eucaristia si capisce la "logica" della sua fede¹². Non a caso, del resto, come ricorda Raul Manselli, il tema più ricorrente negli scritti latini di Francesco è propriamente il mistero eucaristico¹³. La fede nei sacerdoti, di cui non considera il peccato o l'ignoranza ed ai quali ricorre anche se venisse da essi perseguitato, ha il suo fondamento nella fede eucaristica sacramentale.

Qui occorre ritornare al testo della *Ammonizione I*, in cui Francesco traccia una analogia tra gli occhi dei discepoli che vedono il corpo di Gesù nella carne e vi riconoscono *nella fede* il Figlio di Dio e lo sguardo che occorre portare all'Eucaristia: si vede il pane ma *nella fede* riconosciamo che si tratta del corpo di Cristo.

Consideriamo brevemente due passaggi. Innanzitutto, Francesco riporta l'affermazione di Gesù nel vangelo di Giovanni circa il fatto che chi vede

¹¹ 2Test 9s: FF 113.

¹² Cf. L. LEHMANN – P. MARTINELLI – P. MESSA, *Eucaristia, vita spirituale e francescanesimo*, Bologna 2006.

¹³ Cf. R. MANSELLI, *San Francesco*, Roma 1980, 292.

lui vede il Padre e considera l'invisibilità del Figlio in quanto divino come il Padre e lo Spirito. Di conseguenza egli riconosce che Dio non può che essere visto e creduto nello Spirito, cosicché «tutti coloro che videro il Signore Gesù secondo l'umanità, ma non videro né credettero, secondo lo spirito e la divinità, che egli è il vero Figlio di Dio, sono condannati»¹⁴. Vedono secondo la carne e per questo né vedono e né credono.

Successivamente il Santo di Assisi paragona l'esperienza di fede degli apostoli alla nostra fede nell'eucaristia:

E come ai santi apostoli si mostrò nella vera carne, così anche ora si mostra a noi nel pane consacrato; e come essi con gli occhi del loro corpo vedevano soltanto la carne di lui, ma, contemplandolo *con gli occhi dello spirito*, credevano che egli era lo stesso Dio, così anche noi, vedendo pane e vino con gli occhi del corpo, *dobbiamo vedere e credere fermamente* che questo è il suo santissimo corpo e sangue vivo e vero¹⁵.

Qui la fede viene compresa non tanto in alternativa al vedere. Cesare Vaiani ha detto cose molto belle nel suo studio sulla prima ammonizione¹⁶. C'è, infatti, un vedere che non crede ed un vedere credente. La vera fede implica un certo modo di "vedere", tanto da poter parlare di "occhi spirituali"¹⁷. Il vedere secondo la carne non tanto si ferma, per così dire, all'apparenza ma equivoca su di essa; come se la realtà consistesse solo in ciò che si dà immediatamente ai sensi. Il vedere con gli occhi dello spirito porta a "vedere e credere", ossia a guardare la realtà cogliendo in essa la presenza del mistero divino. Si può dire in definitiva che si vede veramente solo se si crede.

Davanti al segno eucaristico il vedere della fede implica il credere che quello sia realmente il corpo e il sangue di Cristo, come i discepoli attraverso gli occhi spirituali credevano che quell'uomo era il figlio di Dio.

¹⁴ Am I,8: FF 142.

¹⁵ Am I,19-22; FF 144-145.

¹⁶ Cf. C. VAIANI, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Milano 2000. È suggestiva l'ipotesi fondamentale che guida questo studio in cui la relazione di Francesco e l'Eucaristia diviene paradigmatica della sua esperienza di fede.

¹⁷ Gli occhi spirituali alludono evidentemente allo Spirito e fanno pensare ad un'altra classica espressione: "occhi della fede". È interessante che la prima *editio maior* delle Fonti Francescane (1978) abbia tradotto le parole *oculis spiritualibus* con *occhi della fede*. Questa espressione, come è noto, è già presente in Sant'Agostino, per indicare il modo con cui la fede sa comprendere gli avvenimenti secondo una profondità che gli *occhi della carne* non sanno intendere (*Sermo de Disciplina Christiana*, 12 [13]) e viene particolarmente alla ribalta nell'epoca moderna con P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede*, Milano 1977, in cui si sottolinea come la grazia dello Spirito Santo abilita gli occhi a intendere ciò che vedono.

Kajetan Esser nel suo commento alle *Ammonizioni* ricordava il carattere antispiritualista – anticataro nella fattispecie – di questa importanza del vedere fisicamente le specie eucaristiche, in cui ciò che è finito diviene veicolo dell'Infinito¹⁸.

Pertanto si deve dire che per Francesco la vita della fede è profondamente in rapporto con il sacramento. In lui vi è una vera e propria dimensione sacramentale dell'atto di fede, che, peraltro, non determina solo il suo rapporto con l'Eucaristia, ma con tutta la realtà. A ciò mi sembra alluda anche Cesare Vaiani quando considera il *vedere e credere* la sintesi di tutta l'esperienza cristiana di Francesco. Potremmo dire, infatti, che per Francesco la fede, come modo di vedere con gli occhi dello spirito, c'entra con tutto, con ogni rapporto umano e con ogni frammento di realtà: è un certo modo di vedere tutta la realtà, a cui l'Eucaristia stessa educa continuamente.

A questo proposito è pure significativa la citazione di Mt 28,20 a conclusione del testo in riferimento alla Eucaristia: «io sono con voi tutti i giorni fino alla fine del mondo». Il santo di Assisi vede la fedeltà del Signore alla sua promessa, di essere sempre con noi fino alla fine del mondo, proprio nel mistero eucaristico. È Francesco ad interpretare in chiave eucaristica la chiusura del vangelo di Matteo; questa interpretazione non era per nulla usuale al tempo di Francesco, come ci insegnano gli studiosi di teologia medievale. Ciò comporta, di conseguenza, la percezione della fede come atto riguardante un fatto passato che riaccade qui ed ora.

