

P. RINO BARTOLINI O.F.M.

LO SPIRITO DEL SIGNORE

**FRANCESCO DI ASSISI
GUIDA ALL'ESPERIENZA DELLO SPIRITO SANTO**

Nota previa.

Invece della ristampa (come richiestoci) abbiamo pensato di mettere in *download* questa tesi del Dottorato di Ricerca in Teologia Spirituale conseguito presso la Pontificia Università Gregoriana da parte del P. Rino Bartolini ofm. Si tratta di un'opera di grande risonanza: è il primo studio sistematico sullo Spirito Santo negli Scritti di S. Francesco di Assisi.

Lo stesso Autore ha ampliato e pubblicato, sullo lo stesso tema, un'altra opera: *Come fuoco nell'anima* (Ed. Porziuncola 2010), aggiornandone anche la bibliografia. Questa ultima opera è ancora reperibile presso la stessa Casa Editrice.

In questa pubblicazione in *download* le *note* sono state inserite nel testo, in carattere più piccolo: se questo da una parte può appesantire la lettura, dall'altra permette di scaricare il testo con maggiore facilità. L'apparato *bibliografico* è stato trasferito a conclusione dell'opera.

*ALLO SPIRITO DEL SIGNORE,
MINISTRO GENERALE
DELLA FAMIGLIA
FRANCESCANA*

I Edizione 1982
I Ristampa 1993
Download 2012

IMPRIMATUR
Fr. IOANNES BOCCALI O.F.M.
Min. Provincialis
ac Basilicae Patr. Portiunculae *Delegatus*
S. Mariae Angelorum in Portiuncula, die 15 iunii 1982

PRESENTAZIONE

Con la pubblicazione di questo nostro lavoro intendiamo apportare un nostro contributo allo sforzo che da molte parti si sta facendo, sotto diversi aspetti, per una conoscenza più vera del pensiero del Poverello.

Nei tempi passati l'approfondimento del pensiero di san Francesco aveva subito un rallentamento a causa della polarizzazione di tutta la discussione sulla « questione francescana », ma ultimamente, essendo stata rivolta l'attenzione di preferenza agli scritti, si è trovato finalmente, proprio in essi, il punto di riferimento più sicuro per la conoscenza del vero pensiero del Poverello.

D'altra parte il materiale pubblicato su san Francesco è immenso e molti si chiederanno se sia necessario aggiungere un ulteriore lavoro.

Il fatto è che molto si è scritto, a diversi livelli, ma è anche vero che sono molti i temi rimasti del tutto, o quasi, inesplorati.

È toccata a noi la fortuna di mettere gli occhi su uno di questi temi maggiori degli scritti di san Francesco: sulla esperienza che Francesco ha fatto dello Spirito del Signore.

Ci sentiamo fortunati non perché esistesse qualcosa di già pubblicato cui fare riferimento (infatti sul nostro tema non esiste quasi nulla), ma perché tale tema ci ha permesso di avere accesso ad un settore grandioso e splendido del cuore di Francesco: si tratta niente di meno del rapporto del Santo serafico con il mistero di Dio ed in particolare con la terza Persona della Santissima Trinità, lo Spirito Santo.

Possiamo anche dire con sicurezza che il nostro tema è uno di quelli che viene maggiormente trattato negli scritti di san Francesco: infatti sono ben oltre una cinquantina i brani in cui Francesco parla espressamente dello Spirito Santo, e questo è notevole, se consideriamo la brevità degli scritti.

Ci conceda lo Spirito del Signore, di poter parlare con unzione di ciò che Egli stesso ha realizzato nella vita del nostro serafico Padre.

Ci conceda Francesco, mediante questo lavoro, di poter risalire a contemplare la stessa Fonte della Grazia.

L'AUTORE

INDICE DEI CAPITOLI

PRESENTAZIONE	p. 3
INDICE DEI CAPITOLI	» 4
ABBREVIAZIONI E SIGLE	» 8
INTRODUZIONE	» 11

PRIMA PARTE – LO SPIRITO SANTO PRESENTE NEL L’ANIMA

Cap. I. AVERE LO SPIRITO DEL SIGNORE » 17

- Spiritus Domini » 17
- Avere lo Spirito del Signore » 19
- L’attività santificante dello Spirito » 20
- Conclusione » 22

Cap. II. LA PAROLA DI DIO COME VEICOLO DELLA PRESENZA PERSONALE DELLO SPIRITO SANTO » 22

- Il valore sacramentale della Parola di Dio » 23
- Le parole del Signore » 28
- Le parole dello Spirito Santo » 31
- La trilogia: Parola-Spirito-Vita » 36
- Lo Spirito che vivifica la Parola » 38
- Conclusione » 44

Cap. III. LA NOVITÀ DI VITA CREATA DALLA PRESENZA PERSO- NALE DELLO SPIRITO NELL’ANIMA CRISTIANA . . . » 46

Art. I. *La funzione dello Spirito Santo nella inabitazione della Trinità* » 47

- Francesco alla ricerca dell’inabitazione trinitaria . . . » 47
- La rinascita nello Spirito » 52
- Lo Spirito Santo e l’inabitazione della Trinità . . » 53
 1. Riposerà su di loro lo Spirito del Signore . . » 56
 2. Farà in essi abitazione e dimora » 56
 3. Figli » 59
 4. Sposi » 59
 5. Fratelli » 63
 6. Madri » 61
 7. L’anima Sposa e Madre di Cristo » 65

Art. II. *Il matrimonio con lo Spirito Santo* » 66

- Le relazioni tra la Clarissa e la Trinità » 66
 1. Divina ispirazione » 67
 2. Figlie e ancelle del Padre » 68
 3. Spose dello Spirito Santo » 68

- L’inabitazione dello Spirito Santo nella Vergine Maria » 70
- Maria Sposa dello Spirito Santo » 74
- Conclusione » 76

SECONDA PARTE – L’ATTIVITÀ SANTIFICANTE DELLO SPIRITO SANTO

Cap. I. L’ITINERARIO SPIRITUALE » 78

Art. I. *Giungere al Padre* » 80

- Giungere a Te, Padre » 80
- Con la sola tua grazia. » 82
- Conoscere la volontà del Padre » 83
- Volere ciò che è gradito al Padre » 83
- Fare la volontà di Dio. » 85
- Ciò che è gradito a Dio. » 86

Art. II. *Seguendo il Figlio*. » 87

- Diletto Figlio. » 87
- Le orme del diletto Figlio » 88
- Seguire le orme. » 89
- Lo Spirito che conforma a Cristo.. » 91

Art. III. *Nel fuoco dello Spirito Santo*. » 94

- Il fuoco. » 95
- Purificati dallo Spirito. » 97
- Illuminati dallo Spirito. » 98
- Ardenti per lo Spirito » 99
- Conclusione » 102

Cap. II. LO SPIRITO CHE INFONDE LE VIRTÙ. » 103

- Le virtù della Madre di Dio. » 105
- Scopo delle virtù. » 106
- Lo Spirito che infonde le virtù. » 109
- Nel cuore dei cristiani. » 110
- La grazia dello Spirito Santo. » 111
- L’illuminazione dello Spirito Santo. » 113
- Il Padre abita nella luce, Gesù è luce, per lo Spirito
veniamo illuminati. » 115
- Grazia e illuminazione dello Spirito Santo. » 116
- Conclusione. » 117

Cap. III. LA VITA PENITENZIALE COME CAMMINO

DELO SPIRITO. » 118

Art. I. *Fare penitenza*. » 119

Art. II. *Spirito e vita penitenziale*. » 122

1. La Sapienza. » 124
2. Gesù Sapienza del Padre. » 125

3. La Sapienza dello Spirito.»	126
Art. III. <i>Lo Spirito del Signore e lo spirito della carne.</i>»	
1. Lo Spirito del Signore.»	128
2. Lo spirito della carne.»	129
3. Volere-studiarsi-desiderare.»	130
4. La vittoria dello Spirito.»	131
5. Camminare secondo la carne, camminare secondo lo Spirito.»	132
6. Consigliare secondo lo Spirito.»	133
7. Lo Spirito di compunzione.»	134
Art. IV. <i>L'obbedienza allo Spirito.</i>»	
– Il corpo.»	138
– La virtù dell'obbedienza.»	139
– Mortificazione del corpo... per l'obbedienza allo Spirito.»	140
Art. V. <i>Vita penitenziale e inabitazione della Trinità.</i>»	
– Le opere penitenziali.»	142
– Lo Spirito riposerà sui penitenti.»	144
– Conclusione.»	144
Cap. IV. LO SPIRITO CHE VIVIFICA LA CONOSCENZA DI DIO. »	
– Lo Spirito e la divinità di Gesù»	146
1. Il Padre è inaccessibile – Gesù è il rivelatore del Padre – lo Spirito vivifica – la carne non serve a nulla»	148
2. Il Figlio è invisibile – vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità.»	149
3. Il sacramento del Corpo di Cristo – vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità.»	151
4. Lo Spirito del Signore... è Lui che riceve il Corpo e il Sangue del Signore. – Partecipare allo stesso Spirito.»	151
5. Occhi corporei – occhi spirituali»	153
– L'oltraggio allo Spirito della grazia.»	155
– Conclusione.»	156
Cap. V. IL CULTO NELLO SPIRITO DI VERITÀ.»	
– Adorare Dio nello Spirito di verità.»	158
– Il Figlio e lo Spirito in azione di grazie al Padre.»	159
– Spirito di preghiera e devozione.»	159
– Avere lo Spirito del Signore... pregarlo con cuore puro.»	162
– Conclusione.»	163
Cap. VI. LO SPIRITO SANTO NELLA VITA DI S. FRANCESCO. LA TESTIMONIANZA DELLE BIOGRAFIE.»	
	163

Art. I. <i>La testimonianza delle Biografie</i>	» 165
1. Lo Spirito costruisce la personalità di Francesco	» 165
2. I doni dello Spirito per una speciale missione di Francesco nella Chiesa	» 168
3. Lo Spirito Santo ricolma Francesco dei doni necessari per la fondazione e il governo della famiglia francescana.	»170
Art. II. <i>Il nostro rapporto con i doni del Signore</i>	» 172
1. Il silenzio.	» 173
2. Non appropriarsi dei doni del Signore.	» 174
3. Ringraziare il Signore	» 176
4. Fare fruttificare i doni del Signore	» 177
5. Non invidiare i doni.	» 177
6. I doni di Dio e l'obbedienza.	» 178
Conclusione.	» 179

TERZA PARTE – LO SPIRITO E LA FAMIGLIA FRANCE-SCANA

1. Lo Spirito Santo è il Ministro generale dell'Ordine.	» 181
2. Ammonire e confortare spiritualmente.	» 183
3. Amare il proprio fratello spirituale.	» 184
4. I Capitoli di Pentecoste.	» 185
Conclusione.	» 187

CONCLUSIONI GENERALI

1. Lo Spirito vivificatore.	» 188
2. Le fonti della concezione pneumatologica di Francesco.	» 191
3. Una spiritualità francescana pneumatologica.	» 192

BIBLIOGRAFIA.	» 194
-----------------------	-------

ABBREVIAZIONI E SIGLE

I. SCRITTI

Diamo qui l'elenco degli scritti di san Francesco e di santa Chiara con la relativa abbreviazione italiana, in ordine alfabetico, che utilizzeremo per i riferimenti, in questo stesso lavoro:

Amm.	– Ammonizioni di san Francesco
Ant. S. Mar.	– Antifona ‘Sancta Maria’
Aud. pov.	– Audite poverelle
Ben. Dom.	– ‘Benedicamus Domino’ conclusione dell’Ufficio
Ben. Le.	– Benedizione di frate Leone
Cant.	– Cantico di frate Sole
Comm. Pat. nost.	– Commento al « Pater noster »
Esort. Lod.	– Esortazione alla Lode di Dio
For. Vit.	– Forma di Vita
Let. Ant.	– Lettera a sant’Antonio
Let. Cap.	– Lettera al Capitolo dei frati
Let. Chier.	– Lettera ai Chierici
1 Lett. Cust.	– Prima lettera ai Custodi
2 Lett. Cust.	– Seconda lettera ai Custodi
1 Lett. Fed.	– Prima lettera ai Fedeli (recensio prior)
2 Lett. Fed.	– Seconda lettera ai Fedeli
Let. Gov.	– Lettera ai Governanti
Let. Le.	– Lettera a frate Leone
Let. Jacob.	– Lettera a frate Jacoba
Let. Min.	– Lettera ad un Ministro
Lod. Alt.	– Lodi di Dio Altissimo
Lod. SS.	– Lodi ‘Sanctus, Sanctus’ (Lodi per ogni ora)
Perf. Let.	– Sulla vera e perfetta Letizia
Preg. Croc.	– Preghiera davanti al Crocifisso
1 Reg.	– Prima Regola: non bollata
2 Reg.	– Seconda Regola: bollata
Reg. Er.	– Regola per gli Eremiti
Sal. B. Virg.	– Saluto alla Beata Vergine Maria
Sal. Virt.	– Saluto alle Virtù
Test.	– Testamento
Test. S.	– Testamento di Siena
Uff.	– Ufficio della Passione del Signore
Uff.-1C	– Officium, Compieta (I)
Uff.-1M	– Officium, Mattutino (II)
Uff.-1P	– Officium, Prima (I)

Uff-1T	– Officium, Terza (I)
Uff-1S	– Officium, Sesta (I)
Uff-1N	– Officium, Nona (I)
Uff-1V	– Officium, Vespro (I)
Uff-2C	– Officium, Compieta (II)
Uff-2M	– Officium, Mattutino (II)
Uff-3T	– Officium, Terza (III)
Uff-3S	– Officium, Sesta (III)
Uff-4C	– Officium, Compieta (IV)
Uff-4M	– Officium, Mattutino (IV)
Uff-5V	– Officium, Vespro (V)
Ult. Vol.	– Ultima volontà
Cl. Reg.	– Regola di s. Chiara
Cl. Test.	– Testamento di s. Chiara
Cl. I Lett.	– I lettera di Chiara
Cl. II Lett.	– II lett. di Chiara
Cl. III Lett.	– III lett. di Chiara
Cl. IV Lett.	– IV lett. di Chiara

II. BIOGRAFIE, COLLANE, RIVISTE

A.F.	– Analecta Franciscana, Quaracchi
A.F.H.	– Archivum Franciscanum Historicum, Quaracchi
A.P.	– Anonimo Perugino
A.T.	– Antico Testamento
B M	– Leggenda maggiore di san Francesco, di san Bonaventura
Bm	– Leggenda minore di san Francesco, di san Bonaventura
C A	– Compilatio Assisiensis
I C	– Vita prima di san Francesco, di Tommaso da Celano
II C	– Vita seconda di san Francesco, di Tommaso da Celano
III C	– Trattato dei miracoli, di Tommaso da Celano
IV C	– Vita di santa Chiara, di Tommaso da Celano
Coll. Franc.	– Collectanea Franciscana, Roma
Cr. Sal.	– Cronaca di Salimbene de Adam
DBS	– Dictionnaire de la Bible, Supplément, Paris
DS	– Denzinger – Schonmetze, Enchridion, Symbolorum, definitionum declarationum de rebus fidei et morum, Romae
DSp	– Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique, Parigi
DTB	– Dizionario di Teologia Biblica (X. L. Dufour), Torino
DTC	– Dictionnaire de Théologie Catholique, Parigi
Enc. Catt.	– Enciclopedia Cattolica, Vaticano
E.F.	– Etudes Franciscaines, Paris
FF.FF.	– Fonti Franciscane, Roma
Fior.	– Fioretti di san Francesco
Fraz. St.	– Franziskanische Studien, Münster-Werl
GG	– Cronaca, di Giordano da Giano
GS	– Vita di san Francesco, di Giuliano da Spira

- LTS – Leggenda dei tre compagni
- M.F. – Miscellanea Francescana, Foligno-Roma
- N.R.T. – Nouvelle Revue Théologique, Tournai-Louvain, Paris
- N.T. – Nuovo Testamento
- o.c. – opera citata
- PG – Patrologia Graeca (Migne), Parigi
- PL – Patrologia Latina (Migne), Parigi
- RAM – Revue d’Ascétique et de Mystique, Toulouse
- R.H.F. – Revue d’Histoire Franciscaine, Paris
- R.J. – Florilegium Patristicum, di J. Rouët de Journal
- RSR – Recherches de Science religieuse, Paris
- SAC. Comm. – Sacrum commercium Sancti Franciscis cum Domina Paupertate
- S.F. – Studi Francescani, Firenze
- SP – Specchio di Perfezione
- VS – Le vie Spirituelle, Paris

INTRODUZIONE

Lo Spirito Santo non è conoscibile e sperimentabile se non attraverso gli effetti che produce nell'intimo dell'anima.

Questa legge, sostenuta da tutta la tradizione cristiana ¹ [J. MOROUX, *L'expérience chrétienne*, p. 346.], rimane valida anche quando vogliamo scoprire le tracce della presenza dello Spirito nell'esperienza di Francesco di Assisi, mediante l'analisi degli scritti che egli ci ha lasciato.

Il linguaggio che Francesco utilizza nei suoi scritti pone di per se stesso dei problemi. Francesco, infatti, è un mistico e, come tutti i mistici, o tende a non dire della sua esperienza interiore (di fatto egli parla direttamente della sua esperienza interiore solo in rari casi, con qualche accenno fugace espresso in termini generici) ² [Qualche scarso accenno c'è nel suo Testamento. D'altra parte era preoccupazione costante di Francesco quella di sottrarre agli sguardi curiosi quanto il Signore gli manifestava. Cfr. *28 Annm.*] o si esprime con parole umili ed usuali, molto al di sotto della sua vita interiore: si che per capire il senso profondo di una sua parola sono necessarie molte analisi, verifiche, riferimenti.

D'altra parte la parola umana, come segno e veicolo dell'esperienza interiore, è di molto più povera dell'esperienza stessa che per sua natura è acategoriale. Quando noi, poi, pensiamo che la lingua latina (lingua in cui si esprime san Francesco nello stendere o far stendere il suo pensiero) ³ [Tutti gli scritti di S. Francesco, eccetto il cantico di frate Sole, la Preghiera davanti al Crocifisso di S. Damiano, e la lauda 'Audite poverelle' sono stesi in lingua latina. Cfr. J. BOCCALI, *o.c.*, p. 133-135; FF.FF. p. 2239.], è una lingua non classica, non bene dominata da Francesco, e quindi inadeguata a rendere la totalità del contenuto dell'idea di Francesco; quando noi pensiamo che la nostra cultura, le nostre situazioni personali, i nostri limiti, tendono a farci condizionare i testi, in modo da non permettercene la percezione oggettiva se non in forma ridotta, allora viene spontaneo domandarsi cosa possiamo captare, noi, oggi, della grande e ricca vita interiore di san Francesco. Ci viene perciò il sospetto che quanto pensiamo di aver recepito della esperienza che Francesco ha avuto anche della Terza Persona della Santissima Trinità, non è che ben minima cosa. Questa conclusione non è solamente nostra, è di tutti quelli che si sono avvicinati per capire ed esprimere in concetti l'esperienza di Francesco. Questo spiega anche l'abbondanza di biografie scritte su Francesco dalla sua morte fino ai nostri giorni ⁴ [Un saggio del problema storiografico di S. Francesco è costituito dal libro di S. DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1973; dello stesso autore: *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi 1977]. Non che le biografie (parliamo soprattutto di quelle del primo secolo del Francescanesimo) siano completamente in contrasto tra di loro, né furono scritte per puro gusto di polemica: tutte furono create invece da parte di una persona o di un gruppo, nel tentativo di afferrare la totalità del pluriforme carisma di Francesco, o anche nel tentativo di sottolineare determinati contenuti trascurati, o creduti traditi, da qualche biografo precedente. Le biografie accentuano certamente questo o quell'aspetto della vita di Francesco, ma la causa di tanta diversità va ricercata nello sforzo, sincero come intenzione, dei primi frati di trasmettere integralmente alle generazioni nuove il dono che Dio ha fatto alla Chiesa: cioè Francesco, il suo messaggio, la sua esperienza.

Un'altra difficoltà proviene al nostro lavoro, dalla vasta disseminazione, in contesti diversi, dei brani che interessano il nostro studio: si tratta infatti di brani slegati tra di loro e solo dopo attenta meditazione ci concedono di intravedere il misterioso rapporto

tra lo Spirito Santo e san Francesco, permettendoci di intuire la grandiosa concezione, in Francesco, della funzione dello Spirito Santo nella vita cristiana.

Un aspetto che meraviglia e fa vedere la genuinità della concezione che Francesco ha dello Spirito è la facilità e semplicità con cui egli parla dello Spirito Santo, destreggiandosi abilmente tra i movimenti carismatici e spesso ereticali del suo tempo.

Il fatto che il movimento francescano, che è un movimento carismatico, sia vissuto e viva nell'alveo della santa madre Chiesa, manifesta l'abbondante presenza dello Spirito di discernimento sia in Francesco che nella Chiesa gerarchica. La presentazione filiale che Francesco fa alla Chiesa dei suoi carismi, da una parte, e il riconoscimento oculato, ma incoraggiante che la Chiesa fa dei carismi di Francesco dall'altra, permettono a Francesco e all'Ordine francescano di imboccare strade totalmente cattoliche, totalmente diverse e in opposizione a quelle intraprese dai gruppi ereticali carismatici che già al tempo di Francesco, o poco dopo, vengono a trovarsi isolati dalla grande madre Chiesa. È anche probabile che Francesco conoscesse tali gruppi, sia per gli studi compiuti presso i canonici di Assisi⁵ [SABA, *Storia della Chiesa*, 443.], sia per i contatti che i frati suoi avevano con tali gruppi durante il loro perenne peregrinare per il mondo. Francesco stava guardingo. Idee ereticali venivano da tutte le parti: basta ricordare qui i Catari, gli Albigesi, i Valdesi⁶ [I gruppi dei Catari, formati dai 'figli' eletti dello Spirito Santo (SABA, *o.c.*, 426) praticavano la dottrina della redenzione adorando Iddio in Spirito e Verità. Chi non faceva parte dei loro gruppi era cattolico e facente parte della famiglia dei figli di Satana. In genere i Catari si distinguevano tra perfetti e credenti. I credenti venivano iniziati a prepararsi ad essere perfetti, ricevendo il « consolamentum », cioè una specie di battesimo spirituale che veniva conferito con il suggestivo rito della imposizione delle mani. Lo Spirito Santo discendeva solo allora per purificare completamente l'uomo, che per ciò stesso diventava perfetto. Non lontano dai catari, come idee, erano gli Albigesi. Ma il Concilio Lateranense IV, al quale parteciparono, sembra ormai sicuro, anche san Francesco e san Domenico, con mezzi canonici, condannò sia i Catari che gli Albigesi (SABA, *o.c.*, 428). Anche i Valdesi, che si diffusero in Italia con il nome di Poveri Lombardi, professavano idee simili ai Catari e agli Albigesi. Pietro Valdo muore nel 1217, vivente san Francesco. Gioacchino da Fiore (SABA, *o.c.*, 495) muore nel 1201 (ben conosciuto allora) quando Francesco ha 20-21 anni. Gioacchino lascia un mondo in attesa della terza epoca della storia: l'epoca dello Spirito Santo che avrebbe dovuto avere inizio verso il 1260. La sua predicazione e le sue opere sulla 'Chiesa dello Spirito', manifestavano la sua concezione pneumatologica. Il quarto Concilio Lateranense, cui è presente anche Francesco, condanna anche la sua dottrina trinitaria. Le teorie gioacchimite inficiarono, più tardi, anche la famiglia francescana (K. BIHLMEYER – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, II, Brescia 1960).].

A queste idee si aggiungevano le stravaganze di giovani visionari, sedicenti sotto l'influsso diretto dello Spirito Santo, che esaltavano continuamente la mente del popolo creando illusioni fatue⁷ [Stefano di Vendôme, pastorello, credette di udire la voce del Signore; organizzò 7 navi di ragazzi. Con queste navi partì da Marsiglia per liberare la Terra Santa: furono distrutti in parte dal mare, in parte imprigionati e venduti come schiavi (BIHLMEYER – TUECHLE, *o.c.*, m 479; SABA, *o.c.*, 425). Un altro giovane, Nicola di Colonia, radunò ben 20.000 ragazzi e con questi salpò per liberare la Terra Santa. Furono distrutti per strada nel 1212 (ibidem). Tutti questi capi si dicevano carismatici e si rifacevano tutti ad una illuminazione interiore.].