1.4 *Fede, Parola ed Eucaristia*

In questa visione di fede si deve considerare anche il rapporto intrinseco per il nostro santo tra Eucaristia e Parola di Dio. Infatti, come è stato illustrato da alcuni studiosi, in Francesco c'è nei confronti della Parola di Dio una sorta di *ermeneutica della Presenza*¹⁹. Il suo ascolto e la sua lettura delle Scritture era nella fede, una lettura credente, perché in quelle parole riconosceva la Parola che si rivolge a lui personalmente, qui ed ora. Pertanto si dovrebbe dire che in Francesco c'è una percezione sacramentale della Parola di Dio, non tanto nel senso di un *ex opere operato*, ma in quanto colta come il Dio che parla qui e ora nel segno fragile delle parole della scrittura. In tal senso Francesco anche nei confronti della Sacra Scrittura ha un profondo senso della contemporaneità di Cristo.

Da qui l'evidente nesso tra Parola ed Eucaristia come due volti del me-

¹⁸ Cf. K. ESSER, *Le ammonizioni di san Francesco*, Roma 1974.

¹⁹ Cf. D. DOZZI, *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Roma 1989; cf. anche P. MARTINELLI (ed.), *Parola di Dio, vita spirituale e francescanesimo*, Bologna 2008.

desimo mistero: la persona di Cristo come il Verbo di Dio che si è fatto carne nel grembo della vergine Maria e che permane nel sacramento eucaristico.

Questo dato della spiritualità francescana si connette con una concezione ben presente nei Padri della Chiesa in relazione al concetto di «corpo di Cristo» che includeva non solo l'Eucaristia ma anche il corpo delle Scritture e della Chiesa. Infatti, la sensibilità di Francesco intorno alla relazione tra Parola ed Eucaristia trova significativi paralleli ad esempio in un antico testo di Origene. Il grande alessandrino, in una delle sue omelie, diffuse in Occidente da san Girolamo, intreccia suggestivamente Parola di Dio ed Eucaristia:

Noi leggiamo le sante Scritture. Io penso che il Vangelo è il Corpo di Cristo; io penso che le sante Scritture sono il suo insegnamento. E quando egli dice: *Chi non mangerà la mia carne e berrà il mio sangue* (Gv 6,53), benché queste parole si possano intendere anche del Mistero [eucaristico], tuttavia il corpo di Cristo e il suo sangue è veramente la parola della Scrittura, è l'insegnamento di Dio. Quando ci rechiamo al Mistero [eucaristico], se ne cade una briciola, ci sentiamo perduti. E quando stiamo ascoltando la Parola di Dio, e ci viene versata nelle orecchie la Parola di Dio e la carne di Cristo e il suo sangue, e noi pensiamo ad altro, in quale grande pericolo non incappiamo?²⁰

Pur con un linguaggio ed in un contesto differente, colpisce osservare nella lettera di San Francesco *A tutto l'ordine* le affermazioni riguardo alla «riverenza verso il corpo del Signore» (FF 217) e quelle circa la «venerazione per la Sacra Scrittura» (FF 224-225), poiché nelle parole della Scrittura si deve onorare «il Signore che le ha pronunciate» (FF 225).

Ha affermato a questo proposito José Rodriguez Carballo nella sua lettera *Mendicanti di senso, guidati dalla Parola*:

Nella Parola come nell'eucaristia, Dio si rivela e agisce [...]. Questa fede nella presenza reale di Cristo nella sua Parola è quella che spiega la profonda venerazione di Francesco per la Parola[...]. In questo atteggiamento di profonda venerazione del testo sacro non dobbiamo vedere un segno di fondamentalismo o di integralismo, ma l'espressione esteriore di un atteggiamento profondamente credente di fronte alla Parola di Dio (p. 23s).

In definitiva, il fatto che Francesco ponga così inseparabilmente insieme il vedere e il credere dona alla fede un carattere "visivo". Qui la *fides*

²⁰ *Settantaquattro Omelie sul Libro dei Salmi*, a cura di G. COPPA, Milano 1993, 543-544.

ex auditu paolina si intreccia con il “vedere la sua Gloria” di carattere giovanneo, a riconferma di quanto hanno affermato studiosi come Viviani e van Asseldonk²¹. Ciò comporta il fatto che Francesco utilizzi nell’ambito della fede un certo canone estetico, che può dialogare significativamente, seppur criticamente, con l’istanza dell’uomo contemporaneo segnato dalla cultura dell’apparenza e della immagine.

1.5 Fede “cattolica”

Ma c’è un altro aspetto della fede in Francesco che vorrei ricordare: è l’importanza della “fede cattolica”. Ricordiamo le note espressioni della *Regula non Bullata*:

Tutti i frati siano cattolici, vivano e parlino cattolicamente. Se qualcuno poi a parole o a fatti si allontanerà dalla *fede* e dalla vita cattolica e non se ne sarà emendato, sia espulso totalmente dalla nostra fraternità²².

Egli vuole che i suoi frati vivano secondo la fede professata dalla Chiesa e pertanto non alterino in alcun modo il contenuto della fede cattolica. Questo appare negli scritti del Santo come uno dei veri motivi di idoneità vocazionale. I postulanti dovevano essere provati nella cattolicità della fede, come ci ricorda la *Regula Bullata*:

Se alcuni vorranno intraprendere questa vita e verranno dai nostri frati, questi li mandino dai loro ministri provinciali [...]. I ministri poi diligentemente li esaminino intorno alla fede cattolica e ai sacramenti della Chiesa²³.

Oggi nella formazione iniziale si è preoccupati, non senza motivo, di molte cose in relazione alle problematiche psicologiche: pensiamo all’importanza data all’ingresso delle scienze umane nell’ambito formativo. Tuttavia credo non si debba dimenticare quanto per Francesco sia essenziale che i suoi frati abbiano la “fede cattolica”.

Desto impressione, del resto, pensare a come Francesco sia prontissimo a perdonare tutte le debolezze dei frati - si pensi ad esempio alla mirabile *Lettera ad un ministro* (FF 234-239) - ma non transiga per quanto riguarda la cattolicità della fede.

²¹ Cf. O. van ASSELDONK, *San Giovanni Evangelista negli scritti di san Francesco*, in *Laurentianum* 18 (1977) 225-255; V. VIVIANI, *L’ermeneutica di Francesco di Assisi. Indagine alla luce di Gv 13-17 nei suoi scritti*, Roma 1983.