Sia gli eretici che gli esaltati dovevano impressionare enormemente la gente. Questo per Francesco avrebbe potuto costituire una sorta di handicap. In altri potevano creare un'allergia a qualsiasi discorso sullo Spirito Santo, invece per Francesco no! Francesco parla con franchezza e abbondanza dello Spirito Santo. Francesco scopre la presenza dello Spirito nella Parola del Signore nell'anima cristiana e nella famiglia francescana che accolgono tale parola. È su tale presenza e sugli effetti causati da tale presenza che noi vogliamo addentrarci lasciando parlare gli stessi testi degli scritti del serafico Padre.

Le fonti

Una parola a parte merita il problema delle fonti da cui Francesco potrebbe aver mutuato linguaggio e contenuto del suo discorso sullo Spirito Santo. In linea generale credo che si possa affermare che le fonti da cui ha attinto san Francesco sono le stesse dalle quali hanno attinto tutti i Santi della Chiesa cattolica durante i primi secoli. Prima di tutto c'è la grazia di Dio che lavora nel cuore dell'uomo. Si tratta dello Spirito Santo che con i suoi doni apre la mente e il cammino verso la comprensione del mistero della Salvezza.

C'è la predicazione della Chiesa, cui Francesco accorreva fin da bambino e cui accorrerà sempre anche da adulto. C'è la Sacra Scrittura, che Francesco meditava assiduamente. Ma c'è anche la liturgia. Nella liturgia, c'è il Vangelo, c'è la predicazione della Chiesa, c'è la preghiera, c'è la grazia. Tutta la liturgia è fonte di grazia: così che le espressioni chiave sullo Spirito Santo, potremmo ritrovarle quasi tutte nelle preghiere liturgiche e in frasi ad litteram prese dal Vangelo, anche se non sempre rimane facile capire il grado di assimilazione che Francesco ne ha fatto.

Supponiamo che Francesco conoscesse anche alcune liturgie particolarmente ricche di teologia dello Spirito Santo, pur non conoscendo noi in quale misura abbiano inciso sulla sua esperienza: le liturgie battesimali e della confermazione; le liturgie per il conferimento degli Ordini minori: Ordini che anche Francesco ha ricevuto; la liturgia del diaconato: Francesco era diacono; così anche la liturgia del Presbiterato: anche se Francesco non volle mai diventare Sacerdote, sappiamo che al tempo di Francesco, diversi frati furono ordinati Presbiteri ⁸ [GIORDANO DA GIANO, *Cronache*, 28, FF.FF. 2355.]. Così le liturgie ordinarie delle grandi solennità della Chiesa, tra cui la Pentecoste. In quel tempo si parlava molto anche delle 'sequentiae' dello Spirito Santo, alcune delle quali sembrano creare proprio da Innocenzo III grande amico di Francesco.

Nell'aria c'era anche la teologia di Pietro Lombardo. Il *Magister Sententiarum*, infatti, già aveva sintetizzato la pneumatologia dei secoli precedenti, fornendo un ampio materiale di discussione alle Università le quali parlavano e discutevano sullo Spirito Santo. Di rimbalzo anche le cattedrali, con i loro canonici teologi, discutevano probabilmente sugli stessi temi: e Francesco andava a scuola dai canonici di Assisi.

Furono approvati anche Ordini con il nome di 'Ordine dello Spirito Santo' ⁹ [SABA, *o.c.*, 433.] proprio da Innocenzo III, poco prima della morte dello stesso Pontefice. I concili (specialmente il Lateranense IV) erano sempre un punto di convergenza e di confronto all'interno della stessa Chiesa: proprio nel Lateranense IV furono prese molte decisioni e posizioni contro gli eretici e le loro idee, come abbiamo già detto ¹⁰ [Per il testo dei documenti del Concilio Lateranense IV, cfr. H. JEDIN, *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1963, pp. 227-271.].

Ma Francesco conosceva tutto questo? Certamente Francesco è frutto del suo tempo.

L'impostazione nuova che si andava profilando attraverso lo sviluppo dei Comuni, portava contatti tra città e città, tra Italia ed Europa: sulle stesse vie per le quali passava il commercio, passavano anche le eresie, le idee strane e le idee sane. Era un mondo in fermento quello intorno a Francesco. Anzi Francesco, questo mondo ce l'aveva dentro casa: sua mamma (Monna Pica), cristiana esemplare, era del Sud della Francia, suo padre (Messer Pietro di Bernardone) era commerciante di stoffe; si recava spesso in Francia e visitava tutte le città d'Italia dove conosceva di poter sviluppare i suoi affari.

Francesco, giovane aperto, tutto vede, assimila ed elimina, facendo una meravigliosa opera di sintesi.

È lo Spirito santo, che dal giorno del Battesimo nella cattedrale di S. Rufino in Assisi, non abbandonerà più Francesco, ma lo spingerà a portare frutto abbondante per la Chiesa.

Il materiale

Quale materiale utilizzeremo in questo nostro lavoro?

Parlare dello Spirito Santo in san Francesco, fin dall'inizio non ci è apparso del tutto agevole. Pensavamo, in un primo tempo di includere nel nostro lavoro anche le Biografie del primo secolo di francescanesimo. Dopo un'attenta ricerca, ci siamo trovati di fronte a serie difficoltà, dovute all'interferenza delle pneumatologie proprie di ciascun biografo; sicché sarebbe stato ben arduo, giungere al genuino pensiero di san Francesco, seguendo la pista delle biografie. Abbiamo dovuto perciò escludere le biografie dal tema, anche se, in questo nostro lavoro, ce ne siamo serviti abbondantemente: nella misura in cui confermavano una determinata interpretazione, o nella misura in cui ci sono state utili come chiave d'interpretazione di alcuni brani più oscuri degli scritti di san Francesco.

È sugli scritti di san Francesco, in tutti i modi, che noi abbiamo condotto la nostra ricerca. Solo sugli scritti autentici!

Diciamo questo in quanto il problema si pone a causa dell'abbondanza del materiale attribuito dalla tradizione francescana al Poverello di Assisi. Una parte di questo materiale non è più reperibile. Di una buona parte del materiale a disposizione, la critica storica dall'inizio del secolo ventesimo a quella più vicino a noi con ragione, ha negato l'autenticità, sfoldendo le diverse edizioni. Oggi i critici ci si presentano d'accordo su un sostanzioso numero di scritti di indubbia autenticità sia che Francesco li abbia scritti di suo pugno, sia che gli abbia dettati al suo segretario: è su questi scritti che noi soffermeremo la nostra attenzione e il nostro studio.

In questo campo abbiamo seguito l'autorità di due grandi studiosi di cose francescane recentemente scomparsi: P. Esser¹¹ [K. ESSER, *Opuscula Sancti Patris Francisci Assisiensis*, Roma 1978.] e il P. Cambell¹² [J. CABELL, *Une triple concordance franciscaine de notre temps*, in *Antonianum*, 54 (1977) pp. 550-566.]. Il P. Esser all'inizio del suo libro e nella presentazione di ciascuno scritto, dà le ragioni, ormai comuni a tutta la critica storica, dell'esclusione e dell'accettazione di ciascuno testo. P. Cambell dà il grado di attendibilità e di autenticità di ciascuno degli scritti.

Per quanto riguarda il nostro tema, diciamo subito che tutti i testi esaminati in questo nostro lavoro, sono di indubbia autenticità e non sollevano controversie particolari. Anzi siamo stati facilitati in questo aspetto dal fatto che nei testi presentati dalla critica come non autentici, della 'Presenza dello Spirito Santo' non si parla affatto.

Come testo critico di base, sia per la nostra traduzione che per i riferimenti, abbiamo scelto la voluminosa opera critica di P. Boccali¹³ [J. BOCCALI, *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et sanctae Clarae assisiensium*, Assisi 1976.]; ciò perché tale edizione è munita sia di un'eccellente concordanza, sia di ricchissimi riferimenti biblici e richiami ai luoghi paralleli degli stessi scritti e delle biografie primitive.

Questo nostro lavoro

Per affrontare lo studio dei testi degli scritti di san Francesco, in cui si parla dello Spirito Santo, potremmo seguire diverse strade. Potremmo, ad es., seguire la pista cronologica: tentando di analizzare i vari brani, inseguendoli secondo la cronologia propria a ciascuno di essi. Ne risulterebbe un itinerario di interiorizzazione della pneumatologia, molto interessante. Lo scoglio, però, è costituito sia dalla troppo imprecisa datazione degli scritti di san Francesco, sia dal fatto che gli scritti che abbiamo né sono tutti, né seguono un ordine evolutivo, né sono sistematici: si tratta di scritti occasionali.

Noi abbiamo preferito presentare ed analizzare i diversi testi, tentando man mano una sintesi pneumatologica.

Aggiungiamo, infine, che ad ogni tema nuovo abbiamo premesso una breve introduzione allo scopo di aiutare il lettore ad inserire quel dato tema nel contesto culturale del tempo di Francesco.

Il metodo seguito nello svolgimento di ogni capitolo è quello della analisi strutturale dei testi più importanti cui si agganceranno come a nucleo luminoso diversi brani degli scritti risultanti, a nostro giudizio, affini al testo principale analizzato.

I diversi capitoli, nel loro insieme, sono sistemati secondo una logica interna che ci è parso di poter cogliere nella mente di Francesco. È così che dopo attente ricerche, ci è sembrato opportuno riunire tutto il materiale riguardante il nostro tema intorno ad una indicazione proveniente dagli stessi scritti di san Francesco: « **I frati attendano a ciò che devono desiderare al di sopra di ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante** ».

Trovandosi tale testo in uno scritto legislativo della cui importanza Francesco ha piena coscienza; e trovandosi tale scritto quasi a conclusione della vita del serafico Padre, abbiamo incominciato a sospettare che si trattasse di un brano riassuntivo dell'esperienza di Francesco, come del resto abbiamo capito meglio man mano che procedevamo nell'organizzazione della materia intorno a questa indicazione di Francesco.

In questo testo, Francesco distingue chiaramente due elementi:

- avere lo spirito del Signore;
- possedere l'attività santificante che proviene dalla presenza dello Spirito Santo.

Perciò abbiamo creduto opportuno distribuire, come veste esterna, la materia disponibile parlando:

— Della presenza dello Spirito Santo nell'anima cristiana, nella prima parte di questo nostro lavoro: ponendo l'accento sulla presenza personale dello Spirito Santo nella Parola di Dio e nel cuore dell'uomo in cui penetra la Parola di Dio ed in cui lo Spirito crea le nuove relazioni del battezzato con ciascuna delle tre Persone della Santissima Trinità: come è avvenuto in Maria.

- Nella seconda parte, invece, abbiamo preso in esame l'attività santificante dello Spirito:

ponendo l'accento su ciò che, secondo Francesco, lo Spirito Santo compie perché l'uomo viva in modo adeguato la vita di Dio.

— La terza parte ci è servita piuttosto a verificare quanto si è andato delineando nelle prime due parti.

Questo come schema di fondo del lavoro.

Più internamente, ed in armonia con il sopraccitato brano della 2 *Reg.*, abbiamo riunito il materiale disponibile intorno ad un tema privilegiato che sembra dominare il pensiero di Francesco e cui Francesco ricollega di fatto, la maggior parte dei brani degli scritti riguardanti lo Spirito Santo: si tratta del tema della 'Parola di Dio' che Francesco chiama anche 'Parola dello Spirito Santo'. Tutto il materiale così organizzato ci rivela la seguente struttura di pensiero di san Francesco: la Parola del Signore è Parola dello Spirito Santo sia per la presenza intrinseca dello Spirito nella Parola, sia per la Vita che tale Parola, proprio per la potenza dello Spirito, produce in chi l'accoglie.

In tale senso, nella prima parte vedremo quali sono per Francesco le Parole dello Spirito Santo e in quale senso la Parola, che è un fenomeno trinitario, è per Francesco, in modo proprio, Parola dello Spirito Santo. Questo fatto ci permetterà di avere la chiave di lettura della Trilogia (sempre unita nello stesso ordine nella mente di Francesco) 'Parola-Spirito-vita'.

Il terzo capitolo della prima parte ci permetterà di vedere in che cosa consiste per Francesco, il frutto della Vivificazione dello Spirito: quale è, cioè, la Vita che lo Spirito produce in noi. Abbiamo riunito in questo capitolo numerosi testi che sbalordiscono per la profondità di pensiero che rivelano in Francesco. Effetto della Vivificazione della Parola in noi è la presenza personale dello Spirito Santo con la vita della Grazia indissolubilmente collegata alla presenza dello Spirito.

Tutta la prima parte di questo lavoro è riassunta dal simbolo del « *matrimonio* » dell'anima con lo Spirito Santo: simbolo più strettamente ricollegato alla presenza personale dello Spirito nell'anima cristiana.

Il simbolo che presiede alla seconda parte del nostro lavoro, è quello del « *fuoco* », in stretta dipendenza dalla presenza personale dello Spirito Santo, ma orientato, maggiormente ad evidenziare il dinamismo dell'uomo, prodotto dallo Spirito, in vista dello sviluppo adeguato delle relazioni interpersonali createsi tra l'anima e la Trinità.

Ho aggiunto anche una terza parte, che se anche più breve delle altre per mole, non è per questo meno importante. In questa parte viene esaminato come il simbolo del matrimonio e del fuoco, vadano applicati, per Francesco, non solamente ai singoli frati, ma anche a tutta la famiglia francescana, la quale, nata per la potenza dello Spirito viene condotta dalla potenza del fuoco dello Spirito santo che è 'Ministro Generale' dell'Ordine.

PRIMA PARTE

LO SPIRITO SANTO PRESENTE NELL'ANIMA

CAP. I

AVERE LO SPIRITO DEL SIGNORE

Spiritus Domini

Ci sembra di poter iniziare questo nostro lavoro partendo da un testo legislativo della 2 Regola 10, 10 in cui Francesco codifica per i frati il nucleo centrale della vocazione francescana: « I frati attendano a ciò che devono desiderare al di sopra di ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante »¹ [« Sed attendant fratres quod super omnia desiderare debent: habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem » (2 Reg. 10, 10)].

Dobbiamo chiederci in primo luogo cosa Francesco intenda per « Spiritus Domini».

Le traduzioni consultate danno in genere a 'spiritus' un senso debole: cioè non riferito allo Spirito Santo² [Fa eccezione la trasposizione dai codici fatta dal P. Esser, che dà a 'Spirito' un senso forte: cioè riferito direttamente allo Spirito Santo. (Cfr. K. ESSER, *Opuscula*, 236).].

Noi preferiamo dare a 'Spiritus' un senso forte, cioè con esplicito riferimento alla terza Persona della Santissima Trinità. A questa conclusione siamo giunti spinti da motivazioni semplici e di carattere diverso.

1) Il contesto del Capitolo 10 della 2 Regola in cui è inserito il nostro brano, è quello del confronto tra le opere della carne (*Gal.* 5, 19-21) e i frutti dello Spirito (*Gal.* 5, 22-25)³ [M. CONTI, *Lettura biblica della Regola francescana*, 325-334.] e questo già ci permette di riagganciare il capitolo 10 di 2 Regola, con la vita penitenziale che nei suoi frutti, come vedremo, è per Francesco, indiscutibilmente, voluta e animata dallo Spirito Santo. Francesco, cioè, ricollega tutto ciò che è penitenza al fuoco con cui lo Spirito del Signore purifica, fortifica l'anima e la rende salda.

2) Il testo stesso di 2 Regola aggiunge anche un'altra motivazione.

Francesco dice: « I frati attendano a ciò che devono desiderare sopra ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la 'sua' attività santificante: 'pregarlo' sempre con cuore puro... » (« Habere Spiritum Domini et sanctam 'eius' operationem, orare sempre 'ad eum'... »). I due pronomi 'eius' e 'eum' grammaticalmente possono riferirsi solamente a 'Spirito'. Ora se 'spirito' lo intendiamo in senso debole, l'espressione 'pregare lo spirito del Signore' non ha alcun senso (a meno che non eliminiamo nelle traduzioni i due pronomi, come qualche traduttore ha tentato di fare).

3) La prova decisiva che ci indica come Francesco nel testo di *2 Regola* 10, 10 per ‘spiritus’ intenda la terza Persona della Santissima Trinità, ci viene fornita però, dall’analisi del linguaggio biblico utilizzato da Francesco.

Francesco (è questo un fatto noto e potremo costatarlo meglio man mano che procederemo nel nostro lavoro) non parla se non con le parole della Scrittura.

Certamente ci sono casi, nella Scrittura, in cui dinnanzi al termine ‘spirito’ si rimane nell’indeterminatezza e non sempre si riesce a distinguere quando tale termine indichi la terza Persona della Trinità e quando il dinamismo nuovo presente nell’uomo rinnovato dallo Spirito del Signore.

Tale problema è persistente per es. in *Gal.* 5, 22; *Rom.* 1, 22-32; 12, 9-21; *Ef.* 4, 17ss; 5, 20; *2 Cor.* 6, 6; *Apc.* 22, 2; *Giac.* 3, 17 e in molti altri passi. In diversi di questi brani neotestamentari « bisogna parlare di frutto prodotto dall’uomo spirituale o di frutto prodotto dallo Spirito?... Lo spirito, nel primo caso, non è più esattamente lo Spirito Santo, e nemmeno la parte spirituale dell’uomo naturale sottomessa alla debolezza, ma l’uomo rinnovato dalla presenza dello Spirito comunicatogli nel battesimo (*Rom.* 8, 14-16). Senza dimenticare questa precisazione va legittimamente attribuito allo Spirito Santo ciò che viene comunicato all’uomo spirituale come tale. Infatti l’uomo spirituale non potrebbe produrre niente se è separato da Cristo (*Gv.* 15, 5), cioè separato dallo Spirito, come dice S. Paolo dopo aver parlato dei frutti dello Spirito: — poiché lo Spirito è la nostra vita, che sia lo Spirito ad agire in noi... — (*Gal.* 5, 25) »⁵ [A. C. BERNARD, *Fruits du Saint-Esprit*, DSp, 571.].

Ma oltre a questo discorso di carattere generale, la riflessione sul linguaggio della Scrittura ci dà ulteriori indicazioni. Il testo neotestamentario della Volgata, conosciuto ed utilizzato continuamente da Francesco, non riporta mai la formula ‘avere lo Spirito del Signore’ (‘habere Spiritum Domini’), ma solamente ‘avere lo Spirito di Cristo’ (come in *Rom.* 8, 9), ove ‘Spirito di Cristo’ va inteso in senso forte, con riferimento cioè allo Spirito Santo. Abbiamo anche altre espressioni come in *1 Cor.* 7, 40 dove ‘avere lo Spirito di Dio’, ha egualmente senso forte. Questo vuol dire che quando è usato il verbo ‘avere’ con oggetto ‘lo spirito’, come risulta da tutte le concordanze che abbiamo potuto consultare, il verbo ‘avere’ regge sempre ‘Spirito’ in senso forte: con riferimento alla terza Persona della Trinità.

Lo stesso risultato abbiamo se ricerchiamo nella Bibbia volgata la parola ‘Spirito del Signore’ (prescindendo dal verbo ‘avere’). Diverse concordanze da noi consultate danno il seguente risultato: ogni volta che nell’Antico e Nuovo Testamento abbiamo ‘Spirito del Signore’ (‘Spiritum Domini’), tale espressione è sempre utilizzata nel senso forte di ‘Spirito Santo’ dato a noi dal Signore. tale è per es. il senso di *Num.* 11, 29; *Giud.* 3, 10; 6, 34; 13, 25; 14, 6. 19; 15, 14; *1 Re* 10. Per il nuovo Testamento la cosa è ancora più vistosa: infatti la formula ‘Spirito del Signore’ è rarissima ed è sempre utilizzata in senso forte: *Lc.* 4, 18; *Atti* 5, 9; 8, 39; *1 Cor.* 2, 11; *2 Cor.* 3, 17-18. Ora se diciamo che Francesco si è formato sui testi della Scrittura ed utilizza il lessico della Scrittura, la conclusione è che qui, e in diverse parti degli scritti, quando Francesco parla di ‘Spirito del Signore’, intende proprio lo Spirito Santo.

In questo nostro lavoro per ciascuno dei brani degli scritti in cui si parla di ‘Spiritum Domini’, man mano che procederemo, avremo cura di verificare il sostrato biblico del pensiero di Francesco e potremo vedere meglio come i brani scritturistici su cui si è formato il Poverello, siano tutti brani in cui ‘Spirito’ va inteso in senso forte [Cfr. : *1 Amm.* 93; *12 Amm.* 1; *1 Reg.* 17, 14; *2 Lett. Fed.* 10, 5; confronta anche *Cl. Reg.* 10, 9; *2 Cl.* 14.].

Oltre che con il termine ‘Spiritus Domini’ la terza Persona della Trinità viene indicata da Francesco mediante il linguaggio comune a tutta la Chiesa: ‘Spirito Santo’, ‘Spirito Santo Paraclito’, ‘Spirito’.

L’analisi dei diversi brani degli scritti di S. Francesco che fanno riferimento allo Spirito Santo sarà oggetto specifico di questo nostro lavoro.

Non ci soffermeremo molto, invece, sui brani in cui ‘spirito’ indichi qualcosa di diverso dalla terza Persona della Trinità. Del resto tali brani sono molto rari ed anche molto chiari per il contesto stesso in cui sono inseriti.

In 5 *Ammonizione* 5-6 ‘spirito’ indica il modo di essere proprio di Dio, in contrasto con il modo di essere dell’uomo: ‘Dio è spirito’ in contrasto con l’uomo che è carne. In 5 *Ammonizione* 1, Francesco parla della creazione dell’uomo fatta a immagine e somiglianza del Figlio di Dio: « ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum », ove ‘spirito’ indica l’anima, l’essere spirituale dell’uomo. In 14 *Ammonizione* 1. 4-5 Francesco riporta e commenta il testo di Mt. 5, 3 riguardante la beatitudine della povertà di spirito. In tale brano, il senso di ‘spirito’ equivale a ‘povero fin nelle fibre più profonde dell’anima’, e non solo in superficie. In questo senso va inteso anche il brano di *1 Regola* 17, 12. 15 e di *Ufficio* *I* S 3. In *1 Regola* 17, 17 che riporta *Lc.* 10, 20, gli ‘spiritus’ sono i demoni, e quindi il senso non è confondibile. Così anche in *1 Regola* 22, 22. 24. In *1 Regola* 23, 12, invece gli ‘spiritus’ sono gli Angeli.

Come si vede, il termine ‘spiritus’ in Francesco ha un’accezione molto vasta, ma il contesto non permette alcun dubbio sull’identificazione del senso da dare volta per volta. Le eventuali difficoltà, se esistono, le noteremo nello svolgimento del lavoro.

Si tratta unicamente di casi, in cui la teologia mistica di Francesco in un unico sguardo tende ad identificare la Sorgente della grazia, con il fiume di grazia che da essa promana ⁷ [Questo avviene in contrasto con la teologia speculativa che, a partire dalla Scolastica, incomincerà a distinguere con precisione di linguaggio e di contenuto la grazia Increata dalla grazia creata e dalle diverse manifestazioni dello Spirito].

Nessun dubbio si pone nemmeno per l’aggettivo ‘spirituale’, (come in *1 Ammonizione* 20; *1 Regola* 2, 11; 12, 2. 3; 23, 2; *2 Regola* 4, 3; 6, 10; *2 Lettera ai Fedeli* 12, 5) e l’avverbio ‘spiritualiter’ (*1 Regola* 2, 4; 4, 1; 5, 5. 7. 11; 7, 16; 16, 6; *2 Regola* 10, 5) che, in maniera a volte più intensa a volte meno intensa, esprime sempre un qualche legame con lo Spirito Santo. Nel nostro lavoro assorbiremo l’aggettivo e l’avverbio in capitoli diversi in base al contesto di ogni espressione specifica.

Avere lo Spirito del Signore

L’espressione ‘avere lo Spirito del Signore’ (‘habere Spiritum Domini’) di *2 Regola* 10, 10, come formulazione la troviamo nel N.T. con diretto riferimento allo Spirito santo. In *Rom.* 8, 9. 11 abbiamo: « se qualcuno non ha lo Spirito di Cristo, non appartiene a Lui: lo Spirito... abita in voi » ⁸ [« Si quis autem Spiritum Christi non habet, hic non est eius... Spiritus eius... habitat in vobis... » (*Rom.* 8, 9. 11)]. Come si vede, qui in *Rom.* si parla di ‘Spirito di Cristo’ come oggetto del verbo avere. Mentre Francesco preferisce parlare di ‘Spirito del Signore’]. In *1 Cor.* 6, 19: « Non sapete che le vostre membra sono tempio dello Spirito Santo che è in voi e che avete ricevuto da Dio » ⁹ [« An nescitis quoniam membra vestra, templum sunt Spiritus Sancti, qui in vobis est, quem habetis a Deo?... » (*1 Cor.* 6, 19)]. La formulazione in questi brani, è simile a quella utilizzata da

Francesco. Il contesto di queste citazioni bibliche è quello dell'uomo considerato tempio in cui la terza Persona della Trinità abita pienamente. Se Francesco ha mutuato il suo linguaggio da tali o simili espressioni, allora il senso da dare all' 'avere lo Spirito del Signore' è quello biblico: Francesco esorta i suoi frati a possedere lo Spirito Santo, a ricercare la vita e l'inabitazione della terza Persona della Trinità. In sintonia con la Scrittura e la Tradizione, Francesco sa che la vita di Dio consiste e coincide con la presenza personale dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo.

Presenza personale dello Spirito vuol dire che non si tratta della sola presenza di qualcuno dei doni dello Spirito, ma della presenza della fonte della Grazia: la Persona dello Spirito Santo. Al tempo di Francesco la teologia aveva già analizzato ed elaborato la dottrina secondo cui una cosa è il dono dello Spirito Santo stesso ed un'altra è la distribuzione di qualcuno dei doni dello Spirito. Pietro Lombardo aveva già riassunto la tradizione della Chiesa spiegando che da Dio Padre e da Gesù viene dato a noi il dono dello Spirito Santo « che dà in dono ciò che Egli è. Grande è la sua misericordia: dà un dono uguale a sé, poiché lo Spirito Santo è lo stesso dono »¹⁰ [« Quae dona? Spiritum Sanctum, qui tale dat donum qualis est ipse. Magna est misericordia eius: donum dat aequale sibi, quia donum eius Spiritus Sanctus est ». P. LOMBARDO, *1 Sent.* d. XIV, c. 2, q. 1-5; cfr. anche: d. XVIII, c. 1-2).]. La presenza del dono dello Spirito coincide con la Carità: anzi lo Spirito Santo è lo stesso Amore del Padre e del Figlio ed è lo stesso Amore con cui noi amiamo Dio e il prossimo¹¹ [P. LOMBARDO, *1 Sent.* d. XVII, c. 2-3.6.]. Con la presenza della Carità « che è da Dio ed è lo Spirito Santo stesso, viene infuso nei nostri cuori lo stesso Dio-Carità, attraverso cui tutta la Trinità viene ad abitare in noi »¹² [« Dilectio igitur quae ex Deo est et Deus, proprie Spiritus Sanctus est, per quem effunditur in cordibus nostris Deus-Caritas, per quam nos tota inhabitet Trinitas ». P. LOMBARDO, *1 Sent.* d. XVII, c. 4.2.]. Dalla presenza della Carità, cioè dalla presenza personale dello Spirito Santo, scaturiscono, come da sorgente comune, tutti gli altri doni che conducono l'uomo a Dio¹³ [P. LOMBARDO, *ibid.*]. Questo linguaggio biblico-teologico ci suggerisce il significato da dare al testo di 2 *Regola* 10, 10: quando Francesco usa l'espressione 'avere lo Spirito del Signore' il senso è quello della ricerca della inabitazione della Persona stessa dello Spirito Santo.

L'attività santificante dello Spirito

Qualche difficoltà di traduzione esiste anche per la seconda parte del brano di *1 Regola* 10, 10: « habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem ». Cosa è la 'operatio' di cui si parla in questo testo?

Diversi autori traducono il termine 'operatio' con 'santa operazione', 'sante opere'. Vicini al Vorreux che traduce « i frati si sforzino di avere lo Spirito del Signore e lasciarlo agire in essi »¹⁴ [VORREUX-BAYART, *Les opuscles*, 137: « ...avoir l'esprit du Seigneur et le laisser agir en eux »], noi abbiamo preferito tradurre con « avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante ». Non che queste diverse traduzioni siano in contrasto tra di loro, tuttavia, così traducendo, vogliamo mettere in risalto alcuni elementi che sfuggirebbero ad una prima lettura del testo. La nostra traduzione mette in risalto che il soggetto dell'azione è lo Spirito Santo e non il frate. Il frate deve essere attento ai movimenti interiori dello Spirito. Traducendo 'operatio' con 'opere sante', 'santa

operazione' non facciamo altro che una italianizzazione del testo e non appare in queste traduzioni chi è il vero soggetto delle azioni. Il fatto che ci sia il pronome 'eius' riferito allo Spirito Santo, ci orienta in questa direzione. Francesco esorta i frati non tanto ad applicarsi ad una serie di buone opere, ma a mantenersi aperti ad ogni pulsazione interiore che proviene dallo Spirito del Signore, che è creativo e attivo per sua natura: non c'è altro da fare che essere aperti, prendere atto di questa attività interiore collaborando con lo Spirito. Le stesse esemplificazioni che Francesco porta come spiegazione di questa attività interiore (preghiera, umiltà e pazienza, amore per i persecutori, perseveranza) sono solo una parte di una lunga serie di attività che Francesco concepisce come profanazione della presenza inabitante dello Spirito del Signore; vogliamo dire che se noi consideriamo questo brano nel contesto dei numerosissimi passi disseminati in tutti gli scritti di san Francesco, scopriamo (come vedremo man mano che procederemo in questo lavoro) che la concezione che soggiace a questo modo di esprimersi di Francesco è quello dello Spirito, dalla cui presenza personale scaturisce tutta una serie di attività che stanno all'origine delle opere buone dell'uomo. In fondo è necessario prestare attenzione al rapporto tra operazione dello Spirito e opere buone: Francesco più che riferirsi alle opere buone, intende riferirsi, nel testo di *1 Regola* 10, 10, all'operazione dello Spirito da cui vengono ispirate le diverse opere buone. Anche l'ambiente francescano primitivo utilizza il termine 'operatio' (nei pochissimi casi in cui è utilizzato) mettendo in risalto che è lo Spirito Santo il soggetto dell'azione. La *2 Celano* riportando una certa lamentela di Francesco afferma:

« Francesco diceva: “Verrà un tempo in cui questa prediletta famiglia del Signore, verrà diffamata a causa dei cattivi esempi, sicché si avrà paura persino di uscire in pubblico. Quelli che in verità verranno in quel momento per essere ammessi all'Ordine, vi saranno condotti unicamente dall'azione dello Spirito Santo ('sola Spiritus Sancti operatione ducentur')” »¹⁵ [2 C 157.]. In tale brano 'operatio' indica l'attività con cui lo Spirito del Signore, per mille strade, spinge una persona verso la vita religiosa. Anche Bonaventura¹⁶ [13 BM 7 «...Certis itaque constat indicis, sacra illa signacula impressa fuisse virtute, qui operatione seraphica, purgat, illuminat, inflammat... ».] indica con il termine 'operatio' l'attività con cui lo Spirito Santo stesso, che ha impresso nel corpo di Francesco le sacre Stimmate, 'purifica, illumina, infiamma' la vita del cristiano.

Con queste due semplici citazioni, vogliamo dire che la 'operatio' nell'ambiente francescano primitivo è termine tecnico per indicare, quando è unito allo Spirito del Signore, non tanto le opere che l'uomo produce, ma l'attività con cui lo Spirito spinge l'uomo a portare determinati frutti.

Questa attività dello Spirito Francesco la chiama 'santa'. Abbiamo preferito tradurre questo aggettivo con 'santificante': Francesco, qui, non ci sembra che voglia esprimere una valutazione morale sull'attività dello Spirito (non ce n'era bisogno), ma piuttosto insiste sulle finalità dell'attività dello Spirito che essendo Santo, tende a renderci partecipi della santità di Dio. Quella dello Spirito è un'attività destinata alla santificazione.

Così concepita, l'attività santificante, non è riduttiva del contenuto espresso nella 'sancta operatio': sembra piuttosto ampliarlo ricollegando l'operazione con la vera fonte (lo Spirito) e il vero orizzonte (la santificazione).

Conclusione

Tutta l'espressione 'avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante' va riletta, sullo sfondo comune della teologia cattolica ben conosciuta anche nel medioevo. Francesco esorta i frati sia ad avere inabitante nel proprio cuore la terza Persona della Trinità, sia ad essere attenti a quelle grazie, doni, carismi con cui lo Spirito del Signore equipaggia l'anima aprendola ad orizzonti di santità.

In questo modo di esprimersi di Francesco, c'è, perciò, se noi osserviamo bene, lo schema di fondo dei trattati della dottrina della grazia che distinguono la presenza personale dello Spirito del Signore per giungere al nostro cuore. Successivamente esamineremo l'ingente materiale con cui Francesco stesso ci dirà cosa vuol dire avere in noi lo Spirito del Signore. L'attività che promana dallo Spirito Santo è invece oggetto di esame di tutta la seconda parte del lavoro.

CAP. II

LA PAROLA DI DIO COME VEICOLO DELLA PRESENZA
PERSONALE DELLO SPIRITO SANTO

Il primo elemento che abbiamo potuto cogliere esaminando i diversi brani degli scritti di san Francesco, riguardanti lo Spirito Santo, ci è stato dato dall'insistenza di Francesco nel mettere in stretto rapporto lo Spirito Santo con la Parola di Dio. Si tratta di un rapporto indissolubile a tal punto che la Parola di Dio, nelle sue diverse accezioni è chiamata anche « Parola dello Spirito Santo ».

In questo capitolo vedremo quale è il valore che Francesco attribuisce alla Parola di Dio; quali sono le Parole del Signore; quali sono le Parole dello Spirito Santo; quale è il senso da dare alla trilogia Parola-Spirito-Vita; cosa è per Francesco la vivificazione della Parola ad opera dello Spirito.

Ci sembra di poter iniziare la ricerca su tale tema partendo da uno dei testi centrali che rivelano la fede di Francesco nello Spirito Santo. Si tratta di un testo in cui appare il rapporto che Francesco vede intercorrere tra la Parola di Dio e lo Spirito Santo. Il brano è preso dalla *seconda lettera di san Francesco a tutti i fedeli*: « A tutti i cristiani, religiosi, chierici e laici, uomini e donne, a tutti coloro che abitano in tutto il mondo, frate Francesco, loro servo e suddito, ossequio rispettoso e vera pace dal cielo e sincera carità nel Signore.

Come servo di tutti, sono tenuto a servire e ad amministrare le profumate parole del Signore mio. Perciò, considerando nell'anima mia che non posso visitare tutti personalmente a causa dell'infermità e debolezza del mio corpo, mi sono proposto con la presente lettera e con i miei messaggeri di riferire a voi le parole del Signore nostro

Gesù Cristo, Verbo del Padre, e le parole dello Spirito Santo, che sono spirito e vita».¹
 [2 *Let. Fed. 1, 1-6*; « In nomine Domini Patris set Filii et Spiritus Sancti, Amen. Universis christianis, religiosis, clericis et laicis, masculis et feminis, omnibus qui habitant in universo mundo, frater Franciscus, eorum servus et subditus, obsequium cum reverentia, pacem veram de coelo et sinceram in Domino caritatem. Cum sim servus omnium, omnibus servire teneor et administrare odorifera verba Domini mei. Unde in mentem considerans quod personaliter propter infirmitatem et debilitatem corporis mei non possum singulos visitare, proposui litteris praesentibus et nuntiis verba D.N.J.C., qui est Verbum Patris, vobis referre et verba Spiritus Sancti, quae spiritus et vita sunt (*Gv 6, 64*). »]. Tale testo è preso dalla *Let. Fed.* (J. BOCCALI, *o.c.*, 79); in tale lettera Francesco parla diffusamente dello Spirito Santo. Avremo modo di ritornare su tali testi; tuttavia qui è necessario dire che tra i diversi testi che parlano del rapporto tra Spirito Santo e Parola di Dio, abbiamo preferito scegliere proprio quello della *Let. Fed.* in quanto per la sua originalità ci fornisce l'occasione per una giusta interpretazione anche dei molti altri testi similari. Per quanto riguarda il nome con cui viene designata tale Lettera, abbiamo preferito chiamarla *2 Lettera ai Fedeli*, per distinguerla dalla « recensio prior » che coincide in ESSER (*Opuscula sancti Patris Francisci Ass.*, 107-112. 113-121) con la *1 Lettera ai Fedeli*. In questo nostro lavoro i termini: *2 Lettera ai Fedeli* oppure semplicemente *Lettera ai Fedeli*, si equivalgono e indicano l'ultima redazione della Lettera (appunto la seconda) il cui testo troviamo in J. BOCCALI, *o.c.*, ma con il titolo di « prima epistola »].

Tale brano parla di « Parole del Signore nostro Gesù Cristo e Parole dello Spirito Santo che sono Spirito e vita » (*Gv 6, 64*). Cosa sono queste Parole?

Il valore sacramentale della Parola di Dio

L'occasione della *seconda Lettera ai Fedeli* è data dalla malattia di Francesco, che, consapevole di non poter raggiungere personalmente tutti quelli che attendono da lui una parola consolatrice, decide di scrivere questa lettera.

Come in tutta la sua predicazione, egli sente l'annuncio del Vangelo come un servizio e un ministero: « Come servo di tutti, sono tenuto a servire e amministrare le profumate parole del Signore ».

Il termine 'servizio' come nel Vangelo, nella cultura e nella spiritualità dei Cavalieri della Tavola Rotonda (il cui preciso desiderio e impegno è costituito dal 'servire il re') è riferito da Francesco continuamente a Dio² [Cfr. *5 Amm 2; 1 Reg 22, 26; 23,8,16.32; 2 Lett. Fed. 12, 7.*] e quindi indica relazione con una Persona. Se in questo brano il servizio è rivolto alle Parole del Signore, lo si deve al fatto che le Parole del Signore includono per Francesco una relazione con la Persona del Signore³ [Come avviene in *Rom 1, 9* ove si parla di 'servire il Signore nel Vangelo del Figlio suo' (Testis enim mihi est Deus, cui servio in spiritu meo in Evangelio Filii eius). Cfr. anche *Filip. 2, 22; Atti 16, 17.*]: c'è infatti identità di soggetto tra un individuo e le sue parole, tra il Signore stesso e le sue Parole.

Rapporto con una Persona e non solamente con qualcuno dei suoi beni è indicato da Francesco anche mediante l'utilizzazione del termine 'amministrare'⁴ [Si tratta di un verbo molto utilizzato (assieme a 'ministrare' e al sostantivo 'ministro') dagli scritti di San Francesco. Il termine 'amministrare' sembra preso da *1 Pt 4, 10-11* il cui contesto è quello di 'amministrazione della multiforme grazia di Dio'. Un riferimento esplicito potrebbe trovarsi anche in *Lc 1, 2* dove l'Evangelista indica gli Apostoli come 'ministri della Parola'. I termini 'ministrare', 'amministrare', sottolineano l'atteggiamento con cui Francesco 'serve' le Parole del Signore: si tratta di annunciare una parola che non è tua, ma di Colui che te l'ha consegnata. Il verbo 'riferire' ('referre') del versetto seguente sottolinea ulteriormente la fedeltà necessaria nel trasmettere ad altri il messaggio che ti è stato consegnato.]. Tale termine negli scritti di san Francesco è usato spessissimo in passi in cui Francesco o parla dell'Eucaristia o della Parola del Signore, o di entrambe le cose insieme. Nella *26 Ammonizione 3*, troviamo 'amministrare' riferito all'Eucaristia: « infatti quanto più grande è il potere che essi hanno di amministrare il Santissimo Corpo e Sangue del Signore che essi ricevono ed essi soli amministrano »⁵ [« Nam quantum est maior omnibus administratio eorum quam habent de sanctissimo Corpore et Sanguine Domini nostri Jesu Christi, quod ipsi recipiunt et ipsi soli aliis ministrant... » *26 Amm 3.*]. In *2 Lettera ai Fedeli 7, 2-5*, quindi nella stessa lettera di cui ci stiamo occupando, 'amministrare' è riferito sia all'Eucaristia che

alla Parola del Signore: « pertanto dobbiamo sapere con certezza che nessuno può giungere alla salvezza se non attraverso il Sangue del Signore nostro Gesù Cristo e attraverso le Parole del Signore che i chierici dicono e annunziano e amministrano ed essi soli devono amministrare »⁶ [« Firmiter sciamus omnes, quia nemo potest salvari nisi per sancta verba et Sanguinem Domini nostri Jesu Christi quae clerici dicunt, annuntiant et administrant et ipsi soli ministrare debent... » 2 *Lett. Fed.* 7, 2-5.].

Questo fatto ci permette di cogliere fin d'ora l'atteggiamento con cui Francesco, si situa nei confronti della Parola di Dio: in linea generale si può dire che Francesco sta davanti alla Parola di Dio allo stesso modo in cui sta davanti all'Eucarestia; e che egli amministra la Parola del Signore, come (da diacono qual è) amministra l'Eucarestia⁷ [Anche il termine 'diacono' significa 'servizio', come in *Atti* 6-7-8: e Francesco potrebbe aver mutuato anche da questo passo, l'idea del servizio alla Parola.].

Al centro di questa impostazione c'è un'unica motivazione: Francesco ha della Parola di Dio una concezione strettamente sacramentale. Come nell'Eucaristia, così anche nella Parola c'è la presenza viva del Cristo vivo.

Questa identità tra la Persona di Cristo e la sua Parola risulta anche in diversi altri brani degli scritti ove Francesco stabilisce, ad esempio, un chiaro parallelismo tra la 'preziosità' dell'Eucarestia (in cui si realizza la presenza vivificante di Cristo oggi), e la 'preziosità' della Parola del Signore. Francesco inculca lo stesso rispetto sia per l'Eucarestia che per la Parola: « Niente infatti abbiamo e vediamo corporalmente dell'Altissimo in questo mondo, eccetto il Corpo e Sangue, i nomi e le parole per cui siamo stati creati e redenti »⁸ [« Nihil habemus et videmus *corporaliter* in hoc saeculo de ipso Altissimo, nisi Corpus et Sanguinem, nomina et verba, per quae facti sumus et redempti de morte ad vitam »: *Lett. Chier.* 3; cfr. *Test.* 8-13.]. In questo testo, il termine 'corporalmente' va preso secondo l'uso medievale: veniva utilizzato per esprimere il realismo stesso della presenza di Cristo nell'Eucaristia: « per i latini del XII secolo, il Cristo viene detto presente corporalmente, solo sotto le specie sacramentali; sia sull'altare, sia in chi ha ricevuto la Comunione fino a quando le specie non vengono corrotte »⁹ [H. DE LUBAC, *Corpus Mysticum, l'Eucharistie et l'Eglise au moyendge*, 1944, p. 364. Per una retta traduzione di 'nomina et verba' cfr. I. BRADY, *San Francesco uomo dello Spirito*, pp. 35-52.]. Ora, il fatto che Francesco utilizzi questo termine anche per la Parola del Signore, contrariamente all'uso consueto medievale, ci dice che per Francesco i luoghi della presenza reale di Cristo sono due: il Vangelo e l'Eucaristia¹⁰ [L'identità tra Persona di Gesù e Parola di Gesù, la prima comunità francescana la trova importante anche perché nella condizione di itineranza iniziale e a causa della scarsità del numero di sacerdoti (e quindi scarsità di celebrazioni Eucaristiche), i frati crescevano e si santificavano intorno alla Parola di Dio che portavano con sé nei loro viaggi o che, comunque, più facilmente potevano reperire nelle Chiese dove si soffermavano per la loro preghiera. Sicché il 'viatico' dei frati spesso era quasi unicamente la Parola del Signore che li sosteneva e li alimentava.]. Per Francesco, in questo senso, ricorrere al Signore, significava ricorrere alla Parola di Dio, che era contemporaneamente segno corporeo della Persona di Gesù (come l'incarnazione e l'Eucarestia)¹¹ [Cfr. *1 Ammonizione*.] e realizzazione della presenza di Gesù. In questo contesto si spiegano bene le Parole di Francesco a Bernardo nel momento in cui (siamo nei primi mesi della conversione di Francesco) Bernardo gli chiede consiglio per la sua conversione: « Padre, se uno dopo avere a lungo goduto dei beni di qualche signore, non li volesse più tenere, che cosa dovrebbe farne, per agire nel modo più perfetto? — Deve restituire, rispose Francesco, tutto al padrone da cui li ha ricevuti —. E Bernardo: — So che quanto possiedo mi è stato dato da Dio e, se tu me lo consigli, sono pronto a restituirti tutto —. Replicò Francesco: — Se vuoi comprovare

coi fatti quanto dici, appena sarà giorno, entriamo in Chiesa, prendiamo il libro del Vangelo e chiediamo consiglio a Cristo —...—. Aprono il libro del Vangelo, disposti ad attuare il primo consiglio che si offre loro... e il suo consiglio Cristo lo manifesta con queste parole: — Se vuoi essere perfetto...— » (*Mt.* 19, 21)¹² [2 C 15.].

Aprire il Vangelo equivale a consigliarsi con Cristo Gesù. Ascoltare la Parola del Signore equivale ad ascoltare il consiglio di Cristo Gesù¹³ [In questi racconti primitivi è viva l'immagine di Gesù maestro che insegna di persona, direttamente, ai discepoli. Gesù viene considerato e chiamato « Magister » (come nella *Antifona S. Maria Virgo*: 'Ora pro nobis...apud tuum sanctissimum dilectum Filium tuum, Dominus et Magistrum'.)].

Tutta la vita di san Francesco è scandita dalla consultazione del Signore fatta sul libro dei Vangeli, considerato come Parola di Cristo vivente¹⁴ [La *LTS* ci parla (come ha fatto anche il Celano) della apertura del Vangelo fatta da Francesco assieme a Bernardo e ce ne riporta anche importanti dettagli: « Disse Francesco a Bernardo: - di buon mattino andremo in Chiesa e consulteremo il libro dei Vangeli, per sapere quello che il Signore insegnò ai suoi discepoli... - Essendo dei semplici, non sapevano trovare le parole evangeliche riguardanti la rinuncia al mondo, e perciò pregavano devotamente il Signore affinché mostrasse la sua volontà alla prima apertura del libro » (8 *LTS* 27). Questo stesso sistema viene usato anche quando giungono i primi compagni. Prosegue la stessa *LTS* (8 *LTS* 27): « Finita la preghiera, Francesco prese il libro dei Vangeli ancora chiuso e, inginocchiandosi davanti all'altare lo aprì. E subito cadde sott'occhio il consiglio del Signore: - Se vuoi essere perfetto, va, vendi tutti i tuoi averi e distribuiscili ai poveri e avrai un tesoro nel cielo. Francesco dopo aver letto il passo ne fu molto felice e rese grazie a Dio ».

Vengono qui sottolineati i momenti di questa apertura: ascolto della Parola, tripudio per la risposta del Signore e rendimento di grazie a Dio.

Prosegue ancora la *LTS*: « Ma vero adoratore della Trinità, volle l'appoggio di tre testimoni: per cui aprì il libro una seconda ed una terza volta. Nella seconda incontrò queste raccomandazioni: - Non portate nulla per i vostri viaggi ecc.; e nella terza: - Chi vuole seguirmi, rinunzi a se stesso ecc. ». - Le tre aperture del Vangelo corrispondono non ad un dubbio di Francesco ma ad una glorificazione della Trinità, in quanto, come dirà Francesco nei suoi scritti (cfr. *I Reg.* 22, 27), il Vangelo è parola della Trinità. L'apertura del libro dei Vangeli, inoltre, si svolge in un'atmosfera di preghiera di ringraziamento: « Ad ogni apertura del libro, Francesco rendeva grazie a Dio e approvava l'ideale da lui lungamente vagheggiato ». E la *LTS* (8 *LTS*) conclude: « E da quell'ora vissero con lui... E così Francesco poté scrivere nel suo Testamento (*Te* 12): - Il Signore stesso mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del Santo Vangelo ». Rimane così chiaro, ora, il modo in cui il Signore confermò l'ideale di Francesco: attraverso il ricorso di Francesco a Gesù, vivo nel suo Vangelo. Bonaventura (*13 BM* 2) aggiunge che l'apertura del Vangelo avvenne « dopo aver pregato con grande fervore ».].