²² *Rnb* XIX, 1s; FF 51.

²³ *Rb* II, 1s; FF 77.

Certo, si potrebbe cercare di spiegare questo atteggiamento contestualizzando tali affermazioni nel periodo storico di Francesco. Sappiamo come egli si distingua da altri movimenti pauperistici del suo tempo proprio in forza di questo suo radicale essere "uomo cattolico e tutto apostolico". Un'indole eterodossa avrebbe fatto dell'Ordine dei Minori una setta pauperistica come tante ve ne erano all'epoca. Si capisce, perciò, quanto Francesco non voglia che vi sia il minimo dubbio sulla cattolicità della fede dei frati. Lo stesso riferimento ai sacramenti, l'Eucaristia in particolare, si trova evidentemente in collegamento con quanto si andava discutendo in quei tempi circa la "presenza reale" di Gesù Cristo nel sacramento dell'altare, celebrato da sacerdoti validamente ordinati in riferimento alle affermazioni del Concilio Laterano IV (DH 802)²⁴. Ma ci si sbaglierebbe se si pensasse che tale atteggiamento fosse "politica ecclesiastica" o cedimento a pressioni della curia romana.

Taddée Matura suggerisce di fare attenzione alla massiccia presenza di questa tematica proprio nel *Testamento* dell'Assisi; qui emerge chiaramente la Chiesa come il criterio per la vera fede²⁵. Il fatto che Francesco ribadisca tale preoccupazione anche in un testo così personale come il *Testamento*, fa capire come non si tratti qui di esigenze di curia, ma di senso ecclesiale dell'esperienza minoritica.

Per questo non si può concordare con chi afferma, come è stato fatto da uno storico di grido dalle colonne del più diffuso quotidiano italiano, che Francesco considera la Chiesa «misera e necessaria», la cui forma romana sarebbe una minaccia per la forma evangelica.²⁶ Credo che uno sguardo sincero ai suoi scritti non permetta in alcun modo una tale interpretazione.

In questo senso occorre anche ribadire che la fede di Francesco era certamente *anche* una questione di *dottrina di fede*, ossia era legata ad un ben preciso contenuto; tuttavia non era semplicemente una questione di formule esteriori. Detto in altri termini, si può dire che per Francesco l'atto e la dinamica della fede sono inseparabili dal suo contenuto e viceversa. Al contrario di ciò che farà l'apologetica moderna, Francesco non isolerà la *fides qua creditur* dalla *fides quae creditur*. Egli sa che l'esperienza della fede è sempre esperienza di quella verità che ci è stata rivelata. Per questo l'au-

²⁴ Cf. il saggio preciso e dettagliato di L. LEHMANN, *L'eucaristia al tempo e negli scritti di Francesco d'Assisi*, in L. LEHMANN - P. MARTINELLI - P. MESSA, *Eucaristia, vita spirituale e francescanesimo*, 11-43.

²⁵ Cf. T. MATURA, *Francesco parla di Dio*, Assisi 1992, 86s.

²⁶ Cf. A. MELLONI, «Francesco, servitore del Papa riportò il vangelo agli umili», in *Corriere della Sera*, 24 dicembre 2005, 45. L'autore afferma che Francesco vedrebbe nella «forma della Chiesa Romana» la minaccia per «la forma del santo Vangelo». A supporto, tuttavia, non vi è alcuna affermazione dagli scritti di Francesco.

tenticità della dinamica del credere ha come punto di verifica i suoi contenuti affermati.

Del resto il carattere ecclesiale della esperienza cristiana di Francesco d'Assisi è testimoniato propriamente dall'anniversario dell'VIII centenario della approvazione della protoregola. C'è una profonda relazione tra la conversione di Francesco – che è essenzialmente una riscoperta esistenziale e radicale della fede cristiana (“vivere il Vangelo”) – e la regola approvata da Innocenzo III. In realtà costituiscono un unico evento. Anche le successive riscritture della regola fino alla sua forma definitiva, anche nella dolorosità del loro parto, sono segno dell'immanenza storica dell'esperienza del santo che, consapevole della struttura sacramentale dell'esperienza cristiana, non ha evitato il rischio della istituzione perché non ha evitato il rischio della storia.

1.6 La fede e l'orazione

Infine, mi sembra necessario ricordare come per Francesco la fede sia essenzialmente un *dono* che va accolto con gratitudine e coltivato, innanzitutto mediante la *preghiera*. È un dono non acquisito una volta per sempre. Per questo nella *Regula non Bullata* troviamo un'interessante esortazione a questo proposito: «umilmente preghiamo e supplichiamo perché perseveriamo nella vera fede»²⁷. Anche qui troviamo un invito a non trascurare la vita di fede, chiedendo a Dio di mantenerci sulla giusta traiettoria del credere. Si tratta, infatti, di perseverare non in un credere generico ma nella *vera* fede, affinché il nostro credere sia realmente atto teologico e non si riduca mai a mera “credenza”.

2. NUOVI CODICI CULTURALI E LA VITA DELLA FEDE NEL NOSTRO TEMPO

Se ora pensiamo alla nostra vita di fede all'inizio del terzo millennio cristiano sentiamo subito una differenza rilevante rispetto alla immediatezza che emerge dagli scritti di Francesco. Cerchiamo di vedere soprattutto le differenze più evidenti occorse nel passaggio tra la fede vissuta ai tempi dell'Assisi e la nostra, nella cosiddetta “postmodernità” o, più appropriatamente, “tarda modernità”.

2.1 Dalla universalità della fede alla sua riduzione “privata”

Quale è la differenza più vistosa in relazione alla vita di fede tra noi e Francesco, tra noi e i credenti suoi coevi? Dagli scritti di Francesco noi no-

²⁷ *Rnb* XXIII, 7: FF 68.

tiamo che per il nostro santo la fede è un fatto tanto *personale* quanto *comunitario*, tanto intimo quanto universale. Se la fede è in lui come la forma della sua personalità, tuttavia essa non è in alcun modo fatto chiuso nella sua coscienza.