Tale apertura del Vangelo viene ripetuta nel momento delle decisioni più importanti. Nelle Biografie viene riportata la discussione di Francesco con un frate che gli chiede il permesso di avere libri. Al quale Francesco rispose: « fratello, anch'io fui tentato di avere libri. Per conoscere la volontà del Signore su questo punto, presi il libro in cui sono scritti i Vangeli del Signore e lo pregai perché mi mostrasse il suo volere alla prima apertura del volume. Finito che ebbi di pregare, al primo aprire del libro mi venne allo sguardo quel detto di Cristo: — A voi è concesso di conoscere il mistero del Regno di Dio, ma agli altri viene proposto in parabole. E soggiunse: — Molti sono quelli che volentieri si elevano alla scienza; ma beato chi si farà sterile per amore del Signore Dio »¹⁵ [CA 73.].

Sulla Verna, all'inizio della Quaresima in onore di san Michele (Quaresima in cui furono impresse le stimmate nel corpo di Francesco), Francesco aprì il libro del Vangelo, in fervore di Spirito, chiedendo al Signore, con umiltà e fiducia di indicargli quanto doveva fare per piacere a Lui: « terminata la preghiera, si alzò e con spirito di umiltà e contrizione di cuore, fatto il segno della santa croce, prese il libro dall'altare e lo aprì con riverenza e timore. Ora avvenne che all'apertura del libro, la prima cosa sulla quale si posarono i suoi occhi fu la Passione del Signore Gesù Cristo, ma solo nel tratto in cui viene predetta. Per timore che si trattasse di un caso fortuito, chiuse e riaperse il libro una seconda ed una terza volta, e risultò sempre un passo uguale o somigliante. Il servo di Dio che era pieno dello Spirito di Dio, capì allora che sarebbe

entrato nel regno dei cieli solo attraverso innumerevoli tribolazioni, angustie e lotte »¹⁶ [I C 91-92-93.].

Al momento della morte c'è un'altra apertura clamorosa del Vangelo. Francesco giace moribondo. Dopo aver perdonato tutti e benedetto tutti, « si fece portare il libro dei Vangeli, pregando che gli fosse letto il brano del Vangelo secondo Giovanni, che inizia con le parole 'Sei giorni prima della Pasqua...'. Questo stesso passo si era proposto di leggergli il ministro ancora prima di averne l'ordine e lo stesso si presentò alla prima apertura del libro sebbene quel volume contenesse tutta l'intera Bibbia ».

Dall'insieme di questi testi, in conclusione, risulta che Francesco si avvicina al Vangelo, non come ad un libro magico, né come ci si avvicina ad un libro di lettura qualsiasi, ma come ci si avvicina ad un libro di Vita, con la consapevolezza che il Signore è presente vivo e vero e conosce la situazione personale e comunitaria di quanti con fiducia si avvicinano a Lui per ricevere una parola di vita. Questa fiducia illimitata in Gesù Maestro vivo e vero nella sua Parola sta anche alla base di tutti i movimenti religiosi del secolo precedente a S. Francesco, delle cui aspirazioni, Francesco diventa, per questo, piena realizzazione¹⁷ [Cfr. I. DA MILANO, *La spiritualità evangelica anteriore a san Francesco*, in *Quad. di Spir.*, 6, pp. 34-70.].

Contro il decadentismo religioso dei secoli precedenti, i nuovi movimenti aspirano a realizzare nella loro vita individuale e comunitaria, lo stile di vita degli apostoli e dei primi cristiani: le nuove comunità vogliono vivere come gli apostoli che vivevano in ascolto continuo dell'insegnamento di Gesù, e come i primi cristiani che vivevano 'assidui' (*Atti* 2, 42) all'insegnamento degli Apostoli. Le comunità religiose del secolo di Francesco, vivono insomma con un alto concetto della Parola di Dio: come presenza di Gesù Maestro nelle nuove comunità. E questo sta in linea con tutta la tradizione della chiesa. La fede che S. Francesco ha nella Parola di Dio è la stessa fede dei Padri della Chiesa, per i quali « il Vangelo è lo stesso Gesù Cristo, venuto, presente e comunicatosi a noi »¹⁸ [Y. CONGAR, *L'Evangile*, in *Vocab. Oecuménique*, Paris 1970.]. Infatti « leggendo la Bibbia, i Padri leggevano non dei testi ma il Cristo vivente, ed il Cristo parlava loro. Essi consumavano il pane e il vino eucaristico; e la parola si offriva loro in tutta la profondità di Cristo »¹⁹ [P. ENDOKIMOV, *La femme et la salut du monde*, Tournai-Paris 1958, p. 12.].

La presenza reale di Cristo nella sua Parola (quale è percepita da Francesco), ci fornisce la motivazione anche delle innumerevoli citazioni dirette e indirette della Bibbia, nell'arco dei brevi scritti di Francesco. Francesco si rifà alla Scrittura perché dalla Parola egli ha attinto la vita.

Non ci soffermiamo qui a indicare tutti i brani in cui Francesco cita la Scrittura, molte volte ad litteram, più spesso indirettamente: con frasi e idee che manifestano fino a qual punto la vita ed il linguaggio di Francesco fossero imbevuti della Parola del Signore²⁰ [Sull'importanza del Vangelo nella Spiritualità di Francesco, vedi AA.VV., *Il Vangelo e la spiritualità franc.*, in *Quaderni di Sp.*, 6.].

Il Boccali riporta circa un migliaio di citazioni scritturistiche richiamate direttamente o indirettamente dagli scritti di Francesco²¹ [J. BOCCALI, *Concordantiae...*, 947-956.]. L'abbondanza delle citazioni scritturistiche degli scritti dà ragione a quanto viene affermato dalle biografie sulla conoscenza sapienziale che Francesco ha della Parola di Dio, la quale diventa il sostrato della sua cultura e del suo modo di pensare e giudicare il mondo. Basterebbe rileggere, per es. l'*Officium Passionis Domini*, composto dallo stesso Francesco, per rendersi conto del grado di assimilazione della Scrittura posseduto

da Francesco ²² [Sull'uso della Scrittura negli scritti di S. Francesco, cfr. anche WILLIBRORD DE PARIS, *Le message...*, pp. 345-365.].

Questo rifarsi continuo di Francesco alla Scrittura doveva aver impressionato a tal punto i primi frati, che i biografi primitivi fanno del rapporto tra la Parola di Dio e Francesco, uno dei temi maggiormente sviluppati. I biografi presentano questo atteggiamento di Francesco come un conformarsi di Francesco al Vangelo. Francesco vuole seguire alla lettera il S. Vangelo poiché il vangelo si identifica con Cristo Maestro ²³ [I C 84; 112; 115; LP 4, 13. BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate*, in A.F., IV-V.].

Anche la più antica iconografia testimonia questo aspetto: Francesco viene raffigurato stringendo in una mano il libro dei Vangeli e nell'altra la Croce del Signore.

Da tutto l'insieme delle testimonianze, risulta che per Francesco le parole del Signore sono vive, sono segno della presenza del Signore. Francesco non disgiunge infatti la Parola da chi pronuncia tale Parola. La parola implica la presenza della Persona.

Per questo Francesco dice che le Parole del Signore sono 'profumate': « Come servo di tutti, sono tenuto a servire e ad amministrare le profumate ('odorifera') Parole del Signore mio ». Questo termine 'odorifera verba' sembra coniato da Francesco stesso. Forse il brano neotestamentario che soggiace a questo passo è 2 *Cor.* 2, 14-17: « Siano rese grazie a Dio, il quale ci fa partecipare al suo trionfo in Cristo e diffonde per mezzo nostro il 'profumo' della sua conoscenza nel mondo intero! Noi siamo, infatti, dinnanzi a Dio il 'profumo' di Cristo fra quelli che si salvano e fra quelli che si perdono: per gli uni odore di morte e per gli altri odore di vita per la vita. E chi è mai all'altezza di questi compiti? Noi non siamo infatti come quei molti che adulterano la Parola di Dio, ma con sincerità e come mossi da Dio, sotto il suo sguardo noi parliamo di Cristo » ²⁴ [« Deo autem gratias, qui semper triumphat nos in Christo Jesu et odorem notitiae suae manifestat per nos in omni loco: quia Christi bonus odor sumus Deo in iis, qui salvi fiunt, et in iis qui perunt: aliis quidem odor mortis in mortem; aliis autem odor vitae in vitam. Et ad haec quis tam idoneus? Non enim sumus sicut plurimi, adulterantes Verbum Dei, sed ex sinceritate, sed sicut ex Deo, coram Deo in Christo loquimur » (2 *Cor* 2, 14-17)].

Nel testo di 2 *Cor.* si dice che Iddio manifesta in ogni luogo, attraverso di noi, 'il profumo della conoscenza di Cristo' attraverso la predicazione della Parola di Dio. Infatti noi, per il Signore 'siamo il buon profumo di Cristo', profumo della vita per la vita.

Francesco sa anche che bisogna essere fedeli a queste parole, diversamente, corrompendo la Parola del Signore ('adulterantes Verbum Dei') viene diffusa la morte e non la vita. Il profumo delle Parole del Signore implica la presenza vivificante del Signore: le parole sono profumate solo e in quanto contengono in sé e portano fino a noi il profumo e la fragranza che promana dalla presenza viva di Gesù. Il contesto di annuncio della Parola che prevale nel brano degli scritti che stiamo analizzando ci indica che chi annuncia il Vangelo, annuncia la presenza, la vita reale di Gesù e deve farlo con fedeltà, integralmente. Al termine della stessa *Lettera ai Fedeli* troviamo di nuovo il termine 'profumate parole', ma in un contesto di accoglienza della Parola del Signore : « io frate Francesco... vi prego e scongiuro... affinché riceviate con umiltà e carità queste profumate parole del Signore... » ²⁵ [« Ego frater Franciscus... rogo et obsecro vos... ut haec odorifera Verba Domini nostri Jesu Christi cum humilitate et caritate debeatis recipere... » 2 *Lett. Fed.* 14, 3.].

Anche se dovremo ritornare su questo testo, qui è sufficiente sottolineare che chi annuncia le Parole del Signore, annuncia il profumo della presenza di Cristo che è vita e dà la vita; chi le accoglie, accoglie il profumo della presenza di Cristo.

Quindi anche lo stesso termine ‘profumate’ ci permette di cogliere qualcosa della presenza viva di Gesù nella sua Parola: se le Parole del Signore sono profumate, lo sono in quanto non si tratta di parole morte, ma vive e che danno vita. Per un cavaliere della Tavola Rotonda come è Francesco, l’aggettivo ‘profumate’ è carico di significati: i finissimi profumi dell’oriente, capaci di ridare vita ed energia, non richiamano il profumo e la fragranza dello sposo del Cantico dei Cantici (*Cant.* 1, 1.3; 4, 10.11; 7, 8) o del figlio alla presenza del Padre del libro della *Genesi* (27, 27)?

Dove c’è il profumo della Parola del Signore, c’è la presenza reale della Persona del Signore.

Le Parole del Signore

Fino a questo momento abbiamo preferito parlare genericamente di ‘Parole del Signore’, senza ulteriori specificazioni. Ma quali sono e che cosa le ‘Parole del Signore’?

La cosa non è semplice da dirimere a causa della vasta accezione che, negli scritti di San Francesco, ha il termine ‘Parola di Dio’ (od altre espressioni equivalenti). Dobbiamo esaminarne l’uso in tutta l’ampiezza, in considerazione del fatto che Francesco dice che tali parole sono anche « Parole dello Spirito Santo ».

Da una attenta analisi dei testi risulta che in Francesco « Parola di Dio » ha diverse accezioni :

I. Alla ‘Parola di Dio’ Francesco dà una accezione molto ampia sì da includere « ogni bene » che è nel cuore dell’uomo.

È questa l’accezione più generale: quella che considera ‘Parola di Dio’ non solamente la Scrittura, ma ogni cosa che l’uomo, sia pagano che cristiano, dice e fa sotto l’ispirazione del Signore. Ci sono testi, negli scritti di san Francesco e nelle biografie, che lasciano sbalorditi per la larghezza di vedute rilevabili in Francesco.

Francesco parte dal principio che solamente Dio è ‘il bene’, ‘ogni bene’, ‘tutto il bene, il vero e sommo bene’²⁶ [*Lod. Alt.* 5.], egli è ‘il solo buono, pio, mite, soave e dolce’²⁷ [*1 Reg.* 23, 28-29.]; da Lui procede ogni bene²⁸ [*1 Reg.* 16, 17.]; Egli è il proprietario di ogni bene esistente nel cuore dell’uomo. E poiché ciò che è male procede dal cuore dell’uomo che si è ribellato a Dio²⁹ [*7 Amm.*], quando l’uomo agisce bene, fa il bene o dice cose buone, tutto quello che viene detto e fatto bene viene considerato da Francesco come detto e fatto da Dio stesso. Di conseguenza l’appropriarsi da parte dell’uomo di quanto « Dio dice e fa in lui »³⁰ [*2 Amm.* 2-3.] è considerato furto fatto a Dio. In questo senso è parola di Dio, per Francesco, ogni parola buona ed azione buona compiuta dall’uomo, in quanto compiuta per l’ispirazione di Dio e per la forza interiore, che proviene da Dio; Francesco tutto ricollega alla fonte di ogni bene che è Dio stesso.

Un curioso episodio riportato dal Celano ci aiuta a comprendere quanto detto. Ad un frate che gli domandava perché si affaticasse tanto a raccogliere gli scritti dei pagani quando tali scritti non contengono il nome di Dio (che Francesco nella Regola, aveva comandato fosse raccolto ovunque e posto in luogo conveniente), Francesco rispose: « Figlio, perché, quivi ci sono le lettere con cui si forma il gloriosissimo nome del Signore Iddio. Il bene che quivi è non appartiene ai pagani, né ad altri uomini, ma al solo Dio, fonte di ogni bene »³¹ [« Filii, quia ibi litterae sunt, ex quibus componitur gloriosissimum Domini Dei nomen.

Bonum quoque quod ibi est, non pertinet ad paganos, neque ad alios homines, sed ad solum Deum, cuius est omne bonum » (1 C 82).].

Nell'uomo, anche nel pagano, ogni azione buona, ogni comportamento buono, ogni parola buona proviene dalla bontà di Dio ed è manifestazione della bontà e della Sapienza del Signore. Nel testo di 2 *Lett. Fed.* in questione, se « parola di Dio » ha questo significato, dobbiamo dire che ogni bene che c'è nel cuore dell'uomo, diventa profumo della presenza di Cristo. Se questo è valido per i pagani, tanto più sarà valido per i Cristiani.

2. Accezione specifica: Bibbia, Libri liturgici, Predicazione, Tradizione.

Numerosissimi sono invece i passi in cui Francesco parla di Parola di Dio con riferimento specifico alla Sacra Scrittura. Francesco non usa mai il termine 'Scrittura', né il termine 'Bibbia': preferisce usare la parola « divina lettera » in linea con la tradizione pastorale della patristica latina che considera appunto la S. Scrittura come 'lettera di Dio' ³² ['Littera' nel latino di Francesco (cfr. 2 *Lett. Fed.* 1, 6) ha il significato di 'epistola' del latino classico. Anche da questo fatto risulta la fede di Francesco nella presenza viva di Gesù nel suo Vangelo; tale Vangelo non è lettera morta, ma lettera di vita. In questo fatto Francesco e i Padri della Chiesa, manifestano sia il loro atteggiamento di riverente familiarità verso il mistero della Scrittura, sia l'avidità spirituale con cui bisogna avvicinarsi alla stessa Scrittura come lettera personale del Padre ai suoi figli (cfr. S. AGOSTINO, in *Ps.* 90; *Sermo* 2, 1; *PL* 37, 1880; S. GEROLAMO, *ep.* 133, 13; *PL* 22, 1160; cfr. AA.VV., *Il messaggio della salvezza*, I, pp. 39-40).].

Abbondanti sono anche i testi che parlano di « Parola di Dio » ('Verbum Dei') (al singolare), di « Parole del Signore » ('Verba Domini') (al plurale) e di « Parole scritte ». Tra queste tre espressioni c'è un legame profondo: l'unica Parola di Dio (Verbum Dei) prende forme diverse (verba Domini) e la Scrittura non è altro che la formulazione scritta della Parola che Dio ha ispirato. Queste tre espressioni sono ricollegate alla Scrittura in senso stretto, ma si aprono su tre realtà diverse, in cui, però, è sempre più o meno direttamente implicata la Sacra Scrittura.

Quali sono questi tre orizzonti?

a) Negli scritti di san Francesco, a volte, le Parole del Signore, in senso stretto, indicano le « parole sacramentali » con cui il sacerdote consacra il Pane ed il Vino sull'altare. Molti testi hanno questa interpretazione.

Francesco manifesta di possedere una teologia molto bene elaborata e precisa sull'importanza della Parola nei confronti dei sacramenti: « Molte cose, infatti, vengono santificate dalla Parola di Dio, e per la potenza delle Parole di Cristo, si compie il Sacramento dell'altare » ³³ [*Lett. Cap.* 47.].

« Consideriamo, tutti noi chierici, il grande peccato e l'ignoranza che alcuni hanno circa il santissimo Corpo e Sangue del Signore nostro Gesù Cristo e i santissimi nomi e le parole di lui scritte che ne consacrano il Corpo. Sappiamo che non ci può essere il Corpo del Signore, se prima non è stato consacrato dalla Parola ³⁴ [*Lett. Chier.* 1-3.].

« Vi prego affinché supplicate i chierici di voler venerare sopra ogni cosa il santissimo Corpo e Sangue del Signore nostro Gesù Cristo, i santi nomi e le sue Parole scritte che consacrano il Corpo suo » ³⁵ [*1 Lett. Cust.*].

Questa teologia sacramentale di Francesco è in linea con Pietro Lombardo ³⁶ [LOMBARDO PIETRO, *IV Sent.* d. 8, c. 1.] e con tutta la tradizione della Chiesa. Sono 'parole del Signore' perciò, per Francesco, anche le parole della consacrazione in quanto sul pane e sul vino vengono ripetute le parole di Gesù nell'ultima Cena, come ci vengono tramandate dalla Scrittura.

b) In altri testi dei suoi scritti, quando Francesco parla di Parola del Signore, intende tutti gli scritti « liturgici » che la Chiesa utilizza per la sua preghiera pubblica: « E poiché chi è da Dio ascolta le Parole di Dio... dobbiamo custodire i calici e gli altri scritti liturgici ('officialia') che contengono le sue Parole »³⁷ [« Et quia qui ex Deo est verba Dei audit, debemus proinde.. vasa et officialia cetera custodire, quae continent verba sua sancta » (*Lett. Cap. 44*).].

In questo testo, il termine 'officialia' del latino medioevale indica tutti gli scritti liturgici, come il Vorreux ha tradotto molto appropriatamente³⁸ [D. VORREUX - P. BAYART, *Les opuscles de S. François de Assise*, p. 199.]. Perciò Francesco considera parola di Dio anche le formule dei sacramenti, le preghiere, le benedizioni, l'ufficio divino, oltre alle parole della Scrittura in senso stretto, contenute nei testi liturgici. Questo ci dà la spiegazione del grande rispetto e della grande venerazione che Francesco manifesta per tutto ciò che la Chiesa ha accolto nei suoi libri liturgici. La liturgia per Francesco è fonte di salvezza³⁹ [Cfr. anche la *Introduzione Generale* di questo lavoro.]. E le diverse parole divine diventano messaggio per Francesco proprio in un contesto liturgico. Perciò si tratta di fede nei libri liturgici ispirati alla Chiesa dalla potenza dello Spirito Santo.

c) Altri testi degli scritti di Francesco ci fanno capire che 'Parola del Signore' sono le parole di « predicazione » della Chiesa, pronunciate sia dai teologi (nelle loro ricerche teologiche), sia dai predicatori. Tale è il senso che si desume dai testi come il seguente: « Dobbiamo onorare e venerare tutti i teologi e quanti amministrano le santissime Parole di Dio, poiché ci amministrano lo Spirito e la Vita »⁴⁰ [« Omnes theologos et qui ministrant *santissima verba divina* debemus honorare et venerare sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam ». Il fatto che Francesco distingua in questo testo, 'i teologi e quelli che amministrano le santissime parole del Signore', ci sembra importante: ci dice infatti che Francesco ha grande stima e venerazione non scio per i teologi (cfr. *Lettera a S. Antonio*), ma anche per i semplici sacerdoti e diaconi nei quali Francesco ha fiducia di trovare sempre la Parola del Signore (*Te 8-13*): in quanto essi 'ministrant nobis spiritum et vitam'.]

Possiamo concludere dicendo che 'le sante Parole del Signore' in senso specifico, sono le Parole della Scrittura le quali sono attive nelle forme sacramentali, nella liturgia in genere e nella predicazione della Chiesa. In tali Parole si verifica la presenza efficace di Gesù Parola di Dio e per mezzo di tali Parole Gesù vivo e vero si comunica a noi⁴¹ [« Nihil enim habemus et videmus corporaliter in hoc saeculo de ipso Altissimo, nisi corpus et sanguinem, nomina et verba, per quae facti sumus et redempti de morte ad vitam » (*Lett. Chier. 1-3*). Aggiungiamo che proprio in quest'ultimo testo appare chiara la Potenza della Parola, che è prima dell'uomo, e che crea l'uomo.].

Nel brano della *2 Lettera ai Fedeli* di cui ci stiamo occupando, il contesto diretto che prevale è quello della predicazione. E ci sembra perciò che il senso da dare a « Parole del Signore mio », sia proprio quello della sicurezza della presenza di Cristo nella predicazione della Chiesa e (nel caso nostro) della predicazione di Francesco.

3. La parola di Dio, secondo l'accezione carismatica.

Già il fatto che Francesco parli di « Parole del Signore scritte »⁴² [1 *Lett. Cust. 5*.] fa sospettare che in Francesco ci sia anche un'accezione orale: è parola di Dio, infatti, anche quella che ogni uomo percepisce nel proprio cuore. Francesco è un uomo carismatico e di Dio ha fatto una esperienza molto forte. La sua fede nel Signore è tanto grande e la grazia di Dio in lui è tanto abbondante, che Dio stesso in Persona lo guida (molto spesso senza altre mediazioni) e Francesco si è abituato a riconoscere la voce di Dio. Il suo Testamento è molto indicativo in questo senso. Quando Francesco dice : « Dopo che il Signore mi affidò dei Frati, nessuno mi mostrava cosa dovevo fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la norma del santo Vangelo... Il

Signore mi ha rivelato di dire questo saluto: — Il Signore ti dia pace — »⁴³ [« Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii... salutationem mihi Dominus revelavit ut diceremus: Dominus det tibi pacem... » (Test. 7.8.16-17.27.45).],

se da una parte afferma l'esistenza in lui di una percezione diretta della Parola che esce dalla bocca del Signore, dall'altra afferma l'esistenza di una parola diretta che dalla bocca di Dio passa al cuore dell'uomo. La preziosa testimonianza delle biografie che manifestano come il Signore ammaestrava interiormente e direttamente il suo servo Francesco, ci aiuta a comprendere come 'Parola di Dio' per Francesco è anche ogni illuminazione interiore attraverso cui la volontà e la consolazione del Signore, giungono al nostro cuore. I sogni⁴⁴ [16 LTS 63 ; 2 LTS 5 ; 14 BM 2.], le rivelazioni⁴⁵ [1 C 33; 1 Bm 3; 4 Bm 11; 1 BM 3; 8 LTS 26; CA 43; 16 LTS 62; 2 LTS 6; 3 BM 2; 1 C 26 ecc.], le profezie e le consolazioni⁴⁶ [10 BM 2; 2 BM 3; 1 C 6-7; 17; 11 BM 3; Cl Te 9-11.] con cui il Signore fortifica il suo servo Francesco, diventano senz'altro, per lui Parola con cui lo stesso Iddio diventa guida del cristiano. E se le biografie attribuiscono allo Spirito Santo questa guida interiore, non dipende esclusivamente dalla pneumatologia personale propria a ciascuno dei biografi, ma soprattutto dal fatto che i biografi (tutti francescani), nel riunire il materiale riguardante la vita di san Francesco, devono aver trovato anche dal vivo insegnamento di Francesco, la attribuzione allo Spirito Santo della voce interiore con cui Dio ammaestra i suoi figli.