Si pensi emblematicamente alla lettera di Francesco ai *Reggitori di popoli* e al suo invito affinché i capi si convertano, facciano penitenza, partecipino all'Eucaristia²⁸; si pensi ancora al richiamo che Francesco fa loro affinché vivano bene il proprio ruolo di governo sapendo che tutti dobbiamo rendere conto a Dio del nostro operato²⁹. L'Assisiata ha la libertà e la "parresia" di ricordare a tali "potenti" la loro responsabilità nel diffondere la lode di Dio nel popolo:

Dovete dare al Signore tanto onore fra il popolo a voi affidato, che ogni sera un banditore proclami o altro segno annunci che siano rese lodi e grazie all'Onnipotente Signore Iddio da tutto il popolo³⁰.

Si noti bene che tale compito da parte dei governanti non ha per Francesco alcun aspetto facoltativo, non si tratta di un invito ma di un imperativo: «se non farete questo, sappiate che voi dovete rendere ragione al Signore Dio vostro Gesù Cristo nel giorno del giudizio»³¹.

Vorrei, per inciso, far notare il paradosso di un uomo che si sente "minor" e "nescens litteras", "il più piccolo" e "ultimo" e che ha la libertà - la libertà dei figli di Dio - di rivolgersi ai grandi della terra con tale autorità e ardore.

Certo, noi sentiremmo oggi un imbarazzo nel rivolgerci pubblicamente ai capi delle nazioni, invitandoli a partecipare alla Santa Messa, a convertirsi, ricordando loro di fare in modo che il proprio popolo dia lode a Dio pubblicamente. Sentiamo che dal punto di vista culturale, soprattutto nell'occidente europeo, faremmo qualche cosa di estraneo agli attuali codici di comunicazione. Non sarebbe *politically correct*.

2.2 L'origine della trasformazione: la fede in conflitto

Perché questa differenza? Per Francesco, come per la mentalità medioevale in genere, la fede in Dio Trinità era la cosa più universale che si

²⁸ Cf. *Lrp* 6: FF 212.

²⁹ Cf. *Lrp* 2s: FF 211.

³⁰ *Lrp* 7: FF 213. È probabile, come è noto, che in questo testo, come in altri, si senta l'eco dell'esperienza di Francesco in terra mussulmana, in cui aveva notato come grazie al grido del *muezin* dal minareto la popolazione venisse invitata a rendere lode a Dio.

³¹ Cf. *Lrp* 8: FF 213.

potesse concepire. Le varie differenze *tra* i popoli e *nel* popolo trovavano nella professione della fede il fattore unitivo. Sappiamo che dai primi padri della Chiesa (da Giustino e Agostino) fino a questo momento anche lo schema apologetico della fede era basato sull'idea della verità cristiana come pienezza e compimento dei frammenti sparsi in tutte le culture. La fede era concepita come *uni-verso*: ossia come ciò che conduce e riconduce tutto in unità. Appellarsi alla fede era appellarsi alla realtà ultima ed universale. Successivamente, con la nascita dell'epoca moderna, la fede viene ad identificare gradatamente ma inesorabilmente, dal punto di vista culturale, una scelta privata del singolo e non più un atto di natura pubblica.

Le ragioni di questo profondo cambiamento sono molto complesse, ma hanno essenzialmente la loro radice in una trasformazione di carattere storico-culturale. In questa circostanza vorrei soprattutto ricordare la storica fine dell'unità della coscienza europea occidentale intorno alla fede cattolica. Ci riferiamo in particolare alla figura di Martin Lutero, alla sua rottura risoluta nei confronti della Chiesa romana e alla risposta cattolica sinteticamente rappresentata dal Concilio di Trento. Senza entrare in merito ai contenuti di tale scontro, a noi basti qui rilevare il fatto dal punto di vista sociale e culturale che la fede come tale non ha più riferimento all'unità visibile della Chiesa. Pertanto l'esperienza cristiana, di fatto, non appare più foriera di unità ma di divisione. Ora, in nome della fede non ci si unisce più ma ci si divide, fino alla tragica esperienza delle guerre di religione che insanguinano l'Europa.

Da qui nasce, da parte dei nuovi poteri culturali e politici, a tappe successive note soprattutto ai cultori del diritto, l'esigenza di stabilire nuovi piani di universalità emancipati da qualsiasi esperienza di fede, secondo il dettato dei giusnaturalisti: *etsi Deus non daretur*. Nascono così gradatamente i concetti "laici", nel senso di "separati dalla fede" e da ogni esperienza religiosa confessionale, di *diritto naturale*, di *ragione autonoma*, di *natura umana* e di *stato* nel senso moderno. Da qui si capisce anche la grande separazione che domina tutta l'epoca moderna tra ragione e fede, ma ultimamente tra la fede e la vita nella sua quotidianità comune a tutti gli uomini.

Sul fatto che la fine dell'unità della fede ecclesiale segni la svolta della modernità mi sembra che ormai ci sia concordanza di opinioni tra gli studiosi, a cominciare dalle ormai classiche analisi di Paul Hazard³², a quelle interne al mondo protestante, come ad esempio quelle di Wolfhart Pannenberg³³.

³² Cf. P. HAZARD, *La crisi della coscienza europea*, Milano 1968.

³³ Cf. W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1990.

Laddove la fede diventa internamente conflittuale, sorge la sua destituzione sociale ed il tentativo di reinterpretarla in termini universali a prescindere dalla sua fattispecie storica.

Non a caso l'ermeneutica delle religioni storiche messa in atto dall'illuminismo tende ultimamente a considerare la fede "classicamente intesa" solo come momento transitorio (vettore simbolico) verso una fede "pura e razionale". Il tentativo più colto in questa direzione è quello di Kant nel suo *La religione nei limiti della sola ragione*³⁴, in cui si celebra la grandezza del cristianesimo proprio in forza della sua rilegibilità (e riducibilità) in termini razionali (non riconoscendo il suo valore di rivelazione soprannaturale). Tale riduzione non risulterebbe possibile nelle altre esperienze religiose, che pertanto vengono considerate superstizioni.

2.3 Una difesa della fede che conferma il canone moderno

A ciò si aggiunge una osservazione molto importante: la teologia in ambito cattolico che si sviluppa in relazione alla svolta della modernità sembra assumere un carattere fortemente di contrasto; si pensi alla teologia controversistica in relazione al Concilio di Trento e allo sviluppo della teologia manualistica dopo il Concilio Vaticano I e la *Aeterni Patris*. Se, dapprima, nella teologia barocca per far fronte ad un crescente concetto di natura e di libertà in termini di autonomia si andava formando un modello tendenzialmente estrinsecista in relazione alla grazia, fino alla creazione del modello della natura pura e della antropologia del duplice fine (naturale e soprannaturale)³⁵, successivamente, la teologia cattolica, per poter far fronte alla obiezione del razionalismo e del fideismo, richiamando la ragione contemporaneamente ai suoi limiti ma anche alla sua dignità, si espone inevitabilmente al rischio di assumere una certa giustapposizione tra la fede e la ragione³⁶.

2.4 La fede nel conflitto tra verità e libertà

Tutti questi fattori giocano ancora oggi un ruolo importantissimo nel modo con cui viviamo la nostra vita di fede, anche se nel nostro tempo occorre riscontrare dei significativi mutamenti. Primo tra tutti il crollo delle grandi ideologie di autoreddenzione, sostenute da quello che Henri de Lubac chiamava il *dramma dell'umanesimo ateo*³⁷. In rapporto a questa crisi ra-

³⁴ Cf. I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano 1996.

³⁵ Cf. H. DE LUBAC, *Il mistero del soprannaturale*, Milano 1978; G. COLOMBO, *Del Soprannaturale*, Milano 1996.

³⁶ Cf. G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995, 305-335.

³⁷ Cf. H. DE LUBAC, *Il dramma dell'umanesimo ateo. L'uomo davanti a Dio*, Milano 1992.

dicale occorre riconoscere anche il fatto che la stessa ragione, concepita dagli illuministi come strumento della libera autonomia dei soggetti, nel nostro tempo va in profonda crisi. Oggi si parla di *crisi* di una ragione che, ormai destituita della istanza della verità, è ridotta a semplice *ragione strumentale*.

La ragione in tal modo liquida se stessa in quanto strumento di comprensione etica, morale e religiosa per essere al mero servizio della manipolazione tecnico-scientifica – che nel frattempo si sviluppa in modo inversamente proporzionale alla crisi delle ideologie – della materia in vista della soddisfazione dei desideri: è il noto giudizio dell'esponente della scuola di Francoforte M. Horkheimer³⁸.

Qui sorge un nuovo codice culturale che l'evento della globalizzazione sta diffondendo rapidamente in culture originariamente assai diverse fra loro, la cui ricaduta sulla vita della fede si rivela molto consistente: nell'epoca del cosiddetto nichilismo, la ragione si sente incapace di riconoscere la verità ed in fondo non è nemmeno più interessata a conoscerla; ora al centro c'è il soggetto, la sua libertà individuale e i suoi desideri immediati. Si inaugura così il tempo del "pensiero debole", per il quale la questione della verità e del fondamento sembra una domanda ultimamente priva di senso.

La verità e la libertà sembrano essere così fundamentalmente antitetiche. Detto in termini sintetici: se esiste una verità assoluta, allora lo spazio della libertà e dei suoi desideri di autorealizzazione sembra ridursi drasticamente; la verità è percepita cadere sulla libertà come masso pesante che la soffoca e blocca. La verità non sembra più desiderabile alla libertà del nostro contemporaneo.

Un tale contrasto emerge in chiave direttamente religiosa ad esempio nell'ambito del pensiero esistenzialista estremo. Si ricorderà che Jean Paul Sartre pone semplicemente in alternativa l'esistenza di Dio e quella dell'uomo proprio in forza della libertà come istanza assoluta. Non possono esistere due assoluti: Dio e la libertà dell'uomo³⁹.

Nello sviluppo di questa prospettiva troviamo i tentativi di disarticolare definitivamente il tema della verità e del fondamento dalla attuazione della libertà proprio in relazione alla fede. È il caso di un pensatore post-nietzschiano come Vattimo che si muove appunto nella prospettiva nichilista e dichiaratamente relativista⁴⁰ del pensiero debole e dove si tenta di fare un recupero del cristianesimo come religione dell'amore, che dovrebbe definitivamente abbandonare il tema normativo della verità.

³⁸ Cf. M. HORKHEIMER, *L'eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Torino 1969.

³⁹ Cf. J. P. SARTRE, *L'essere e il nulla. Saggio di ontologia fenomenologica*, Milano 1980.

⁴⁰ Cf. G. VATTIMO, *Crede di credere*, Milano 1996.

In effetti non mancano autori che vedono in questo “ritiro della ragione fondativa” una nuova *chance* per una ripresa della vita della fede. Ma forse ci si deve credere: se la ragione si spoglia della sua pretesa, davvero si apre un nuovo spazio per la fede? In realtà, a mio parere, il terreno lasciato a disposizione della ragione debole è spesso un terreno ormai bruciato - che ha bisogno di cure - più esposto al fideismo e alla superstizione, o alle religiosità del benessere, che a un'autentica vita di fede teologica, più pronto a seguire le religioni del “fai da te” che Gesù di Nazareth.

Pensando alla fede in Francesco di Assisi è evidente il suo nucleo esistenziale forte. L'intensità del suo credere e la sua tensione missionaria rivelano una fede certa. È del resto il contenuto della preghiera a lui attribuita davanti al crocifisso: «damme fede dritta». Per questo difficilmente la lettura francescana del credere troverebbe terreno fertile nella rinuncia alla conoscenza della verità e del fondamento. Più facilmente, il tentativo di leggere l'esperienza francescana a partire da una tale posizione porterebbe ad equivocare grossolanamente Francesco, facendo di lui, per esempio, una variante pittoresca di religiosità sincretiste. È del resto la denuncia che è stata fatta da Paul Zahner, nel suo libretto *Franz von Assisi begegnen*⁴¹, del tentativo in atto di costruire un “Francesco esoterico”, che tuttavia non ha alcun fondamento nelle fonti.