Le Parole dello Spirito Santo

Quanto abbiamo detto fino a questo momento, ci aiuta a capire il senso da dare a « Verba Spiritus Sancti »: le « parole dello Spirito Santo »⁴⁷ [Nel testo di 2 Lett. Fed., Francesco unisce contemporaneamente gli Autori delle parole che egli si propone di dire: Gesù e lo Spirito Santo. Diciamo anche che 'odorifera' va riferito non solamente alle parole di Gesù, ma anche alle parole dello Spirito Santo. Notiamo infine che l'immagine del profumo delle parole dello Spirito Santo potrebbe essere mutuata per es. dal balsamo che emana dal sacro Crisma del Battesimo, della Cresima e dell'Ordinazione nelle cui liturgie è molto sottolineata la funzione dello Spirito Santo.].

Gli scritti di Francesco ci offrono diversi riferimenti che permettono di comprendere che cosa intenda dire Francesco quando usa l'espressione « Parole dello Spirito Santo ».

Come l'espressione « Parole del Signore nostro Gesù Cristo », anche l'espressione « Parole dello Spirito Santo » comprende realtà diverse: anzi, si tratta delle stesse realtà di « Parole del Signore », analizzate nelle pagine precedenti.

A) L'interpretazione da dare al brano di 2 Lettera ai Fedeli, è quella che ci viene dal contesto stesso della Lettera: il contesto della predicazione, ricollegata alla Scrittura. Il verbo « riferire »⁴⁸ [« Mi sono proposto con le presenti lettere... di riferire a voi le Parole del Signore nostro Gesù Cristo... ».] usato qui, indica che Francesco si accinge a comunicare ai suoi lettori le parole di Gesù e dello Spirito Santo e non le parole proprie. Tenendo presente, come abbiamo detto sopra, che la predicazione in Francesco è ricollegata alla Scrittura (come risulta in tutta la Lettera ai Fedeli), possiamo dire che la Parola di Gesù e dello Spirito Santo, è contemporaneamente sia la Predicazione che la Scrittura da cui è informata la predicazione. Ciò significa che Francesco attribuisce a Gesù e allo Spirito

Santo, in comunione con tutta la tradizione della Chiesa, le parole della Scrittura (in senso stretto).

— Per analogia, quanto attribuito allo Spirito Santo nel caso della Scrittura va riferito allo Spirito Santo anche per la predicazione della Chiesa.

— Se poi noi consideriamo che la Predicazione della Chiesa è il veicolo di quella che noi chiamiamo oggi Tradizione ⁴⁹ [DTB, *Tradizione*, 1294-1301.], è lecito attribuire allo Spirito Santo anche la stessa Tradizione.

Certamente tutto l'affetto che Francesco manifesta per i teologi ed i semplici sacerdoti « che ci amministrano lo Spirito e la Vita » ⁵⁰ [*Test* 15.], come anche tutto l'affetto per la Chiesa cattolica, fanno intuire che in Francesco non c'è sentimentalismo, ma vera fede nella Chiesa che è depositaria della Verità. Anche se del concetto di Tradizione, qui non si parla, è necessario supporlo. Di fatto Francesco quando parla di predicazione, volendo la predicazione inserita nell'alveo della Chiesa cattolica, la vuole inserita nella Tradizione. E, indicando la predicazione come 'Parola di Gesù e dello Spirito Santo', ci dice anche che tutta la Tradizione è Parola di Gesù e dello Spirito Santo ⁵¹ [Il fatto che Francesco alla propria predicazione dia la terminologia di 'Parola del Signore e Parola dello Spirito Santo', non costituisce presunzione ma è consapevolezza della Missione che Gesù stesso e la santa Chiesa gli hanno affidato. Questa stessa apparente temerarietà la troviamo anche nella *Lettera al Capitolo* 6-7 : Francesco è un carismatico che ha piena consapevolezza dell'unzione della sua predicazione. Verso questa stessa pista ci spinge anche il riferimento a 2 Pt 1, 21 che fa da sfondo all'espressione « Verba Spiritus Sancti ». Pietro dice che « non da volontà umana fu recata mai una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono quegli uomini da parte di Dio ». Francesco proprio all'inizio della sua lettera si augura e si propone di riferire quanto Gesù ha detto ('verba Domini nostri Jesu Christi') e dice che farà questo 'mosso' dallo Spirito Santo: secondo quanto lo Spirito Santo gli suggerisce e ricorda.]

In conclusione, possiamo dire che dal testo della *Lettera ai Fedeli* risultano attribuite a Gesù e allo Spirito Santo sia la Scrittura che la Predicazione e, di riflesso, anche la Tradizione della Chiesa in cui la predicazione trova il suo alveo. Lo Spirito Santo, perciò, assieme a Gesù, è artefice, anche per Francesco, della Parola di Dio contenuta nella Scrittura e nella Tradizione. Se noi consideriamo che il contesto del brano di 2 *Lettera ai Fedeli* è un contesto di annuncio della Parola, allora comprendiamo meglio tutta la premura di Francesco per essere fedele nel 'ministrare' e nel 'referre' « le Parole del Signore e le Parole dello Spirito Santo ». Francesco, ormai vicino alla morte, sente di poter offrire questo servizio alla Parola di Gesù e alla Parola dello Spirito Santo, annunciandola con libertà e completezza in conformità con il mandato ricevuto da Gesù e dalla Chiesa.

Sulla presenza dello Spirito Santo nella sacra Scrittura, abbiamo un altro importante testo degli scritti di san Francesco. Si tratta della *settima Ammonizione* : « E sono vivificati dallo Spirito della divina Lettera, quanti non mettono in funzione del proprio interesse ciò che conoscono o vogliono conoscere, ma con la parola e con l'esempio tutto fanno ritornare all'Altissimo Dio cui appartiene ogni bene » ⁵² [« Et illi sunt vivificati a Spiritu divinae Litterae, qui omnem litteram quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt eam altissimo Domino Deo, cuius est omne bonum ». 7 *Amm.* 4 ; 19 *Amm.* 1 ; 1 *Reg.* 17, 17.].

Su questo brano ritorneremo tra poche pagine; qui è sufficiente capire che il contesto generale della 7 *Ammonizione* fa riferimento esplicito alla Parola del Signore. Ci limitiamo a sottolinearne alcuni elementi:

a) « Divina Littera » nella mente di Francesco è la Sacra Scrittura, secondo l'accezione comune a diversi Padri della Chiesa. Se così non fosse, non si capirebbe perché Francesco la chiami 'divina'.

b) « Spirito della divina Lettera » è unicamente lo Spirito Santo e questo in contrasto con diverse traduzioni⁵³ [FF.FF., 137.]. Ciò si deduce da diversi elementi. In primo luogo infatti, il testo di *7 Ammonizione* ci si presenta come glossa di Francesco a *2 Cor. 3, 6*. Anche il contenuto del pensiero di Francesco risulta mutuato dalla prima parte del capitolo della stessa lettera ai Corinti (*2 Cor. 3, 2-6*). L’Apostolo dice : « La nostra lettera siete voi, lettera scritta nei vostri cuori, conosciuta e letta da tutti gli uomini: è noto infatti che voi siete una lettera di Cristo; composta da noi, scritta non con inchiostro, ma con lo Spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma sulle tavole di carne dei vostri cuori... la nostra capacità viene da Dio, che ci ha resi ministri adatti di una nuova Alleanza, non della lettera, ma dello Spirito: perché la lettera uccide, lo Spirito dà la vita »⁵⁴ [« Epistola nostra vos estis scripta in cordibus nostris, quae scitur et legitur ab omnibus hominibus: manifestati, quod epistola estis Christi; ministrata a nobis, et scripta non atramento, sed Spiritu Dei vivi: non in tabulis lapideis, sed in tabulis cordis carnalibus,... Sufficientia nostra ex Deo est, qui et idoneos nos fecit ministros Novi Testamenti: non littera, sed Spiritu: littera anim occidit, Spiritus autem vivificat » (*2 Cor 3, 2-6*).]. Ora in questo testo di *2 Cor.* si parla di Spirito Santo: Paolo è ministro di Cristo nella predicazione e la predicazione si scrive nel cuore dei Corinti, « non con inchiostro ma con lo Spirito del Dio vivente ». Questo « Spirito del Dio vivente » è lo stesso del versetto seguente: « lo Spirito dà la vita ». Perciò la Parola di Cristo che l’Apostolo ha annunciato diventa efficace per la presenza dello Spirito Santo. Lo Spirito ‘vivifica’ in quanto si tratta dello Spirito del Dio vivo. Inoltre nella *8 Ammonizione* portata a conferma e a conclusione della *7 Amm.* Francesco dice : « Nessuno può dire: Gesù è Signore se non nello Spirito del Signore ». Anche in questo testo, preso da *I Cor. 12, 3* Francesco parla dello Spirito Santo come fonte di ogni bene « che il Signore dice e fa », nel senso di cui parleremo tra breve.

Possiamo perciò concludere che Francesco chiama « Parola dello Spirito Santo » nella *7 Ammonizione* le Parole della Scrittura, esplicitamente attribuendo la Scrittura allo Spirito Santo. La presenza dello Spirito Santo nella Scrittura è identificabile nella funzione che Francesco attribuisce allo Spirito nei confronti della Scrittura: lo Spirito ‘vivifica’ la Scrittura (« Spiritus autem vivificat »). Ma il verbo ‘vivificare’ che ha per soggetto lo Spirito Santo, cosa significa? È probabile che Francesco voglia alludere mediante questo verbo sia all’ispirazione della Scrittura, sia al fatto che lo Spirito è continuamente presente perché la Parola della Scrittura diventi « vita » per chi l’ascolta.

Se noi teniamo presente che il trattato sull’ispirazione come tale, era assente dalla tradizione comune della teologia, la quale al tempo di Francesco (come del resto per tutto il Medioevo) si esauriva, per quanto riguarda la Parola di Dio, nello studio dei sensi della Scrittura, dobbiamo ammettere che ci troviamo di fronte ad un bellissimo testo che è una professione di fede di Francesco nella ispirazione della Scrittura. Dell’ispirazione della Scrittura, non si parlava molto nel Medioevo, in quanto era un dato pacificamente accettato. Il testo biblico che fa sfondo a tale fede di Francesco è senz’altro il brano di *2 Pt. 1, 21* in cui l’Apostolo Pietro afferma che « non da volontà umana fu mai recata una profezia, ma mossi da Spirito Santo parlarono gli uomini da parte di Dio ». Da questa affermazione della Scrittura è partita tutta la tradizione della patristica che considera la Scrittura come Parola di Dio e dello Spirito Santo⁵⁵ [Cfr. AA.VV., *Grande Commentario biblico*, 1482, dove vengono riportati numerosi esempi presi dalla tradizione patristica. Cfr. anche: AA.VV., *Il messaggio della Salvezza*, pp. 33-39. L’argomento è trattato anche da: H. DE LUBAC, *Exegèse medievale, Les 4 sens de l’Ecriture*, Parigi 1959-1964, specialmente Vol. I, p. 61 passim.].

Francesco è perciò un altro anello che va a ricongiungersi a tutta la tradizione della Chiesa che professa « Credo in Spiritum Sanctum qui locutus est per prophetas ».

B) Anche l'accezione generale e l'accezione carismatica di « Parola del Signore » è estesa a « Parola dello Spirito Santo ».

Sebbene in molti passi degli Scritti di san Francesco, il bene che viene compiuto e detto (per es. attraverso la predicazione) sia attribuito a volte a Dio (senza ulteriori specificazioni), altre a Dio Padre, in una delle Ammonizioni (e precisamente nella ottava Ammonizione) il bene è attribuito da Francesco, chiaramente anche se indirettamente, allo Spirito Santo. Questo testo ci si rivela importante per la comprensione di « Parole dello Spirito Santo » e quindi su di esso dobbiamo soffermarci. La 8 Ammonizione dice infatti: « Dice l'Apostolo : — nessuno può dire Gesù è Signore, se non nello Spirito Santo — ; e — non c'è chi faccia il bene, non ce ne è nemmeno uno —. Chiunque perciò, invidia il suo fratello a causa del bene che il Signore dice e opera in esso pecca di bestemmia (Mt. 12, 31-32) perché invidia l'Altissimo che dice e fa ogni bene »⁵⁶ [8 Amm. 1-4.]

In tale brano, il tema è quello dell'invidia del bene che Dio dice e fa negli altri. Francesco, come fa per la maggior parte delle Ammonizioni, sceglie un brano biblico come oggetto del suo commento e ce ne dà la spiegazione. Il brano che Francesco si propone di commentare è costituito da due versetti: il primo è preso da *I Cor* 12, 3 e il secondo da *Rom.* 3, 12 (e paralleli : *Sal.* 14, 3; 52, 4). Quest'ultima citazione esprime la radicale incapacità dell'uomo di dire e fare il bene. Questa radicale incapacità si verifica sempre qualora il Signore non intervenga con la sua grazia e non ispiri nell'uomo il desiderio e l'azione. È al Signore, perciò, che appartiene il bene che c'è nel cuore dell'uomo. Il Signore, qui, dalla citazione portata come argomentazione principale, è lo Spirito Santo, la Terza Persona della santissima Trinità. Il fatto è che tra tante citazioni bibliche che avrebbe potuto utilizzare (riguardanti Dio come fonte di ogni bene nell'uomo), Francesco ha Scelto *I Cor* 12, 3 e ciò vuol dire che spesso, quando Francesco parla di Dio come fonte di quanto l'uomo dice e fa di bene, intende parlare dello Spirito Santo, come datore di ogni dono.

Un altro argomento che conferma questa interpretazione è costituito dalla citazione che soggiace alla seconda parte dell'Ammonizione. Questa seconda parte richiama senz'altro il peccato di bestemmia contro lo Spirito Santo di cui parla *Mt.* 12, 31-32: « Ogni peccato e ogni bestemmia sarà perdonata agli uomini, ma la bestemmia contro lo Spirito Santo non sarà perdonata. Chiunque parlerà contro il Figlio dell'uomo, sarà perdonato, ma chi avrà parlato contro lo Spirito Santo, non sarà perdonato né in questa vita né in quella futura ». In Matteo⁵⁷ [Secondo la glossa ordinaria del sec. Tredicesimo.] la bestemmia contro lo Spirito Santo consiste nel fatto che i farisei attribuendo a Belzebub i prodigi operati da Gesù, non volevano riconoscere la fonte del bene che è Dio (in nome del quale Gesù cacciava i demoni), ma attribuivano a Belzebub quanto Gesù faceva di bene (*Mt.* 12, 22-30). Questo peccato Gesù lo chiama bestemmia contro lo Spirito Santo, in quanto l'uomo non riconosce la vera provenienza del bene: lo Spirito del Signore che si è posato su Gesù il giorno del Battesimo e lo spinge ad operare. Di fatto la misconoscenza della fonte di ciò che l'altro dice e fa di bene, è il tema della 8 Amm. Se ricordiamo che Francesco attribuisce a Dio anche il bene che c'è nel cuore e negli scritti dei pagani, possiamo più specificamente dire che è lo Spirito Santo

l'ispiratore di ogni azione e parola buona tanto nel cuore dei pagani come nel cuore dei cristiani.

Questa conclusione ci dà la chiave di interpretazione anche per moltissimi altri testi degli scritti di san Francesco:

a) I numerosissimi testi in cui Francesco indeterminatamente usa frasi come queste: « Lo stesso Altissimo mi rivelò... » « come il Signore mi ha concesso di dire e scrivere con semplicità e limpidezza... » comuni, per esempio, a tutto il Testamento di Francesco.

b) Certamente anche le luci, le intuizioni, le rivelazioni interiori, le ispirazioni di cui gode ogni cristiano sono attribuite dall'umilissimo Francesco al Signore e sono riconosciute come Parola di Dio. Il Signore educa interiormente i suoi fedeli mediante l'ammaestramento interiore che, sia nell' *8 Ammonizione* che in altre parti ⁵⁸ [Cfr. Cap. sull'itinerario interiore guidato dallo Spirito Santo.], avviene ad opera dello Spirito Santo. Questo ci aiuta a capire anche come Francesco attribuisca allo Spirito Santo la vocazione, l'ispirazione divina che spinge una persona ad abbracciare la vita penitenziale ⁵⁹ [Come è detto in *Form. Vit.* 1: « quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas Altissimi Summi Regis... ».].

c) In questo senso va inteso anche l'avverbio « spiritualmente » in diversi brani degli scritti di Francesco. In tali brani « spiritualmente » vuol dire 'come lo Spirito suggerirà loro' in linea con il Vangelo ⁶⁰ [« In nomine Domini, omnes fratres qui constituuntur ministri et servi aliorum fratrum in provinciis et in locis in quibus fuerint, collocent fratres, quos saepe visitent et *spiritualiter* moneant et confortent (1 Reg. 4, 1). Et caveant fratres, tam ministri et servi quam alii, quod propter peccatum alterius vel malum exemplum non turbentur vel irascantur, quia diabolus propter delictum unius, multos vult corrumpere; sed *spiritualiter*, sicut melius possunt, adiuent illum qui peccavit, quia non est sanis opus medicus, sed male habentibus » (1 Reg. 5, 10-11). « Et ubicumque sunt fratres et in quocumque loco se invenerint, *spiritualiter* et diligenter debeant se revereri et honorare ad invicem sine murmuratione » (1 Reg. 7, 16-18). In questo stesso senso va inteso anche lo « spiritualmente » di 1 Reg. 16, 6-10, in un contesto simile a quello di LF che stiamo trattando. Il cap. 16 di 1 Reg. infatti parla dell'annuncio del Vangelo tra i Saraceni: « Fratres vero qui vadunt inter saracenos, possunt duobus modis *spiritualiter* inter eos conversari. Unus modus est quod non faciant lites... Alius modus est quod, cum viderint piacere Deo, annuntient verbum Dei ut credant in Deum Patrem omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium, redemptorem salvatorem Filium... ».].

Riassumendo, possiamo dire che l'identica estensione dell'accezione di 'Parola del Signore' anche a 'Parola dello Spirito Santo', ci permette di affermare che nella Parola è intrinseca la presenza dello Spirito Santo, come è intrinseca la presenza di Gesù.

Lo Spirito è presente nella Scrittura, è presente nella Tradizione della Chiesa, come è presente nella Predicazione che si innesta nella Scrittura e nella Tradizione. Sono parole ugualmente attribuite da Francesco allo Spirito Santo i frutti di bene presenti in ogni cuore, come ogni luce che viene a rischiarare il cuore dell'uomo.

Ma c'è un fatto innegabile.

Francesco con una certa insistenza attribuisce la Parola di Dio (nelle diverse accezioni) a ciascuna delle tre Persone della santissima Trinità ⁶¹ [Cfr. 2 Lett. Fed. 1, 6.]. Quindi è bene domandarsi ora, in quale senso specifico la Parola di Dio è Parola dello Spirito Santo. Questo ci aiuterà a capire meglio qual è il momento preciso, l'ambito specifico in cui nella Parola di Dio è maggiormente sottolineata la presenza dello Spirito Santo ⁶² [È chiaro che tutto il fenomeno della Parola di Dio, è dovuto ad un'operazione comune a tutta la Trinità, tuttavia negli scritti di san Francesco abbiamo un materiale notevole che ci permette di individuare meglio la funzione che Francesco attribuisce allo Spirito Santo nella Parola di Dio.]. Questo approfondimento lo faremo analizzando la trilogia 'Parola-Spirito-

Vita' (utilizzata in continuazione da san Francesco) e soffermandoci sul concetto di 'vivificazione della Parola'.

La trilogia: Parola - Spirito – Vita

Abbiamo diversi testi sparsi qua e là negli scritti di san Francesco che ci presentano un trinomio costante e inscindibile : «Parole - Spirito - Vita » ('Verba - Spiritus - Vita').

Si tratta di un trinomio sempre unito nello stesso ordine. Questo fa pensare di trovarci davanti ad una struttura fissa del pensiero di Francesco : ogni qual volta Francesco si trova di fronte alla Parola, spontaneamente, nella sua mente, si associano lo Spirito e la Vita. Cercheremo di cogliere gli orientamenti del pensiero di Francesco, leggendo attentamente tali testi.

« Mi sono proposto... di riferire a voi le Parole del Signore nostro Gesù Cristo, Verbo del Padre, e le Parole dello Spirito Santo che sono Spirito e Vita » ⁶³ [« Proposui... verba Domini nostri Jesu Christi vobis referre et verba Spiritus Sancti, quae Spiritus et Vita sunt » (2 Lett. Fed. 1, 6).]. « Tutti voi ai quali questa lettera perverrà, io frate Francesco, minimo vostro servo, prego e scongiuro nella carità che è Dio, e con il desiderio di baciarvi i piedi, perché vogliate ricevere con umiltà e carità e benignamente far fruttificare e perfettamente adempiere queste profumate parole del Signore nostro Gesù Cristo. E coloro che non sanno leggere, se le facciano leggere spesso e le conservino nel cuore, con frutti santi, fino alla fine, perché sono Spirito e Vita » ⁶⁴ [« Omnes ad quos litterae istae pervenerint, ego Frater Franciscus... rogo et obsecro vos... ut haec odorifera verba Domini nostri Jesu Christi cum humilitate et caritate debeati recipere et benigne operari et observare perfecte. Et qui nesciunt legere saepe legi faciant et apud se retineant cum sancta operatione usque in finem, quia Spiritus et vita sunt » (2 Lett. Fed. 14, 2-4).].

« Dobbiamo onorare e venerare tutti i teologi e quanti amministrano le santissime Parole di Dio, poiché amministrano a noi lo Spirito e la Vita » ⁶⁵ [« Et omnes theologos, et qui ministrant sanctissima Verba divina debemus honorare et venerari sicut qui ministrant nobis Spiritum et Vitam » [Test. 15-17).].

« Dove sono due o tre adunati nel mio nome, ivi sono anch'io in mezzo a loro. Ecco, io sono con voi tutti i giorni fino alla fine dei secoli. Le parole che vi ho detto sono Spirito e Vita. Io sono la via, la verità e la Vita » ⁶⁶ [« Ubi cumque sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum. Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi. Verba quae locutus sum vobis, Spiritus et vita sunt. Ego sum via, Veritas et Vita » (1 Reg. 22, 39-42).].

Quali orientamenti del pensiero di Francesco possiamo cogliere attraverso questi brani?

1) Notiamo innanzitutto che il contesto in cui sono inseriti tali brani non è identico. In alcune espressioni prevale il contesto di annuncio delle Parole che sono « Spirito e Vita » ; in altre prevale il contesto di accoglienza delle Parole che sono « Spirito e Vita ». In generale possiamo dire che il contesto di annuncio, mette maggiormente in rilievo ciò che le Parole annunciate sono in se stesse: sono Spirito e Vita (e quindi vi é in esse una presenza intrinseca dello Spirito del Signore) ; mentre il contesto di accoglienza mette in risalto ciò che le Parole annunciate producono: lo Spirito e la Vita. Il testo di 2 Lett. Fed. 1, 6 è in un contesto prevalentemente di annuncio: Francesco è consapevole che annunciando 'odorifera verba Domini... et verba Spiritus Sancti' annuncia e comunica lo Spirito e la Vita.

L'altro testo della stessa *2 Lettera ai Fedeli* 14, 2-4, si trova in un contesto di accoglienza: Francesco ricorda che chi accoglie « queste profumate parole » accoglie lo Spirito e la Vita.

Il testo di *Testamento* 15-17 è in un contesto di annuncio: dobbiamo avere grande amore per i teologi e per i semplici sacerdoti, perché amministrano lo Spirito e la Vita.

Il testo di *1 Regola* 22, 39-42 ci rivela secondo le parole di Gesù, ciò che le Parole di Gesù sono in se stesse: sono Spirito e Vita. E la motivazione che ne è data da Francesco è la stessa che ne dà Gesù: « Ego sum via, veritas et vita ».

2) Da questi brani risulta chiaro che lo Spirito e la Vita dipendono strettamente dal primo termine del trinomio: la Parola.

Con il veicolo della Parola di Dio (nelle diverse accezioni), per la presenza intrinseca dello Spirito nella Parola, passa lo Spirito e la Vita. È questa la radice della sollecitudine apostolica di Francesco: tutta la predicazione, come tutto il grande rispetto che Francesco ha per i teologi e per i predicatori in genere, è dovuto al fatto che il Signore utilizza i predicatori per comunicare lo Spirito e la Vita. Questa è anche la radice della premura con cui Francesco riceve ed invita a ricevere la Parola del Signore: egli è consapevole che per tale Parola passa nell'animo lo Spirito e la Vita.