3. ATTUALITÀ DI UNA ESPERIENZA CRISTIANA

Davvero si deve rinunciare ad una fede come esperienza di verità per poter incontrare l'uomo di oggi? Davvero si deve mettere tra parentesi l'istanza veritativa per poter convivere tra culture e religioni diverse? È davvero insanabile il conflitto tra verità e libertà così che la fede sarebbe destinata ad essere una figura priva di carattere conoscitivo e normativo?

3.1 La risposta alla *empasse* moderna: la fede nell'umiltà di Dio

In realtà non mancano nel nostro tempo anche riflessioni che ci rendono avvertiti come la libertà del soggetto possieda in se stessa non soltanto l'aspirazione alla autonomia; essa, proprio per potersi esercitare come tale, deve esplicitare una istanza assoluta, di fatto manifesta una implicita relazione con l'incondizionato che fonda l'orientamento sociale ed etico⁴². Tale esigenza è stata sottolineata peraltro in alcuni mirabili colloqui dell'allora cardinale Ratzinger con alcune figure della cultura laica, come ad esempio

⁴¹ Cf. P. ZAHNER, *Franz von Assisi begegnen*, Augsburg 2004, 11s.

⁴² Cf. F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano 2003.

il filosofo Hebermas⁴³, in cui emerge il carattere contraddittorio della parabola postmoderna; la quale, partita per affermare il soggetto nella sua libertà e ragione autonoma, finisce di fatto per rendere oggetto della manipolazione il soggetto medesimo, che diviene così l'esperienza di se stesso ed inevitabilmente esposto a nuovi poteri, palesi od occulti, dai quali ci si voleva emancipare.

La condizione postmoderna ci pone così dinnanzi ad una sorta di uomo "crocifisso" tra istanza di libertà e liberazione ed esigenza di compimento e di approdo al definitivo. La possibilità della fede oggi sta a mio parere nel rispondere a questa problematica.

Mi sembra che la figura della fede si ponga qui come possibile fuoriuscita da una alternativa mortale: infatti il credere, nella prospettiva segnata dal Vaticano II, in particolare la *Dei Verbum*, appare come la forma storica del sapere la verità che postula radicalmente il movimento permanente della libertà. L'attuale situazione permette di scoprire la fede cristiana come l'esperienza di incontro possibile e desiderabile tra libertà dell'uomo e il dono della verità di Dio.

Da qui sorge per noi una domanda decisiva: quale visione dei misteri cristiani può, sulla scia di quanto affermato dal Concilio, aiutare a comprendere la desiderabilità del vero così che la vita della fede possa essere sentita contemporaneamente pertinente all'umano e foriera della novità di Dio senza riduzioni intellettualistiche o sentimentalistiche?

A noi sembra che nella prospettiva di una riscoperta della relazione tra la verità di Dio, che si dona, e la libertà dell'uomo, un ruolo particolare gioca una comprensione della rivelazione trinitaria che sappia assumere in tutta la sua profondità lo scandalo della kenosi di Dio, quella follia della croce che in realtà sta al cuore della esperienza di Francesco d'Assisi.

Da qui l'imporsi della sua attualità. L'umiltà di Dio, che si rivela nella forma storica di Gesù di Nazareth e della forma sacramentale, abilita la libertà dell'uomo alla forma della fede. Il Dio di san Francesco e quello dei grandi maestri francescani è certamente il Dio della Kenosi. È il Dio della Parola che si abbrevia per rendersi udibile, ospitabile e praticabile dall'uomo di ogni tempo; il "verbo abbreviato" di cui ci parla Francesco nella *Regola bollata* (cap. IX) e Bonaventura nel *Breviloquio*⁴⁴, riprendendo,

⁴³ Cf. J. HABERMAS - BENEDICTUS XVI. (J. RATZINGER), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg i.B. 2006; vedi anche M. PERA - J. RATZINGER, *Senza radici. Europa, relativismo, cristianesimo, islam*, Milano 2004.

⁴⁴ Cf. V. PROSPISIL, *Il verbum abbreviatum nel c. IX della Regola bullata e nel Breviloquium*, in *Antonianum* 79 (2004) 129-141.

peraltro, espressioni proprie della scrittura e della tradizione patristica⁴⁵.

I testi di san Francesco sono ricchi di espressioni riguardanti lo stupore per il mistero dell'umanità di Gesù che è l'umanità del figlio di Dio che si fa povero per noi, nella nascita nel presepio (Greccio), nello scandalo della Croce (l'ufficio della Passione), nel mistero della Chiesa ed in particolare nell'eucaristia.

Ma san Francesco, con una straordinaria sintonia con molto pensiero trinitario di oggi, ci ricorda che la kenosi non tocca Dio solo dall'esterno ma è rivelatrice della stessa natura di Dio: "Tu sei umiltà!". Così il santo di Assisi dice nelle *Lodi di Dio altissimo*. L'amore è per natura sua umiltà, ossia è originaria affermazione positiva dell'alterità; questo indica il cuore della vita divina in cui ogni persona in Dio è originariamente per l'altra. Anche san Bonaventura insiste molto sul valore rivelativo dell'umiltà di Dio. Colpisce ad esempio che nelle *Quaestiones Disputatae de Perfectione evangelica* egli affermi il fatto che l'umiltà sia il fondamento e il culmine della vita cristiana.

Per questi motivi crediamo che gli elementi costitutivi della spiritualità nata da Francesco d'Assisi possieda tutte le caratteristiche per riscoprire la fede come la forma storica con cui si entra in rapporto con la verità umile di Dio, amante della libertà al punto da offrirsi nella forma della kenosi, in cui egli si *vela* e *svela* contemporaneamente, permettendo così la mossa della umana libertà.

In sintesi, mi sembra che la modalità con cui san Francesco ha radicato la sua esperienza della fede nel Dio che si spoglia, nel Verbo che si abbrevia, per offrirsi alla umana libertà, mostri qui di dialogare dal punto di vista teologico con le intuizioni più grandi in relazione alla teologia kenotica. Che peraltro accomuna confessioni cristiane diverse. Si pensi qui, ad esempio, al pensiero kenotico di autori come Moltmann nel suo *Der gekreuzigte Gott*⁴⁶, nell'ambito della riforma protestante. Pensiamo anche alla visione kenotica della vita trinitaria e della storia della salvezza propria di un autore ortodosso come S. Bulgakov (un esempio per tutti il suo volume *L'Agnello di Dio*⁴⁷) e in ambito cattolico a von Balthasar con la sua *Theologie der drei Tage*⁴⁸.

Questa visione kenotica permette di affrontare il nodo cruciale tra libertà e verità: la libertà, infatti, non viene salvata da una relativizzazione della verità; al contrario, senza istanza incondizionata la libertà si sospende,

⁴⁵ «Dio ha reso breve la sua Parola, l'ha abbreviata» (Is 10,23; Rom 9,28); «*Ho Logos pachynetai (o brachynetai)*». Cf. ORIGENE D'ALESSANDRIA, *Peri Arcon*, I, 2, 8.

⁴⁶ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La Croce di Cristo fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia 1973.

⁴⁷ S. BULGAKOV, *L'agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990.

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990.

aprendosi a nuovi condizionamenti sociali e psicologici. La libertà ritrova se stessa solo nell'incontro con la verità nella forma umile, kenotica. In questa prospettiva la fede diviene la forma della libertà che accoglie la presenza di Dio che si dà nel segno umile.

Si può anche affermare che il paradigma della relazione tra dono della verità di Dio e libertà umana sta nel mistero dell'annunciazione, in cui la presenza di Dio irrompe attraverso la libertà di Maria. Questo mistero è anche quanto contempla san Francesco nella *Ammonizione I*, quando vede riaccadere in ogni celebrazione l'umiliarsi di Dio che discende dal trono del Padre nel seno della Vergine.

3.2 La testimonianza della fede e la convivenza tra i popoli

Da qui si deve ancora dire che la fede come forma della libertà che accoglie il Dio kenotico nel segno, con il quale egli si offre a noi, trova la sua maturità nel lasciarsi afferrare nel medesimo movimento della rivelazione e della autocomunicazione di Dio in Cristo. La fede che salva è allo stesso tempo la fede che testimonia. Da qui emergono le grandi conseguenze sociali della attualità dell'intuizione francescana.

La comunicazione propria della fede è infatti la testimonianza che porta in sé le stesse caratteristiche, i tratti inconfondibili della umiltà di Dio e del suo amore alla libertà degli uomini. Nella umile testimonianza dei credenti la stessa verità di Dio, senza perdere nulla della sua assolutezza, si comunica ancora oggi da libertà a libertà. La forma testimoniale della fede riesce così a mantenere l'istanza della verità e l'amore per la libertà⁴⁹, mostrando così anche socialmente un modello di relazioni in cui i credenti si espongono nel dialogo, non mettendo tra parentesi la propria fede, ma proprio in forza di essa.

L'imbarazzo della cultura europea, in particolare, di fronte alla necessità di ripensare il rapporto tra religione e società, da ormai troppo tempo inibito da un laicismo sterile, è fin troppo evidente; le sempre più vaste migrazioni tra i popoli, la stretta convivenza tra culture e religioni domandano ai francescani una ripresa del metodo con cui il santo di Assisi ha vissuto la sua fede nella forma dell'umile e ferma testimonianza.

Qui risplende in modo mirabile l'intuizione di Francesco particolarmente espressa nel capitolo XVI della *Regola non bollata*: uno stare tra coloro che non credono o che vivono in una religione non cristiana con una tensione missionaria tutta intrisa di rispetto e di amore, che sa valorizzare ogni positiva differenza e che comunica la verità di Dio nella forma

⁴⁹ Cf. P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Milano 2002.

della testimonianza, che sa prendere la forma della testimonianza silenziosa della vita fino all'annuncio esplicito, là dove ci si accorge che Dio stesso vuole questo. Leonhard Lehmann in uno studio su questo tema⁵⁰ ha mostrato in dettaglio lo stile comunicativo francescano della fede che si mostra attuale nei nostri contesti culturali multietnici e religiosi.

In tal senso la sensibilità francescana conosce nella fede una duplice e indivisibile qualità: la forma della libertà che accoglie il dono di Dio nell'umiltà della kenosi e l'esposizione testimoniale nei confronti dell'altro in una forma fraterna che genera relazioni e legami affidabili.

Pertanto, se è vero che la fede cristiana agli albori della modernità si è presentata come causa di conflitto sociale, è altrettanto vero che ora nell'attuale bisogno di un orientamento nell'epoca del meticcio di culture e civiltà, di fronte ad una crisi che sembra vedere come uniche alternative la rinuncia alla verità o il fondamentalismo, una intuizione come quella francescana, della fede nell'umiltà di Dio e di una fede testimoniale che si espone nel dialogo e nell'incontro tra i popoli, può dare origine ad una promozione intelligente di pace e di giustizia.

3.3 Educare ad una fede integrale

Concludo questo intervento con una conseguenza che investe tutta la nostra responsabilità di studiosi e di formatori. Se davvero l'intuizione di san Francesco riguardo alla fede, come forma della libertà che accoglie la verità umile di Dio e che si espone nelle relazioni interpersonali nella forma della testimonianza, può costituire un nostro rinnovato contributo alla riscoperta della pertinenza antropologica e sociale della fede, allora da questo discende una imprescindibile responsabilità educativa. Come educarci ad una fede così intensa e reale da evitare gli estremi del fondamentalismo e del relativismo?

La risposta sarebbe sicuramente elaborata e complessa. Ma in questa circostanza basti pensare al cammino umano e cristiano di san Francesco che si ripropone in tutto il suo fascino per noi oggi: il suo cammino di conversione, passato attraverso le ambizioni proprie del suo tempo e delle età della sua vita, la capacità di accettare sconfitte e ferite, il realismo della sua fede che non fugge il lebbroso con il quale, invece, impara a fare misericordia, l'accettare la fragilità della propria esistenza ed il riconoscimento di essere nei peccati, riconoscere l'umiltà sconvolgente di Dio in Cristo, umile, povero e crocifisso che riaccade ogni giorno: «ogni giorno egli si umilia...»; la decisione di seguire Cristo, riconosciuto degno di

⁵⁰ Cf. L. LEHMANN, *I principi della missione francescana secondo le fonti primitive*, in *Italia francescana* 65 (1990) 239-278.

tutta la sua libertà e responsabilità, l'accoglienza dei fratelli donati dal Signore, vivere secondo la forma del santo Vangelo, imparando ogni giorno ad accogliere la debolezza propria ed altrui, rifuggendo da antichi e nuovi moralismi, come ci insegna ad esempio la *Lettera ad un ministro*; riconoscere che nello stare alla realtà nei suoi difetti e nelle sue scomodità c'è la grazia e la vera obbedienza, più che stare in un eremo; fare esperienza di una familiarità con tutte le cose e con tutto il cosmo.