3) La posizione dello Spirito Santo è tra la Parola e la Vita. Lo Spirito fa da tramite tra la Parola e la Vita: non nel senso di un sezionamento della trilogia, ma nel senso di una specificità eterna dello Spirito nei confronti della Parola e della Vita. La Parola di Dio, cioè, è attribuita a tutta la Trinità in comune, ma la funzione specifica dello Spirito è quella di ricollegare la Parola alla Vita.

4) C'è da domandarsi qual è la vita ricollegata dallo Spirito alla Parola di Dio. In linea generale possiamo affermare che :

— nel testo della prima regola⁶⁷ [« Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo. Le parole che vi ho detto sono Spirito e Vita. Io sono la Via, la Verità e la Vita » (*1 Reg. 22, 39-42*).], il fatto che Francesco quasi a spiegazione di 'Spirito e Vita' aggiunga la citazione di *Gv. 14, 6* ('Io sono la Via, la Verità e la Vita), dice che nella trilogia, la Vita è quella di Gesù, è Gesù stesso.

— Il fatto che diversi testi siano ricollegati e ricollegabili (come vedremo) all'inabitazione della Trinità, ci aiuta a capire ulteriormente in quale senso vada inteso il termine 'Vita' nella trilogia: si tratta della vita della Grazia che rende possibile e coincide con l'inabitazione della Trinità.

5) La relazione tra 'Parola - Spirito - Vita', come risulta da tutto l'insieme dei brani è perciò molto stretta.

Le parole che escono dalla bocca di Dio e del predicatore, essendo parole che hanno lo Spirito, l'unzione, la potenza dello Spirito, ed essendo dettate dallo Spirito, producono la Vita in chi le accoglie con cuore limpido. Lo Spirito vivifica la Parola, le dà Vita in quanto tenendola sempre desta nel cuore dell'uomo le permette di portare il frutto della Vita di Dio.

Questa funzione specifica dello Spirito Santo nei confronti della Parola, è indicata da Francesco, in altre parti degli scritti, con il termine 'vivificazione della Parola'. Diversi testi aprono finalmente a noi una maggiore comprensione del rapporto tra Parola - Spirito - Vita.

Lo Spirito che « Vivifica » la Parola

La 7^a Ammonizione.

« Dice l’Apostolo : — La lettera uccide, lo Spirito invece dà vita—. Sono uccisi dalla lettera coloro che bramano sapere soltanto le parole, per essere ritenuti più sapienti degli altri e per poter acquisire grandi ricchezze da regalare ai parenti e agli amici. E sono uccisi dalla lettera quei religiosi che non vogliono seguire lo Spirito della divina Lettera, ma desiderano di sapere soltanto le parole e interpretarle per gli altri. E sono invece vivificati dallo Spirito della divina Lettera, coloro che ogni parola che sanno e desiderano sapere, non la condizionano al corpo, ma con la parola e l’esempio la innalzano all’Altissimo Iddio, a cui appartiene ogni bene »⁶⁸ [« 1 Dicit apostolus: littera occidit, Spiritus autem vivificat (2 Cor. 3, 6). 2 Illi sunt autem mortui a littera, qui tantum sola verba cupiunt scire, ut sapientiores (Lett. Fed. 13, 9-13) inter alios teneantur et acquirere possint magnas divitias dantes consanguineis et amicis. 3 Et illi religiosi sunt mortui a littera qui Spiritum divinae litterae nolunt sequi, sed sola verba magis cupiunt scire et aliis interpretari. 4 Et illi sunt vivificati a Spiritu divinae litterae, qui omnem litteram, quam sciunt et cupiunt scire, non attribuunt corpori (8 Amm. 4; 19 Amm. 1; 1 Reg. 17, 17), sed verbo et exemplo, reddunt eam Altissimo Domino Deo cuius est omne bonum » (7 Amm.).]

Già abbiamo detto, riferendoci a questo testo, che allo Spirito Santo, è attribuita da Francesco l’opera di ‘vivificazione’ della Scrittura: sia nel senso che la Scrittura è ispirata dallo Spirito Santo, sia a causa della viva presenza di Gesù, per la quale la Scrittura diventa viva anche per me. Vogliamo ora sottolineare ulteriormente il senso della « vivificazione » della Parola in chi la riceve.

Nella settima Ammonizione, Francesco parla di ‘seguire lo Spirito della divina Lettera’ e di ‘essere vivificati dallo Spirito della divina Lettera’.

Francesco si riferisce qui al modo di avvicinarsi alla Parola di Dio e alle disposizioni per accoglierla⁶⁹ [Questa ‘divina littera’ era, come dicono i medievalisti, alla base della cultura e di ogni tipo di studio, al tempo di Francesco. In tale sfondo appare più forte il significato della 7 Amm. di san Francesco: in quanto tale Ammonizione parla, in questo modo, non solo della sacra Scrittura, in se stessa, ma di ogni tipo di scienza e conoscenza. Ma questa ‘divina littera’ a sua volta è composta di ‘verba-littera’ e ‘spirito’.

La ‘littera’ della Scrittura consiste nelle parole che vengono abbordate come parole umane e si ascoltano o si leggono senza preoccuparsi di farle fruttificare. Anzi proprio il fine che spinge a conoscere la ‘littera’ della Scrittura è ciò che insidia lo sviluppo in sé della Parola stessa: se lo scopo è umano, la conoscenza della sacra Scrittura, produce la morte: ‘Illi sunt mortui a littera qui tantum sola verba cupiunt scire, ut sapientiores inter alios teneantur et acquirere possint magnas divitias dantes consanguineis et amicis. Et illi religiosi sunt mortui a littera qui... tantum verba magis cupiunt scire et aliis interpretari’.

Come avvicinarsi alla Scrittura? Questo era il problema del Medioevo. E mentre tutti i teologi discutevano sui sensi della Scrittura, Francesco semplicemente considera la Scrittura come il libro salvifico, in quanto nella Scrittura c’è lo Spirito di Dio vivo.

Questo testo è solamente un esempio di come la Parola di Dio possa essere minacciata dalle insidie di Satana. Queste esemplificazioni sono frequentissime negli scritti di san Francesco. Avvicinarsi alla parola di Dio per arricchirsi (di denaro o di gloria) e non per santificarsi, era comunissimo al tempo di S. Francesco, in quanto tutti gli studi superiori erano basati sulla Scrittura. Era un fatto culturale comune e contro questo modo di mettersi in rapporto con la Scrittura, lotta san Francesco d’Assisi. Questa lotta nel secolo precedente a san Francesco era stata fatta propria anche dalla Scuola dei Vittorini (cfr. H. DE LUBAC, *Exegèse médiévale*, II, I, Parigi 1961, pp. 287-234) a tal punto che anche Ugo di S. Vittore diceva che quando si affrontava la Scrittura con gli intenti umani, in realtà « non philosophatur, sed negotiatur » (ibid. 297). Interi trattati medioevali furono scritti su tale tema. Cfr. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, p. 38 ; K. ESSER, *Le Ammonizioni di S. Francesco*, 114: « Il sapere, la scienza significava ancora a quel tempo o quasi esclusivamente la scienza teologica, cioè la scienza attorno a ciò che Dio ha rivelato e affidato alla sua Chiesa. Nella sacra teologia si tratta dunque di una scienza di verità attraverso le quali Dio vuole santificare e beatificare l’uomo. Queste verità ci sono conservate nella sacra Scrittura che in quel tempo costituiva ancora la base del sapere teologico. Con visibile tristezza Francesco, nella sua esortazione, dichiara che al tempo suo molti uomini erano spinti allo studio della sacra Scrittura da un autentico egoismo »].

C’è un atteggiamento che produce la morte: « sono uccisi dalla lettera, coloro che bramano sapere soltanto le parole; per essere ritenuti più sapienti degli altri e per

poter acquisire grandi ricchezze da regalare ai parenti e agli amici »⁷⁰ [7 *Amm.*]. C'è un atteggiamento che produce la Vita: è l'atteggiamento di chi permette allo Spirito che è nella Scrittura di produrre la Vita che è connessa con la Parola. Ma c'è di più. Non basta, dice Francesco, ascoltare la Parola del Signore, ma è necessario ridonarla al Signore, cui appartiene ogni bene, mediante la testimonianza della parola e dell'esempio.

Il significato di 'vivificazione' è proprio qui: noi veniamo vivificati dallo Spirito della sacra Scrittura, quando ogni conoscenza che noi abbiamo e che vogliamo avere è in funzione non del nostro corpo⁷¹ ['Corpore' in Francesco, qui, come altrove, ha senso negativo e, come, 'carne' e 'mondo', è satellite di Satana.], ma di Dio cui appartiene ogni bene: a Dio dobbiamo restituire ogni conoscenza mediante la Parola e l'esempio⁷² [K. ESSER, *Le Ammonizioni*, 122.].

La vivificazione consiste nel lasciarsi trasformare dalla Parola di Dio: tale vivificazione che sbocca nelle opere è indicata da Francesco come 'essere vivificati' dallo Spirito della Scrittura. La Parola, perciò ha raggiunto il suo scopo quando ha prodotto la Vita⁷³ [Possiamo anche anticipare che la Vita è Gesù e noi veniamo vivificati dalla Parola, quando, le nostre anime, essendo 'spose dello Spirito Santo' diventano Madri del Signore nostro Gesù Cristo come è detto in *Let. Fed.* 10, 9: si tratta di un brano che esamineremo nei prossimi capitoli.].

Un altro testo degli scritti aiuta ad approfondire il senso della "Vivificazione" della Parola.

Al termine delle 2 *Lettera ai Fedeli* Francesco dice: « Prego, e scongiuro... perché vogliate ricevere con umiltà e carità e benevolmente far fruttificare e adempiere fedelmente queste profumate parole del Signore nostro Gesù Cristo. E coloro che non sanno leggere, se le facciano leggere spesso e le conservino nel cuore, con frutti santi, fino alla fine, perché sono Spirito e Vita.

E quelli che non avranno fatto questo, ne renderanno ragione il giorno del giudizio presso il tribunale di Cristo. E tutti, uomini e donne che le riceveranno benevolmente e le capiranno e le manifesteranno agli altri con l'esempio, se persevereranno in esse fino alla fine, li benedica il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo »⁷⁴ [2 *Let. Fed.* 14, 2-6. Questo testo si trova al termine della lettera, come conclusione della stessa. In un capitolo a parte avremo modo di vedere come il tema centrale della lettera sia la vita penitenziale animata dallo Spirito Santo, secondo la forma del Vangelo. Vedremo anche come la vita penitenziale secondo san Francesco, sia frutto dello Spirito Santo che sottomette la carne allo Spirito. Vedremo anche come in un certo senso la vita penitenziale prepari la stabile inabitazione della Trinità in noi.]

In tale brano Francesco richiama il lettore sull'importanza del contenuto della sua predicazione. Francesco sa che le parole della sua lettera sono « Parole del Signore e Parole dello Spirito Santo » e perciò esorta ad accogliere le sue parole come tali.

In questa esortazione Francesco traccia anche le linee per buona accoglienza della Parola: accoglienza da cui dipenderà la vivificazione.

Il testo in questione ci si presenta secondo lo schema seguente:

1) Francesco si rivolge, prima, a coloro che possono leggere da soli le Parole che Francesco stesso invia loro; e li esorta:

- a – a ricevere con umiltà e carità,
- b – a fruttificare benevolmente,
- c - adempiere fedelmente.

2) Poi si rivolge a quelli che non possono leggere affinché se le facciano leggere spesso e li esorta:

a' - a conservarle nel loro cuore,

b' - con frutti santi,

c' - fino affa fine.

3) Poi Francesco si rivolge a quelli che non faranno così, ricordando loro che ne dovranno rendere ragione al tribunale di Cristo.

4) Infine promette la benedizione della Trinità su quanti:

a'' - le riceveranno benevolmente e le capiranno,

b'' - le manifesteranno agli altri con l'esempio,

c'' - perseverando in esse fino alla fine.

Se ci soffermiamo un momento su tale schema, noi troviamo una struttura fissa del pensiero di Francesco che, in breve ci dice come deve essere accolta la Parola di Dio. Ci sembra anche che vi sia in radice lo schema della orazione mentale secondo la tradizione francescana. Infatti:

a-a'-a'': ci parlano della stessa cosa. È necessario che la Parola della predicazione:

- venga ricevuta con umiltà e pazienza,

- venga conservata nel proprio cuore,

- venga benignamente ricevuta e capita.

La Parola perciò deve essere accolta, conservata e capita.

b-b'-b'': affermano tra di loro cose simili. La Parola di Dio non deve rimanere sterile, ma

- deve essere fatta fruttificare benignamente,

- deve avere come conseguenza un modo di fare santo:

frutti di santità,

- deve assumere carattere missionario mediante l'esempio.

c-c'-c'': anche qui troviamo cose complementari tra di loro. Chi ha ricevuto la parola, deve farla fruttificare con l'esempio :

- osservandola fedelmente,

- fino alla fine, non per un momento,

- perseverando fino alla fine nelle opere.

Solamente in questo caso la Parola rimane vivificata dallo Spirito, come vedremo più avanti.

In questo momento, è necessario sottolineare la conclusione cui giunge Francesco: la Benedizione del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, che Francesco augura e dà, si trova al termine di questo itinerario della Parola. Accogliendo la predicazione penitenziale (contenuto della *Lettera ai Fedeli*), la Parola che è stata predicata entra in voi (dice Francesco) e porta frutto; se perseverate fino alla fine, per voi ci sarà la

benedizione di Dio, Padre, Figlio e Spirito Santo, in quanto la Trinità abiterà in voi ⁷⁵ [È quanto viene detto anche al termine di *I Reg.* 23, 36 ; e al termine del *Testamento* 48-49.]. Infatti Francesco ha già detto nella stessa lettera: « E su tutti quelli che faranno tali cose e persevereranno fino alla fine, riposerà lo Spirito del Signore e farà in essi abitazione e dimora, e saranno figli del Padre celeste le cui opere compiono, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo » ⁷⁶ [2 *Lett. Fed.* 10, 5-6.].

Le parole di Gesù e le parole dello Spirito Santo, spingendo, secondo il contenuto della lettera, l'anima verso una vita penitenziale, preparano la stabile dimora della Trinità. Quindi in questa lettera, la vivificazione della Parola ad opera dello Spirito, consiste e coincide con l'inabitazione della Trinità resa possibile dalla vita penitenziale.

Anche il Testamento scritto da Francesco prima di morire termina con la benedizione che Francesco promette a quanti osserveranno e persevereranno nelle Parole del suo Testamento: « E chiunque osserverà queste cose, sia ricolmato in cielo dalla benedizione dell'Altissimo Padre, e in terra dalla benedizione del diletto Figlio e dello Spirito Paraclito... » ⁷⁷ [*Test.* 48-49.].

Il Testamento rappresenta la sintesi della predicazione di Francesco e di quanto il Signore gli ha ispirato: perciò in questo senso va preso come annuncio della Parola di Dio. A chi osserva tali cose, Francesco promette la benedizione della Trinità. Il fatto che il Testamento inizi dicendo: « Il Signore concesse a me frate Francesco di iniziare a fare penitenza » ⁷⁸ [*Test* 1] e prosegue a mo' di testimonianza narrando le tappe per le quali è passato il cammino penitenziale di Francesco, ci fa supporre che anche qui la benedizione e l'inabitazione della Trinità siano legate alla predicazione e all'osservanza perseverante nella vita penitenziale.

Nella prima Regola ⁷⁹ [1 *Reg.* 22, 9ss.] al cap. 22 abbiamo un altro ricchissimo testo che conduce verso le stesse conclusioni.

Nel cap. 21 della stessa Regola, Francesco ha già insegnato una lauda con cui i frati possono esortare la gente ⁸⁰ [Tale lauda presenta come tutte le laudi francescane (cfr. Capitolo sulla *Sal. Virt.*) i temi che poi i frati svolgeranno nella loro predicazione. La lauda termina qui, con la solenne esortazione alla vita penitenziale : «Agite poenitentiam, facite... ».].

Il cap. 22 inizia subito con una esortazione a vivere secondo la vita penitenziale scelta con la professione: amore per i nemici; odio per il proprio corpo. Poi Francesco aggiunge: « Ora, dopo che abbiamo lasciato il mondo, niente altro dobbiamo fare all'infuori di essere solleciti nel seguire la volontà del Signore e piacere a Lui ». La conversione dei frati, infatti, suppone la decisione di fare la volontà di Dio, la quale si esprime nella Regola e vita penitenziale scelta. È a questo punto che Francesco introduce, in forma sinottica, la parabola del seminatore con l'analisi del terreno. Tra la vita penitenziale e la parabola del seminatore, Francesco vede un rapporto molto stretto. Da questo cap. 22 della *I Regola* risulta che la vita penitenziale è concepita come liberazione della Parola del Signore: in quanto la vita penitenziale libera il terreno da ciò che distrugge la Parola del Signore, permettendo così al religioso di non appartenere al terreno lungo la via, o pietroso, o pieno di spine, ma al terreno buono che produce frutto. L'analisi del terreno fatta da Francesco mettendo insieme le diverse parole con cui i sinottici analizzano i quattro tipi di terreno, raggiunge un certo effetto. Poi Francesco conclude: « E per questo è necessario che noi frati, come dice il Signore, lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti », come già aveva detto in precedenza: « dobbiamo stare molto attenti e non essere il terreno lungo la via, o pieno di spine, o pietroso », come per dire: l'unica cosa cui i frati devono attendere è che quella parola che già hanno ascoltato scegliendo la vita penitenziale, cresca e produca frutto. Infatti è

continuamente minacciata dai pericoli di cui parla la parabola stessa. Ma ecco che qui Francesco introduce un altro elemento: alla radice delle minacce contro la Parola c'è lo stesso Satana; il v. 20 inizia: « e guardiamoci bene dalla malizia e dalla scaltrezza di Satana, che non vuole che l'uomo diriga la mente e il cuore al Signore Iddio e, girandogli attorno, desidera prendere il cuore dell'uomo con l'inganno di qualche ricompensa o aiuto, e procura di togliere e soffocare la parola e i precetti del Signore nella memoria, e vuole accecare il cuore dell'uomo con le faccende e preoccupazioni mondane e vuole ivi abitare, come dice il Signore: “Quando lo spirito immondo esce da un uomo, vaga per luoghi deserti e aridi cercando riposo, ma non lo trova. Allora dice: « ritornerò nella mia casa, dalla quale sono uscito ». E giuntovi, la trova vuota, spazzata e ornata. Allora va, prende con sé altri sette spiriti peggiori di lui e insieme vi vanno ad abitare, perciò le condizioni di quell'uomo diventano peggiori di prima” »⁸¹ [*1 Reg.* 22, 20-24.].

Questo brano del Vangelo (*Mt.* 12, 43-44; *Lc.* 11, 24-26), riportato da Francesco, dà una sfumatura di originalità nell'interpretazione della parabola. La Parola del Signore, una volta penetrata nel cuore dell'uomo instaura il regno del Signore, e finché la Parola rimane dentro il cuore dell'uomo è garantita l'inabitazione della Trinità in noi: avendo infatti la Parola valore sacramentale, riceverla nel cuore, significa ricevere in noi il Signore stesso, il suo regno. Il regno di Dio che si insedia là dove era il trono di Satana, si insedia mediante l'intronizzazione della Parola nel cuore dell'uomo. È logico che anche Satana cerchi di riconquistare il suo trono nel cuore dell'uomo. Come? Francesco dice che Satana cercherà di cancellare dalla memoria dell'uomo la Parola e i precetti del Signore e cercherà di accecare il cuore dell'uomo attraverso gli affari e le preoccupazioni del mondo: è in questo modo che cercherà di 'ibi habitare'. Per estromettere la Parola del Signore dal cuore dell'uomo Satana prende sette spiriti peggiori di lui, ritorna ed abita di nuovo nel cuore dell'uomo⁸² [Questa ultima espressione presa da *Mt.* 12, 45 e paralleli, era spiegata dai Padri della Chiesa (come glossa ordinaria) e da tutta la tradizione spirituale mediante l'allegoria dei sette vizi capitali. I sette spiriti cattivi, i Padri li identificano con i sette vizi capitali che essi chiamano 'i sette peccati capitali' (cfr. cap. sulle *Virgini*). E questo fatto di nuovo ci riconduce al fatto che appartiene alla sostanza della vita penitenziale la lotta contro i vizi capitali. Importante è anche sottolineare la volontà di Satana di 'habitare' nel cuore dell'uomo, e la lotta che egli scatena, contro la Parola che ivi ha il suo trono.].

Poi Francesco aggiunge: « perciò, tutti noi frati, stiamo molto guardinghi, perché, sotto l'inganno di qualche ricompensa o opera o aiuto, non si abbia a perdere o a distrarre la nostra anima e il cuore del Signore. Ma nella santa carità, che è Dio stesso, supplico tutti i frati, sia i ministri che gli altri, affinché allontanato ogni ostacolo e posposta ogni cura e preoccupazione, nel miglior modo possibile, servano, amino, adorino e onorino il Signore Dio, con mondo cuore e anima pura, come egli soprattutto desidera. E facciamo sempre dentro di noi un'abitazione e una dimora per lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo » (vv. 26-27).

Questa deve essere la prima preoccupazione dei frati: quella di curare la presenza della Trinità in noi, curando sempre che in noi Dio (Padre e Figlio e Spirito Santo), possa avere la sua dimora. Che questa inabitazione della Trinità in noi sia garantita dalla presenza della Parola di Dio in noi, è espressamente sottolineato anche poco più avanti dove Francesco riporta le parole di Gesù: « Se rimarrete in me e le mie parole rimangono in voi, domanderete quel che vorrete e vi sarà fatto. Dove sono due o tre riuniti nel mio nome, lì io sono in mezzo a loro. Ecco io sono con voi fino alla fine dei

secoli. Le parole che vi ho detto sono Spirito e Vita. Io sono la Via, la Verità, la Vita »⁸³ [I Reg. 22, 38-42].

Questi versetti presi *ad litteram* dal Vangelo, e a prima vista sconnessi, sono invece legati tra di loro da un filo logico interno molto forte : la presenza di Gesù non solo nel cuore dell'uomo, ma anche all'interno della sua comunità, risulta qui strettamente collegata alla presenza viva delle Parole di Gesù nei suoi discepoli. E siccome la Parola di Gesù vivrà sempre nella sua Chiesa, anche la sua presenza rimane sino alla fine del mondo.

« Non volendo usare che il linguaggio del Vangelo, Francesco si accontenta di giustapporre qui cinque testi differenti. Ma al di là di questa apparente incoerenza, appare chiara un'idea direttrice: il Cristo abita con i suoi fino alla fine del mondo attraverso le sante Parole che sono Spirito e Vita. Questo è frutto della teologia giovannea: conservare le Parole di Cristo e rimanere in lui »⁸⁴ [NGUYEN, *Le Christ*, 188].

Da questo cap. 22 della *prima Regola* risultano :

1) Uno stretto rapporto tra vita penitenziale e Parola di Dio. La vita penitenziale è concepita come liberazione del terreno su cui cade la Parola.

2) Uno stretto legame tra Parola di Dio e inabitazione della Trinità. La Parola del Signore quando scende nel cuore dell'uomo vi si stabilisce abbattendo il trono di Satana, e finché la Parola del Signore rimane nel cuore dell'uomo, avendo la Parola valore sacramentale, è garantita la inabitazione della Trinità in noi.

3) Satana combatterà contro la Parola nel tentativo di estirparla, cancellandola dalla memoria dell'uomo. La vita penitenziale, liberando il terreno dalle insidie di Satana, permette alla Parola di vivere in noi e di garantire per la sua presenza la inabitazione della Trinità in noi.

4) Lo Spirito Santo (ma, come vedremo, questo si deduce da altri testi) ha la funzione di animare la vita penitenziale e di vivificare la Parola del Signore permettendo alla parola di portare frutto.