Questo cammino di conversione rimane anche per noi la pedagogia migliore per educarci ed educare ad una fede capace di testimonianza e di incidenza sociale. Da qui si spalanca una incondizionata affermazione della positività dell'altro. Si comprende così a mio avviso l'attualità della posizione di san Francesco di fronte ad ogni uomo, in particolare i sofferenti e i più bisognosi del perdono di Dio.

Infine, con il cantico delle creature – reso possibile solo ultimamente dalla immedesimazione esistenziale di Francesco con Cristo crocifisso – il santo di Assisi ci comunica definitivamente questo modo nuovo di guardare tutte le cose in Cristo. Qui è svelato – potremmo dire – l'intima struttura sacramentale della realtà in Cristo, l'orizzonte sacramentale di tutta la realtà.

Quanto celebriamo nella Parola-eucaristia diviene così la profezia di quanto un giorno sarà tutto il cosmo. E Francesco, immedesimato con Gesù fino al dono delle stimmate – come ha affermato il frate minore Carlo Paolazzi – inizia a vivere con uno sguardo escatologico, contemplando già da ora *Dio tutto in tutte le cose*⁵¹.

La fede di Francesco appare così anche nel suo orizzonte escatologico non come consolazione distraente per sopportare l'insensatezza del reale, ma come anticipazione della manifestazione finale di Cristo, senso di tutte le cose. Seguire Cristo, cuore del mondo, porta ad abbracciare il mondo come creazione di Dio.

Questa pedagogia formativa implicata nella fede di Francesco è indubbiamente una grande responsabilità che tutti i francescani hanno non solo per se stessi ma per la vita della Chiesa, per la qualità della vita spirituale ed anche per il lavoro teologico in senso stretto. Infatti, come non sentirci investiti della responsabilità di promuovere una scienza teologica rigorosa e sapienziale a partire dalla riscoperta della esperienza cristiana di Francesco? Come non promuovere una lettura credente ed uno studio assiduo della Sacra Scrittura sotto la guida di chi si è messo alla scuola del *Verbum abbreviatum*?

⁵¹ Cf. C. PAOLAZZI, *Il cantico di Frate Sole*, Genova 1992.

CONCLUSIONE

Un autore come von Balthasar aveva capito che Francesco d'Assisi avrebbe potuto essere un grande ispiratore per superare le nefaste divisioni poste al cuore della vita ecclesiale nel nostro tempo, tra spiritualità e teologia, tra Chiesa e mondo ed ultimamente tra fede e storia. Concludo ricordando le parole scritte a questo proposito dal noto teologo di Basilea:

Poiché il Cristo è il fondamento della Creazione (Ap. 9,14) e della redenzione (Col 1,19s) non può esserci per il cristiano una vera tensione tra spiritualità e lavoro culturale. Questo è autentico solo se svolto con lo sguardo rivolto alla totalità di Cristo in cui converge (Ef 1,10) anche tutto quanto vien fatto sulla terra. Dal canto suo, la spiritualità non è avulsa dal mondo, ma consiste nell'autentica sequela di Cristo fin dentro al mondo, fino alla morte in croce. Francesco d'Assisi è il migliore esempio di unità dei due aspetti: proprio lui che ha ricevuto le stigmate può amare autenticamente la creazione di Dio⁵².

Auguriamoci questo nuovo protagonismo umile e impegno deciso dei francescani e delle francescane, nella vita spirituale, nella Chiesa, negli ambiti accademici e negli ambiti dove gli uomini di oggi vivono, soffrono, sperano e, soprattutto, dove desiderano essere amati ed amare.

SOMMARIO

Nell'ambito della celebrazione dell'VIII centenario della Regola, il presente contributo pone a tema il rapporto tra san Francesco e la fede, volendo con ciò indicare l'orizzonte sotto il quale ha potuto sorgere l'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi fino a condensarsi nella regola. In un primo momento l'Autore evidenzia in modo essenziale le caratteristiche emergenti dagli scritti del Santo in relazione al credere. In un secondo passaggio, vengono considerate le differenze più evidenti occorse nel passaggio tra la fede vissuta ai tempi di Francesco e quella vissuta ai nostri giorni, nella cosiddetta "postmodernità", in particolare la realtà di una fede non più colta come esperienza di verità, all'interno del conflitto, tutto moderno, tra verità e libertà. In un terzo passaggio, l'Autore mette in luce l'attualità dell'esperienza francescana riguardo al credere, capace di rispondere all'istanza veritativa della fede cristiana. In questo senso, il tema profondamente francescano dell'umiltà di Dio, della sua kenosi, è visto come strada adeguata per uscire dall'empasse moderna.

⁵² H.U. VON BALTHASAR, *Geleitwort*, in L. GIUSSANI, *Wem gleicht der Mensch?*, Einsiedeln 1987, 8.

In the sphere of the celebration of the VIII century of the Rule, this present contribution looks at the relationship between St. Francis and faith, set against the background from which the Christian experience of Francis of Assisi was able to burgeon and flower into the Rule. The Author starts by underlining in essential terms those specific characteristics which emerge from the writings of the Saint as regards faith. Then, in a second passage, he takes into consideration the more evident differences which emerge from a comparison of faith as it was lived in the times of Francis and faith as we live it today, in our post-modern society. He highlights the fact that faith is no longer seen as an experience of truth but is enclosed in a typically modern, conflicting situation hovering between truth and freedom. In a third moment, his attention is given to the relevance of the Franciscan experience as regards believing, which is capable of giving an answer to this present day situation, thus satisfying the request for truth of the Christian faith. In this sense, the profoundly Franciscan theme of the humility of God, of his kenosis, is seen as an a very credible means by which to get out of the modern quandary.