Sulla stessa linea del testo or ora esaminato abbiamo un altro brano che ci aiuta a comprendere meglio la profondità del concetto di « vivificazione » della parola presente nella mente di san Francesco. Si tratta di un brano preso dalla *Lettera al Capitolo Generale* dei Frati:

« Ascoltate, figli del Signore e fratelli miei, e prestate orecchio alle mie parole. Tendete l'orecchio del vostro cuore e obbedite alla voce del Figlio di Dio. Conservate nel vostro cuore i suoi comandi e adempite i suoi consigli con animo perfetto. Ringraziatelo, perché egli è buono ed esaltatelo nelle vostre opere; per questo vi ha mandato in tutto il mondo: perché rendiate testimonianza alla sua voce con le parole e con l'opera »⁸⁵ [« Audite, Domini filii et fratres mei, et auribus percipite verba mea (*Atti* 2, 14; *Sal.* 48, 2). Inclinate aurem cordis vestri (*Sal.* 77, 1; *Is.* 55, 3) et obedite voci Filii Dei. Servate in toto corde vestro mandata ejus et consilia ejus perfecta mente implete. Confitemini ei, quoniam bonus (*Sal.* 135, 1), et exaltate eum in operibus vestris (*Tob.* 13, 6) quoniam ideo misit vos in universo mundo (*Mc.* 16, 15), ut verbo et opere detis testimonium voci ejus (*Sal.* 18, 4-5)... » (*Lett. Cap.* 6-10).].

In questo brano troviamo esortazioni simili a quelle dei testi precedenti. Francesco anche qui descrive a grandi linee un itinerario di accoglienza della Parola del Signore:

- ascolto: ‘ascoltate’, ‘prestate orecchio’, ‘tendete l’orecchio del vostro cuore’, ‘obbedite alla voce del Figlio di Dio’.
 - conservazione della Parola : ‘conservate nel vostro cuore’.
 - vivificazione : ‘esaltatelo nelle vostre opere; per questo vi ha mandato in tutto il mondo:
- perché rendiate testimonianza con le parole e con l’opera alla sua Voce’.

Questa ultima espressione « perché rendiate testimonianza alla sua voce », come spiegazione della vivificazione della Parola, rivela in Francesco una concezione della vita religiosa che coincide con quanto affermato nelle pagine precedenti. Il frate minore e (anche se la lettera è rivolta in modo particolare ai frati) ogni uomo, deve agire dopo aver ascoltato la Parola del Signore ed in obbedienza alla Parola del Signore. In questo caso le opere prodotte dalla Parola del Signore sono la vera glorificazione del Signore (« esaltatelo nelle vostre opere »). Ma più interessante è la spiegazione che Francesco ne dà: infatti, egli dice, « è per questo che il Signore vi ha mandato in tutto il mondo: per dare testimonianza alla sua voce con la parola e l’opera ». È così che Francesco spiega al Capitolo dei frati quale è la vocazione e la missione del frate minore. Il Signore ha parlato a ciascuno. Questa Parola deve portare frutto in noi in parola ed in opera. Tale frutto è chiamato da Francesco: un « rendere testimonianza alla voce di Dio » : essere testimoni del fatto che Dio ha parlato.

Da quando Francesco ha udito la voce del Signore a S. Damiano, si è sviluppata in lui la consapevolezza che tutto ciò che avrebbe compiuto durante l’arco della sua vita, non altro avrebbe dovuto essere che testimonianza, risonanza data a quella voce iniziale del Crocifisso. Gli altri, dice Francesco, vedendo le opere ed ascoltando le vostre parole, si accorgeranno che Dio vi ha parlato. « Essere testimoni della voce di Dio »: questa è la vocazione della vita francescana presentata da Francesco al Capitolo dei frati ⁸⁶ [Cosa implichi il fatto di essere testimoni della voce di Dio, Francesco ce lo dice continuamente nei suoi scritti. Il contesto della stessa lettera al Capitolo, ci dice che la testimonianza implica tutta la vita francescana e la vita religiosa. Secondo la concezione di Francesco, costituisce l’essenza della stessa vita francescana. Siamo stati creati e salvati dalla Parola del Signore (*Lett. Chier. 3*: « videmus nomina et verba per quae facti sumus et redempti de morte ad vitam ») e la nostra missione rimane quella di essere testimoni di questa Parola del Signore. Per attenerci al tema, citiamo solamente alcuni passi ove Francesco mette in risalto le implicanze di tale testimonianza, mettendole in relazione diretta con la Parola di Dio nelle diverse accezioni: *Lett. al Cap.* 43; 59; *2 Amm.* 3; *11 Amm.* 4; *12 Amm.* 1; *17 Amm.* 1; *19 Amm.* 1; *21 Amm.* 1; *22 Amm.* 1; *28 Amm.* 1; *1 Reg.* 7, 11; 17, 3; 17, 10-19.].

Se noi poi pensiamo che la testimonianza secondo tutta la Scrittura (cfr. *Atti* 4, 30; 5, 42; 6, 7; 9, 20; 18, 5; 19, 10. 20) e a Tradizione ⁸⁷ [J. GUILLET, *Spirito*, in *DTB*, 1229-1243, Torino 1971] della Chiesa è dovuta alla presenza e all’opera dello Spirito Santo, allora ci rendiamo conto chiaramente in quale linea si muove nella mente di Francesco la ‘vivificazione’ della Parola: lo Spirito Santo vivifica nel senso che crea nell’uomo la testimonianza come frutto della Voce di Dio che ha risuonato nel nostro cuore.

Conclusione

Quali indicazioni possiamo raccogliere dai brani sparsi in questo capitolo ?

1. La funzione che Francesco attribuisce allo Spirito Santo nei testi presentati in questo capitolo è quella della ‘vivificazione’ della Parola. Ma è necessario precisare ulteriormente i concetti.

a) La ‘vivificatio’ suppone che allo Spirito Santo venga attribuita la Vita. E questo sta in linea con tutta la tradizione della Chiesa ⁸⁸ [Cfr. *Esprit.*, in DSp. 1267.]. Qui, però, la Vita, trattandosi dello Spirito Santo, va intesa nel senso che la Parola, per la presenza dello Spirito, è capace di produrre in noi la vita della grazia, la santificazione. Tale grazia è sottolineata, per esempio, dal concetto di benedizione e in abitazione della Trinità insinuato almeno da diversi testi presentati in questo capitolo. Tale benedizione ed inabitazione sono attribuite da Francesco direttamente alla Parola del Signore e sono appunto frutto della vivificazione dello Spirito.

b) La vivificazione della Parola in tal senso è a tal punto proprietà dello Spirito Santo, da permettere a Francesco di attribuire allo Spirito Santo la Parola stessa.

Sicché quelle che sono le Parole di Gesù, vengono dette, per l’effetto che producono, anche « Parole dello Spirito Santo ».

Infatti in Francesco le Parole dello Spirito Santo, hanno la estensione di accezione concessa da Francesco alle Parole di Gesù.

È a tutta la Trinità che Francesco attribuisce la Parola, ma nell’effetto della vivificazione la Parola viene vista come propria dello Spirito Santo. Cosicché:

— È Parola di Dio quella che ispira ogni uomo a fare il bene;

— È Parola di Dio la Sacra Scrittura, ma per l’effetto di santificazione che produce nel cuore dell’uomo, in senso proprio è Parola dello Spirito Santo.

— La Predicazione, la Tradizione su cui si inserisce la predicazione di Francesco, sono Parole dello Spirito Santo nel momento stesso in cui tale Parola diventa Vita in chi ascolta.

— Ugualmente nell’accezione carismatica, la Parola di Dio è parola dello Spirito Santo nel momento stesso in cui, venendo accolta, porta frutto.

2. Possiamo dire anche che in Francesco Parola e Vita sono unite allo « Spirito Santo » e la stessa Vita è concepita come ‘vivificazione’ ad opera dello Spirito. È per questo che Parola-Spirito- Vita costituiscono una trilogia indissolubile rivelandoci così, una struttura fissa del pensiero di Francesco: mediante la Parola, giunge a noi la Vita e la Vita diventa tale mediante lo Spirito.

Possiamo anche dire che la Parola di Dio è Parola dello Spirito nel senso che producendo la Vita, tale vita diventa testimonianza del fatto che Dio ha parlato. Quando, cioè, la Parola di Dio trova risonanza in noi, in quello stesso momento è chiamata in modo proprio, Parola dello Spirito Santo.

3. Da tutto l’insieme dei testi presentati in questo Capitolo, abbiamo potuto vedere come per Francesco, la Parola è inseparabile dallo Spirito, a tal punto da essere chiamata ‘Parola dello Spirito Santo’.

Questa profonda unione implica la presenza della Persona dello Spirito Santo nella Parola stessa e ovunque la Parola penetri, sicché lo Spirito cammina effettivamente mediante la Parola. In altri termini: essendo la Parola opera comune a tutta la Trinità, è tutta la Trinità che cammina con il veicolo della Parola.

Lo specifico del rapporto tra Parola e Spirito Santo, viene dato dall’ultimo termine del trinomio Parola-Spirito-Vita: lo Spirito per la propria potenza creatrice di Vita,

permette che la Parola produca la Vita. Questa operazione dello Spirito che Francesco chiama ‘vivificazione’ della Parola, produce la Vita di Dio in noi.

Il fatto che sia lo Spirito Santo a produrre tale vita di Dio, ci fa supporre che Francesco pensi allo Spirito come autore di tutti quegli effetti che noi siamo soliti attribuire allo Spirito « santificatore » e che vanno sotto il nome di ‘santificazione’.

Nelle prossime pagine approfondiremo il contenuto della Vita prodotta in noi dalla vivificazione dello Spirito e vedremo come allo Spirito che si è stabilito in Persona, mediante la Parola, nel cuore dell’uomo, Francesco ricollega tutto l’organismo soprannaturale della Grazia.

CAP. III

LA NOVITÀ DI VITA CREATA DELLA PRESENZA PERSONALE DELLO SPIRITO NELL’ANIMA CRISTIANA

Come conclusione al capitolo precedente, abbiamo visto che la Parola di Dio, intesa da Francesco nelle sue diverse accezioni, è capace di produrre la Vita. Abbiamo anche visto come Francesco attribuisce tale effetto alla presenza dello Spirito Santo che vivifica la Parola.

Ora, chi riceve la Parola riceve anche lo Spirito che nella Parola è implicato, per la sacramentalità che la Parola stessa ha nella mente di Francesco. È a tale presenza dello Spirito in chi riceve la Parola, che Francesco ricollega una moltitudine di effetti che, in genere, sono considerati dalla teologia come propri dello Spirito Santificatore.

Il tema della santità creata dallo Spirito è uno dei maggiori temi di tutta la teologia. Al tempo di Francesco era in genere ricollegato alla ‘Processione temporale’ dello Spirito Santo¹ [Pietro Lombardo, per es., sintetizza così il suo pensiero: « Praeterea diligenter adnotandum est quod gemina est processio Spiritus Sa.ncti: aeterna videlicet, quae ineffabilis est, qua a Patre et Filio ab aeterno processit; et temporalis, qua a Patre et Filio ad sanctificandum creaturam procedit. Et sicut ab aeterno communiter ac simul procedit a Patre et Filio, ita et in tempore communiter et simul ab utroque procedit ad creaturam non divisim a Patre in Filium et a Filio ad creaturam... Beda, ita loquitur: « Cum Spiritus gratia datur hominibus, profecto mittitur Spiritus a Patre, mittitur a Filio; procedit a Patre, procedit a Filio, quia et eius missio est ipsa processio ... ». (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XIV, 1, 2). E ancora : « Quae dona? Spiritum Sanctum, qui dat donum, qualis est ipse » (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XIV, 2, 5)]. Francesco, essendo un mistico utilizza una terminologia particolare fatta di immagini bibliche e di simboli : parla di inabitazione della Trinità in noi, parla di Matrimonio dell’anima. Temi questi che Francesco ricollega indissolubilmente alla presenza dello Spirito Santo a tal punto che:

- l’inabitazione della Trinità si realizza per la presenza dello Spirito in noi;
- l’unione dello Spirito Santo con l’anima è talmente intima da permettere a Francesco di parlare di ‘matrimonio’, oltre che con il Signore Gesù, con lo stesso Spirito Santo.

Il materiale riguardante questi due temi negli scritti di san Francesco è abbondantissimo e risulta anche molto bene organizzato, sì da permettere di intravedere

tra le immagini mistiche del Poverello di Assisi una concezione teologica e pneumatologica molto bene sviluppata: indice questo sia di una grande esperienza della presenza di Dio nel cuore dell'uomo, sia di una matura riflessione teologica sullo stesso dato esperienziale.

Nel presente capitolo, per l'estensione della materia e per comodità del lettore, abbiamo riunito il materiale sotto due articoli:

Art. primo: La funzione dello Spirito Santo nella inabitazione della Trinità nel cuore dell'uomo.

Art. secondo : Il Matrimonio con lo Spirito Santo.

Intendiamo analizzare con questo capitolo come lo Spirito Santo è dato, secondo il pensiero di Francesco, per una novità di vita e vogliamo vedere come la Presenza dello Spirito Santo nell'anima cristiana incida sostanzialmente sul nostro essere sì da fare di ciascun battezzato, una nuova creatura.

Art. primo: LA FUNZIONE DELLO SPIRITO SANTO NELL'INABITAZIONE DELLA TRINITÀ

Francesco alla ricerca della inabitazione trinitaria

Ricercando tra gli scritti di san Francesco, abbiamo notato la presenza di numerosissimi testi in cui Francesco stimola i suoi frati a ricercare l'esperienza di Dio ²

[In questo luogo non intendiamo soffermarci sull'esame di tali testi, vogliamo piuttosto sottolineare il fatto che Francesco non si lascia sfuggire alcuna occasione per tale esortazione, con parole ed immagini diverse secondo la diversità delle occasioni che gli si presentano.

- Citiamo a mo' di esempio, una lunga serie di brani in cui Francesco esorta ad amare, lodare, glorificare il Signore, a mettere la ricerca del Signore al di sopra di tutte le cose, come in *6 Amm. 4; 7 Amm. 4; 16 Amm.; 21 Amm. 1; 1 Reg. 9, 1; 10, 3-7; 17, 14-16; 17-20; 21, 1-2; 22. 1ss; 23, 23-34; 2 Reg. 5, 3; 10, 9-11; Reg.-Rom. 6; 2 Lett. Fed. 3, 1-14; 4, 1-3; 11, 1-2; Lett. Cap. 13; 18; 29, 33-37, 62; 1 Lett. Cust. 10-11; Lod. Alt.; Cant.; Comm. Pad. Nost. 31.*
- Abbiamo anche moltissimi testi in cui Francesco esorta i frati non solo ad amare il Signore, ma a portare frutti corrispondenti al sincero amore di Dio. Anzi, le opere stesse, frutto della presenza di Dio in noi, vanno attribuite solamente a Lui; *2 Amm. 3; 7 Amm. 3; 8 Amm. 3; 11 Amm. 4; 12 Amm. 1; 17 Amm. 1; 19 Amm. 1; 21 Amm. 1; 22 Amm.; 1 Reg. 7, 11; 17, 3. 10-19; 2 Lett. Fed. 10, 9; 14, 3-4; Lett. Cap. 9-10, 59.]*

Non si tratta dell'esperienza di un Dio generico, ma quella del Dio trino: il Dio della rivelazione cristiana.

Troviamo un bellissimo testo in tal senso, nella 1 Regola dei frati minori: « Per cui, tutti noi frati, guardiamoci bene che, sotto pretesto di ricompensa, di opera da fare e di aiuto da dare, non perdiamo e non deviamo la nostra mente e il cuore dal Signore. Ma nella santa carità che è Dio, prego tutti i frati, sia i ministri che gli altri, che, allontanato ogni impedimento e messa da parte ogni preoccupazione e ogni affanno, in qualunque modo meglio possono, debbono servire, amare, adorare ed onorare il Signore Iddio, con cuore puro e con mente pura, ciò che egli stesso domanda sopra tutte le cose. E sempre

costruiamo in noi un'abitazione e una dimora a Lui che è Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo »³ [(25) « Unde, omnes fratres, custodiamus nos multum ne sub specie alicuius mercedis vel operis, vel adiutorii perdamus aut tollamus mentem nostram et cor a Domino.

(26) Sed in sancta caritate, quae Deus est, rogo omnes fratres tam ministros quam alios ut omni impedimento remoto, et omni cura et sollicitudine post-posita, quocumque modo melius possunt, debeant servire, amare, adorare et honorare Dominum Deum mundo corde et pura niente, quod ipse super omnia quaerit.

(27) Ac semper faciamus in nobis habitaculum et mansionem ipsi qui est Dominus Deus Omnipotens Pater, Filius et Spiritus Sanctus, (28) qui dicit: vigilate itaque omni tempore orantes, ut digni habeamini fugere omnia mala quae ventura sunt, et stare ante Filium hominis... » (1 Reg. 22, 25-27. 32; Cfr. J. BOCCALI, *Concordantiae*, 42-43)].

Le considerazioni che scaturiscono da questo brano della prima Regola sono molteplici: in primo luogo notiamo che il contesto è quello della permanenza della Parola del Signore nel cuore dell'uomo, una volta che tale parola è stata annunciata. Il tema della Parola che mette radice nel cuore dell'uomo, confina in Francesco con il tema della inabitazione di Satana che avviene qualora la Parola venga tolta dal cuore dell'uomo. C'è una lotta tra Satana e la Parola di Dio. Satana sa che fino a quando la Parola di Dio 'rimane', egli non può abitare il cuore dell'uomo. Da qui nasce tutto il suo sforzo per poter « portare via e soffocare la Parola e gli insegnamenti del Signore dalla memoria e vuole accecare il cuore dell'uomo attraverso le cose e le preoccupazioni di questo mondo ed abitarvi » (v. 21). Da qui scaturisce la preoccupazione e l'esortazione di Francesco.

Francesco, sotto l'incubo del pericolo che corre la Parola di Dio nei cuori sprovvolti di vigilanza, esorta i frati affinché lascino ogni altra preoccupazione e si dedichino esclusivamente alla coltivazione della Parola che è stata ricevuta⁴ [Questo discorso, trovandosi nella 1 Reg., è rivolto in primo luogo ai frati ('omnes fratres' v. 25). Ma quale è la Parola che il Signore ha rivolto a ciascun frate? È la vocazione, riassunta nelle parole del Vangelo richiamate dal primo capitolo della stessa Regola: il Signore ha chiamato i frati, ha rivolto loro la sua voce ed i frati hanno percepito la sua Parola: anzi sono 'testimoni' della sua voce.

Ciò che è in pericolo per Francesco, non è solamente la parola che il Signore rivolge ai suoi frati giorno per giorno, ma è quella Parola di fondo che ha orientato tutta la vita del religioso. Con la professione i frati infatti aderiscono pienamente al Signore. Il pericolo è che strada facendo, i frati si disorientino distratti da altre cose: « custodiamus multum... ne tollamus mentem nostram et cor a Domino » (v. 25)].

Avendo la Parola valore sacramentale, Francesco sa che attraverso la Parola il Signore inabita nel cuore dell'uomo. Da questa consapevolezza nasce nei frati lo sforzo di « servire, amare, adorare et onorare il Signore Dio con cuore puro e pura mente ». In questi quattro verbi troviamo descritto sia ciò che Francesco si propone di fare, sia lo scopo della vita religiosa. Questi quattro verbi usati molto frequentemente negli scritti di san Francesco, bastano da soli a descrivere l'alta tensione spirituale che deve guidare ogni frate nella vita di relazione con Dio.

Ma Francesco specifica ancora meglio.

« E sempre facciamo in noi un'abitazione e dimora a Lui che è Signore e Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo ». Francesco non dice, in modo generico, di amare un Dio generico: si tratta di un Dio rivelatosi in tre Persone, Padre, Figlio, Spirito Santo. Sono diversi gli aspetti da notare in questo versetto. Francesco dice in primo luogo: 'facciamo in noi'. Il verbo 'fare' indica la possibilità che è nell'uomo di dare il proprio contributo a Dio che opera. Implica la disponibilità da parte del religioso a collaborare con il Signore. Toccherà a Dio, inabitare in noi, ma tocca a noi preparare la casa.

'In noi': dentro di noi. Non si tratta di costruire chiese dove possa abitare la Trinità, ma di preparare nel nostro cuore e nella nostra mente la dimora di Dio,

mediante la purificazione ad opera dello Spirito Santo ⁵ [Cfr. cap. sulla funzione dello Spirito Santo nella vita penitenziale, p. 195 ss.].

‘Abitazione’. La radice da cui proviene tale termine è il verbo ‘abitare’ usato spessissimo nel Nuovo Testamento per indicare l’atto di rendersi presente, in modo stabile, di Dio nel cuore dell’uomo. È anche il verbo teologico dell’incarnazione: ‘e abitò tra noi’ (*Gv.* 1, 14). Il verbo indica Dio che entra in comunione con l’uomo; mentre il sostantivo ‘abitazione’ indica sia il luogo dove avviene questa comunione con Dio, sia la disponibilità del cuore dell’uomo ⁶ [È probabile che il testo da cui Francesco potrebbe aver mutuato direttamente il suo linguaggio sia *Ef.* 2, 19-22 « Non estis hospites et advenae: sed estis cives sanctorum et *domestici Dei*: superedificati super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipse summo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis aedificatio constructa crescit in *templum* sanctum in Domino, in quo et vos coedificamini in *habitaculum* Dei in Spiritu ». In questo brano notiamo il termine ‘habitaculum’ che Francesco riprende nel testo in questione; e il termine ‘domestici Dei’ che avrà importanza per quanto riguarda lo sviluppo delle relazioni interpersonali tra noi e la Trinità che inabita in noi.].

Nel latino medioevale, il termine ‘habitaculum’ viene usato, nell’ambiente francescano, per indicare la piccola cella immersa nell’intimità del bosco ⁷ [Cfr. *I C 106*; *II C 149*, 14.], dove il frate si ritirava per la contemplazione; perciò è il luogo della intimità con Dio. Solo che Francesco trasporta nel mondo interiore questa immagine biblica presa dal mondo esteriore. Si tratta di linguaggio simbolico il cui contenuto è lo stesso dell’immagine paolina dell’uomo tempio di Dio, di cui si parla anche nel medesimo brano della lettera agli Ef. ora ora citato in nota. Ma l’accentuazione di Francesco sembra essere verso il senso di intimità del luogo di incontro con Dio secondo *Mt* 5, 6: « Quando tu vuoi pregare, entra nella tua camera e chiusa la porta, prega il Padre tuo nel segreto, e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti esaudirà ».

Nel linguaggio teologico del tempo di Francesco, ‘inhabitatio’ è un termine tecnico per indicare che Iddio è presente pienamente negli Angeli e nell’anima di ogni cristiano ⁸ [« Sciendum igitur est quod Deus, incommutabiliter semper in se existens, praesentialiter, potentialiter, essentialiter est in omni natura sive essentia sine sui definitione, et in omni loco sine circumscriptione et in omni tempore sine mutabilitate. Et praeterea in sanctis spiritibus et animabus est excellentius, scilicet per gratiam inhabitans: et in homine Christo excellentissime in quo plenitudo divinitatis corporaliter habitat, ut ait Apostolus (*Col.* 2, 9). In eo enim Deus habitavit non per gratiam adoptionis, sed per gratiam unionis » (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XXXVII, c. 1, 2). « In sanctis vero etiam habitat, in quibus est per gratiam. Noli enim ubicumque est, ibi habitat; ubi vero habitat, ibi est. In solis bonis habitat, qui sunt templum eius et sedes ejus » (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XXXVII, c. 2, 1).]. Tale inabitazione in teologia coincide con il tema dell’uomo tempio dello Spirito Santo e presso i teologi contemporanei a Francesco, l’inabitazione che era ricollegata direttamente allo Spirito Santo, era un capitolo della stessa pneumatologia ⁹ [« Quomodo autem Deus habitet in bonis, ex illis aliquatenus intelligere valebis quae supra dicta sunt (cfr. P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XIV), cum de de Spiritus Sancti processione temporaliter ageretur; ubi, licet ex parte, exponitur — ex parte enim cognoscimus et ex parte prophetamus (*I Cor.* 13, 9) —, quomodo Spiritus habitet in nobis qui non sine Patre et Filio inhabitat » (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XXXVII, c. 2,3).].

Anche la ‘dimora’ di cui parla Francesco, ha in fondo lo stesso significato di ‘abitazione’ con origine diffusamente biblica. Ritroviamo questo termine in *Gv.* 14, 23-24 da cui Francesco potrebbe aver mutuato sia la forma espressiva, sia il contenuto: « Se qualcuno mi ama, osserverà la mia Parola, anche il Padre mio lo ama, e verremo a lui e faremo dimora presso di lui; chi non mi ama, non osserva le mie parole... ».

È interessante per noi notare che nel testo di Giovanni, la presenza di Gesù e del Padre è strettamente legata alla presenza operosa della Parola di Gesù nel cuore dei suoi discepoli ¹⁰ [AA.VV., *Grande Commentario Biblico*, 63: 146-147.].

‘Abitazione e dimora’ anche nel testo di *I Reg.*, come nel Vangelo, sono ricollegate alla presenza della Parola ed indicano il luogo della presenza della Trinità;

indicano cioè che il nostro cuore diventa per la Parola che vi inabita, dimora della Trinità Santa ¹¹ [A differenza di altri testi che esamineremo più tardi, non ci viene detto nulla, qui, di ciò che la Trinità diventa per noi a causa della inabitazione. Da altri brani degli scritti per es., vedremo come il fatto della inabitazione causa relazioni personali tra noi e ciascuna delle Persone della Trinità, ma in questo brano di *I Reg.* 22, la Trinità è considerata nell'insieme, ed è detto ciò che noi diventiamo per la Trinità.] « che è Signore, Dio Onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo ». Questo è il fatto più importante. Francesco non è confondibile con i mistici generici, ma è un cristiano, è un battezzato che ha fatto l'esperienza della Trinità e spinge i suoi frati a giungere all'esperienza più profonda del cristianesimo: l'esperienza del Dio rivelato Uno e Trino.

Un approfondimento in tale senso lo troviamo in un altro testo della stessa prima Regola: « Niente dunque ci impedisca, niente ci separi, niente ci divida; piuttosto tutti, in ogni luogo, in ogni momento, in ogni tempo, in ogni giorno, crediamo con sincerità ed umiltà e portiamo nel cuore ed amiamo, onoriamo, adoriamo, serviamo, lodiamo e benediciamo, glorifichiamo ed esaltiamo, magnifichiamo e ringraziamo l'Altissimo e sommo Dio, Trinità ed Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutto, Salvatore di coloro che credono, sperano ed amano Lui senza principio e senza fine, immutabile, invisibile...» ¹² [*I Reg.* 23, 27-34.]. In questo testo è da sottolineare l'elemento della Fede ('crediamo') che sta alla base della inabitazione della Trinità in noi. Questo elemento è tanto importante da diventare per Francesco lo scopo della predicazione dei frati nelle missioni; come Gesù ne aveva fatto il culmine della Missione consegnata agli Apostoli: « Andate e fate miei discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » (*Mt.* 28, 19-20); « chi rà e sarà battezzato, sarà salvo; chi non crederà sarà condannato » (*Mc.* 16, 16). Come nel Vangelo, così anche in questo brano di Francesco, l'itinerario della Parola si conclude con la Fede e con il Battesimo ¹³ [*I Reg.* 16, 8-10.] che diventa così l'inizio della inabitazione trinitaria.

Vogliamo sottolineare anche come l'opera della Salvezza in questo testo è attribuita da Francesco a tutta la Trinità in comune.

È a tutta la Trinità che dobbiamo aprire il nostro cuore per permetterle di 'inabitare' in noi. È tutta la Trinità che dobbiamo 'amare', 'tenere in sommo amore' e 'servire' nella vita ¹⁴ [Anche un altro testo ritmico parla più o meno con gli stessi termini.

« Timete et honorate - laudate et benedicite - gratias agite et adorare - Dominum Deum Omnipotentem - in Trinitate et Unitate. Patrem et Filium et Spiritum Sanctum - Creatorem Omnium » (*I Reg.* 21, 2).

Questo testo è tanto più importante in quanto si tratta di una 'lauda' di tipo medioevale che risponde, come tutte le laudi di san Francesco (cfr. *Cap. sulle Virtù*) all'intento omiletico. Si tratta, quindi, di un testo destinato a servire da base per l'insegnamento. Troviamo qui diversi elementi:

— c'è l'esortazione a temere la Trinità e a tenerla in sommo onore mediante la preghiera di lode, benedizione, ringraziamento, adorazione.

— Si tratta di essere rivolti verso Dio che è Uno: 'Dominum Deum omnipotentem', ma si tratta del Dio Rivelato come Trinità ed Unità: 'in Trinitate ed Unitate'.

— Vengono distinte le Persone: 'Patrem, Filium et Spiritum Sanctum'.

— A tutta la Trinità è attribuita la Creazione.

Benché il termine 'creatore' letterariamente potrebbe riferirsi a « Spiritum Sanctum » (cosa che accade anche in *I Reg.* 23, 32-33), tuttavia per l'affinità con altri testi in cui la creazione è opera comune a tutta la Trinità (*I Reg.* 23, 2), crediamo che anche questo di *I Reg.* 21, 2, vada inteso nello stesso senso. È il Dio trino che è Creatore di tutte le cose e, a volte, anche Dio Padre, in quanto riassume la Trinità in sé. Tale fede di Francesco, senza dubbio proviene dal Credo, come si può intravedere anche da *I Reg.* 16, 8-10. Sostanzialmente si tratta della formula condensata del 'Credo in unum Deum, Patrem Omnipotentem, Creatorem coeli et terrae...' (cfr. anche *5 Amm.* 2; *I Reg.* 10, 3; *Lett. Cap.*, 44...). In *I Reg.* 23, 2-7 è Dio Padre che per sua decisione ci ha creati nel suo diletto Figlio e nello Spirito Santo Paraclito: noi e tutte le cose spirituali e corporali ('visibilium omnium et invisibilium' dice il Credo).].

Si tratta cioè, di svolgere un culto perenne alla Trinità che è in noi. Che questo sia un atteggiamento costantemente presente nella vita di Francesco, lo dimostrano anche le

infinite acclamazioni alla Trinità disseminate lungo tutti gli scritti del serafico Padre. La maggior parte di questi testi sono presi direttamente dalla liturgia della Chiesa.

Li riportiamo qui, per mostrare l'ardente amore che permette a Francesco di adorare e onorare la Trinità in ogni momento.

— Tali, per es., sono i 'Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto' che ritroviamo ovunque¹⁵ [*1 Reg.* 23, 39 in *Lod. SS.*, 25, *Ant. S. Mar.*, 3.] disseminati negli scritti di san Francesco.

— Tali sono anche i devotissimi 'In nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti' con cui Francesco inizia e conclude molti dei suoi scritti¹⁶ [Così, per esempio, è interessante notare come la *1 Reg.*, aprendosi con le parole 'In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti' e concludendosi con il 'Gloria Patri', racchiude significativamente la Vita dei frati minori tra due invocazioni della Trinità. Anche la *2 Lett. Fed.* (1, 1), e il cap. 14 della stessa lettera iniziano allo stesso modo e si concludono con la promessa e l'augurio della benedizione della Trinità che Francesco fa a quanti condurranno vita penitenziale (14, 6)]. Anche la lettera al Capitolo inizia « Nel nome della altissima Trinità e della santa Unità, Padre, Figlio e Spirito Santo, Amen » quasi a sottolineare la solennità e la serietà della lettera che Francesco sta per scrivere al Capitolo.

— È ugualmente parte di una formula liturgica il 'Confiteor' cui Francesco avvia la conclusione della lettera al Capitolo: « Confiteor praeterea Domino Deo Patri et Filio et Spiriti Sancto... »¹⁷ [*Lett. Cap.*, 48.].

— Poi ci sono le conclusioni trinitarie prese dalla liturgia. La stessa lettera al Capitolo si conclude con la 'Oratio Omnipotens'¹⁸ [Cui dedicheremo un capitolo a parte.]. E questa Oratio si conclude con la formula liturgica: « Tu che in Trinità perfetta ed Unità semplice vivi e regni e vieni glorificato Dio Onnipotente per tutti i secoli dei secoli ».

Abbiamo anche la conclusione del Cantico dei tre fanciulli riportato nelle *Lodi Sanctus Sanctus*, 25 : « Benediciamo il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo ».

— Ci sono anche due benedizioni trinitarie solenni di Francesco.

La prima è quella con cui si conclude la *2 Lettera ai Fedeli*: tutti, uomini e donne, che riceveranno benevolmente e capiranno (queste mie parole)... se perseverano in esse fino alla fine, li benedica il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo. Amen »¹⁹ [*2 Lett. Fed.*, 14, 6.].

Tale benedizione è promessa dopo che Francesco ha parlato della vita penitenziale e dell'accoglienza della Parola. Temi, questi, che si incrociano con l'inabitazione della Trinità²⁰ [L'abbiamo già visto per quanto riguarda la Parola; lo vedremo in seguito, per quanto riguarda la vita penitenziale.]. E quindi cosa poteva essere più significativo per Francesco che augurare la benedizione della Trinità?

L'altra benedizione solenne è quella riservata ai frati che troviamo a sigillo del *Testamento*: « E chiunque osserverà queste cose, sia colmato in cielo della benedizione dell'altissimo Padre, e in terra sia colmato della benedizione del Figlio suo diletto con il santissimo Spirito Paraclito e di tutte le virtù dei cieli e di tutti i santi. E io frate Francesco, piccolo, vostro servo, per quanto posso, vi confermo dentro e fuori questa santissima benedizione. Amen »²¹ [*Test.*, 48-49.].

Con questa solenne formula Francesco sottolinea ed augura una pienezza di grazia e di inabitazione da parte della Trinità²² [La formulazione di tale benedizione rimane curiosa. Risente di *Gn* 27, 27-28: ove Isacco, già molto anziano e cieco benedice Giacobbe, effondendo su di lui la benedizione messianica propria dei Patriarchi. La formulazione ed il contesto sono gli stessi. Francesco, cui il Signore ha dato larga discendenza, ormai malato e vicino alla morte, rimasto quasi completamente cieco (questa benedizione si trova nell'ultimo Testamento di Francesco), trova familiarità e sollievo nella figura di Isacco che benedice Giacobbe. Le biografie, invece preferiscono servirsi della scena della benedizione di Giacobbe su Efraim e su Manasse (cfr. *1 C* 108). Questo, del resto cantava anche il versetto allelujatico della seconda messa in onore di san Francesco: « O Patriarcha pauperum, Francisce, / tuis precibus auge tuorum numerum / in charitate Christi; / quos, cancellatis

manibus caecutiens /, ut moriens Jacob benedixisti ». Comunque anche se le biografie hanno preferito utilizzare l'immagine di Giacobbe, il testo della benedizione è simile a quella di Isacco.

Francesco ed Isacco, vengono accomunati provvidenzialmente da tutto l'insieme delle circostanze. È in questo contesto solenne ed anche patetico, che Francesco augura che la Trinità che inabita nel suo cuore, Sillabiti nel cuore dei suoi frati che osservano il suo Testamento. Francesco invoca la benedizione della Trinità per la sua famiglia e poi viene adagiato sulla nuda terra per la morte. Questa interpretazione anche se patetica lascia intatto il problema della bipartizione della benedizione "in coelo... et in terra". La teologia di Pietro Lombardo forse ci presenta altre prospettive di soluzione. Lo Spirito Santo viene dato dal Signore risorto agli Apostoli due volte. Queste due 'Processioni temporali' dello Spirito Santo, vengono date una per la 'terra' e l'altra per il 'cielo'. Ma terra e cielo hanno due significati precisi: « Et ut (Augustinus) ostenderet hanc processionem Spiritus Sancti, non esse aliud quam donationem vel dationem ipsius Spiritus, addit: — Post resurrectionem Dominus Jesus bis dedit Spiritum Sanctum; semel *in terra*, propter dilectionem proximi; et iterum de coelo, propter dilectionem Dei —; quia per ipsum Donum diffunditur caritas in cordibus nostris, quia diligimus Deum et proximum » (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XIV, c. 1, 2); il testo di Agostino si trova in *P.L.* 42, 1093; *C.C.L.* 50 A, 25).].

La Rinascita nello Spirito

Francesco non si ferma ad affermazioni generali sull'inabitazione della Trinità, ma precisa anche l'opera propria a ciascuna Persona divina nell'unica opera della salvezza²³ [Sarebbe necessario, e interessante, approfondire questo tema. Tuttavia per la natura del nostro lavoro, limiteremo la nostra ricerca all'opera propria dello Spirito Santo.].

Abbiamo un testo della *prima Regola* che ci permette di vedere ulteriormente il senso della 'vivificazione' della Parola ad opera dello Spirito: « Perciò quei frati, che per ispirazione divina, vorranno andare tra i saraceni e gli altri infedeli, vadano con il permesso del loro ministro e servo. ... I frati che vanno, possono comportarsi spiritualmente in due modi tra quelli: il primo è che non facciano liti o contese, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e si dichiarino cristiani. Un altro modo è che, quando a loro sembra che piaccia a Dio, annunzino la parola di Dio, perché credano in Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutti, nel Figlio Redentore e Salvatore, affinché si battezzino e diventino cristiani, perché nessuno può entrare nel regno di Dio, se non è rinato nell'acqua e nello Spirito Santo »²⁴ [*1 Reg.* 16, 3.6-10].

Da tale testo della *1 Regola* cogliamo alcuni elementi :

— La fede, necessaria alla salvezza, viene sottolineata anche qui mediante il verbo 'credere' (ut credant) ed è il culmine della predicazione missionaria. Si tratta in primo luogo di annunciare la Parola di Dio (annuntient Verbum Dei). Se tale parola viene ricevuta, allora si ha la fede nella Trinità. Questo vuol dire che la Trinità deve essere oggetto esplicito dell'annuncio. A chi riceve la Trinità mediante la Fede, viene dato il Battesimo che diventa l'inizio dell'inabitazione della Trinità nel cuore del credente.

— Essendo questo brano in un contesto di annuncio del Vangelo, si capisce meglio ora qual è nella mente di Francesco il frutto che la Parola del Signore deve portare nel cuore di chi l'accoglie: la vita trinitaria che è collegata, da Francesco stesso, al Battesimo. Quando Francesco perciò, dice che la Parola del Signore è Spirito e Vita, dobbiamo capire che la Vita in modo proprio, è quella prodotta dallo Spirito Santo nel Battesimo.

— L'oggetto della fede, in questo testo è chiaramente la Trinità.. Viene sottolineata la fede nell'Unità delle Persone divine, ma viene accennato anche ciò che è proprio a ciascuna delle Persone divine: « affinché credano in Dio Onnipotente, Padre e Figlio e

Spirito Santo ». Poi Francesco aggiunge subito: « nel Creatore di tutte le cose, nel Figlio redentore e salvatore »²⁵ [« Creatorem omnium, Redemptorem et Salvatorem Filium ».].

A Dio Padre in questa ultima espressione è attribuita la creazione, perciò il Padre è chiamato 'Creatore'. A Gesù è attribuita la redenzione e la salvezza: per cui Gesù è chiamato 'Redentore e Salvatore'. E allo Spirito Santo? Allo Spirito Santo è attribuita mediante la citazione ad litteram di *Gv.* 3, 5, la rinascita spirituale attraverso il Battesimo²⁶ [« Ut baptizentur et efficiantur christiani, quia nisi qui renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei ».]. Parlare di 'rinascita nello Spirito' è parlare di vita nuova: quella vita nuova che costantemente viene indicata dalla Scrittura e dalla Tradizione come effetto della presenza dello Spirito Santo nel Battesimo e durante tutto l'arco della vita. Proprio questo è quello che interessa a noi sottolineare. La Parola del Signore produce la Vita ed è questa Vita che è attribuita all'opera dello Spirito Santo; anzi, la Parola di Dio è parola dello Spirito Santo nel momento stesso in cui produce la Vita: infatti è lo Spirito che produce la Vita. Questo brano di *1 Regola* riconferma ulteriormente questo modo di ragionare di Francesco e ci descrive il contenuto di tale Vita. Si tratta della Vita trinitaria che inizia a circolare in noi mediante il Battesimo. Si tratta della Santificazione che proviene dallo Spirito Santificatore. Tale Santificazione è effetto del Battesimo ed è la conclusione dell'annuncio della Parola che conduce l'uomo alla fede.

Possiamo concludere che, in definitiva, in questo testo, allo Spirito Santo è attribuita, in blocco, la rinascita interiore con tutto quanto questa rinascita comporta.

Lo Spirito Santo e l'inabitazione della Trinità

Mediante il Battesimo, come conclusione dell'accoglienza della Parola, la Trinità ha in noi il suo stabile trono. La Vita nuova, creata in noi dallo Spirito consiste appunto nella vita trinitaria, nelle nuove relazioni che vengono a stabilirsi tra l'anima e la Trinità e nelle conseguenze operative che tali relazioni comportano nell'uomo. In tutta questa 'vita' Francesco non perde mai di vista lo specifico dello Spirito Santo, sicché in molti modi e a diversi livelli fa capire che lo Spirito Santo è l'artefice della vita trinitaria in noi. Abbiamo moltissimi testi e di alta qualità teologica che ci permettono di sondare la profondità dell'esperienza che Francesco ha fatto del mistero trinitario. Senza dubbio, il testo più ricco di contenuto è quello della *2 Lettera di Francesco ai Fedeli*. La riportiamo nella tavola seguente in forma convenientemente disposta sì da metterne in risalto la elaborata struttura.

Il contesto di *2 Lettera ai Fedeli*²⁷ [« Et omnes illi et illae, dum talia fecerint et perseveraverint usque in finem, requiescet super eos Spiritus Domini et faciet in eis habitaculum et mansionem, et erunt filii Patris coelestis cujus opera faciunt, et sunt sponsi, fratres et matres Domini nostri Jesu Christi. Sponsi sumus quando Spiritu Sancto coniungitur fidelis anima Jesu Christo. Fratres ejus sumus quando facimus voluntatem Patris ejus qui est in caelo. Matres ejus sumus quando portamus in corde et corpore nostro per amorem et puram et sinceram conscientiam et parturimus eum per sanctam operationem quae lucere debet aliis in exemplum » (*2 Lett. Fed.*, 10, 5-12.)] ci richiama due temi di fondo della stessa lettera e di tutta la spiritualità francescana: il tema centrale della Parola di Dio, e il tema specifico della vita penitenziale.

Francesco, all'inizio del capitolo 10 della stessa lettera, riassume alcuni temi: « Non dobbiamo essere sapienti secondo la carne né prudenti, ma piuttosto dobbiamo essere semplici, umili e puri. E riteniamo i nostri corpi come obbrobrio e umiliazione, perché tutti, per colpa nostra, siamo miseri e putridi, fetidi e vermi, come dice il Signore per mezzo del profeta: Io sono verme e non uomo, vergogna del genere umano e rifiuto

del popolo. Non dobbiamo mai desiderare di essere sopra gli altri, ma piuttosto dobbiamo essere servi e soggetti ad ogni umana creatura a causa di Dio »²⁸ [2 *Lett. Fed.* 10, 1-4.].

Dopo queste esemplificazioni sulla vita penitenziale, abbiamo un brano con cui Francesco esprime la consapevolezza e la certezza di poter essere pienamente partecipe della famiglia di Dio.

A : vv. 5-9

B : vv. 10-12

E tutti coloro che adempieranno tali cose e persevereranno in esse fino alla fine,
riposerà su di loro lo Spirito del Signore

- e farà in essi abitazione e dimora

Oh, come è
glorioso e
santo e
grande
avere
un *Padre* nei
cieli;

- e saranno ... - figli del *Padre* celeste di cui fanno le opere.....

- e sono {
- *sposi* del Signore nostro.....
Siamo sposi quando dallo Spirito Santo
l'anima fedele viene congiunta a Gesù Cristo

Oh, come è
santo, bello e
amabile
avere nei
cieli
uno *Sposo*

- *fratelli* del Signore nostro.....
Siamo suoi fratelli quando facciamo la volontà del Padre suo che è nei cieli

Oh, come è
santo, caro,
piacevole ed
umile,
pacifico e
dolce,
amabile e sopra
ogni cosa
desiderabile,
avere
un *Fratello*
che offrì la
sua vita per
le sue pe-
core e
pregò...

- e *madri* del Signore nostro Gesù Cristo.
.....Siamo madri del Signore nostro Gesù Cristo quando (lo)
- portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo
attraverso l'amore e una coscienza pura e sincera
- e lo partoriamo attraverso un santo modo
di agire che deve brillare per gli altri come
esempio.

Il brano che forma l'oggetto del nostro interesse, è diviso in due parti simmetriche di cui la prima (quella compresa nei vv. 6-9) e ciò che noi diventiamo per ciascuna delle Persone divine, mediante l'opera dello Spirito Santo; mentre la seconda (vv. 10-12) sottolinea maggiormente ciò che ciascuna delle Persone divine diventa per noi a causa della presenza dello Spirito in noi.

L'anacoluto letterario della prima frase (« E tutti coloro che adempiranno tali cose e persevereranno in esse fino alla fine, riposerà su di loro lo Spirito del Signore »), è molto efficace. Francesco sottolinea il fare penitenza e il perseverare nella vita penitenziale accolta attraverso la predicazione: lo Spirito del Signore 'riposerà' tanti si trovano in simili condizioni, come riposerà sul germoglio di Jesse (*Is.* 11, 2) nei tempi messianici, e come riposerà su quanti seguono Gesù nella sofferenza (*I Pt.* 4, 14). Notiamo che qui il soggetto è 'Spirito del Signore'. Allo stesso Spirito, come conseguenza del suo 'riposare' su quanti conducono una vita penitenziale, sono attribuiti alcuni effetti.

— Lo Spirito stabilisce in essi la sua abitazione e dimora.

— Come conseguenza della inabitazione dello Spirito, si creano in noi relazioni interpersonali particolari con ciascuna Persona della Trinità: espresse da Francesco in forma di relazioni proprie di membri della stessa famiglia.

— Nei confronti dello Spirito diventiamo 'abitazione e dimora' cioè tempio.

— Nei confronti del Padre diventiamo 'figli' e diventiamo capaci di compiere opere degne del Padre.

— Nei confronti di Gesù diventiamo 'sposi, fratelli e madri' ²⁹ [Notiamo anche che l'ordine in cui sono disposte le relazioni di ciascuno di noi con Gesù non è certamente casuale, ma ha un significato che analizzeremo in seguito.].

L'opera dello Spirito Santo viene messa in risalto in questo testo, soprattutto in ciò che riguarda il nostro essere 'sposi' del Signore nostro Gesù Cristo: « Siamo sposi quando dallo Spirito l'anima fedele viene congiunta a Gesù Cristo ». Ma tutte le relazioni con la Trinità si svolgono nell'atmosfera dello Spirito Santo inabitante in noi, e dipendono dal fatto che lo Spirito del Signore si 'posa' sui cristiani e crea in loro la sua 'abitazione e 'dimora'.

Francesco poi passa ad analizzare in che cosa consistono le relazioni di 'sposi, fratelli, e madri' che noi abbiamo con nostro Signore Gesù Cristo.

La seconda parte di questo brano (quella contenuta nei vv. 10-12) è costituita da una esclamazione di giubilo con cui Francesco contempla le relazioni nuove create in noi dalla presenza dello Spirito.

— Poiché siamo 'figli', Dio è diventato 'Padre' per noi.

— Poiché noi siamo diventati sposi e fratelli di Gesù, anche Gesù è diventato sposo e fratello per noi.

Francesco mediante gli attributi usati per esprimere queste relazioni con la Trinità, in fondo non fa altro che manifestare l'ebbrezza spirituale che tali relazioni producono sia nel suo animo sia in chi le scopre e le vive. Il brano della *Lett. Fed.* termina con una esclamazione di orientamento fortemente cristologico. Infatti Francesco si sofferma a

descrivere e a ricordare mediante le parole di Gv. 17, 11-24, il valore del sacrificio e della preghiera di Gesù, fratello nostro, per noi, fratelli suoi.

Da questo primo sguardo, il brano della *Let. ai Fedeli* in questione, risulta molto bene strutturato e rivela una profonda assimilazione in Francesco della dottrina medievale della grazia espressa mediante l'analisi delle relazioni create in noi dallo Spirito Santo con ciascuna delle Persone della santissima Trinità.

Una seconda lettura di questo stesso brano ci permetterà di cogliere tutta la portata della profondità del pensiero di san Francesco.

1. Riposerà su di loro lo Spirito del Signore

Questa espressione che Francesco usa qui è la stessa di cui si serve il Profeta *Isaia* (61, 1ss) per indicare l'effusione dello Spirito snil germoglio di Jesse, ed è riportata anche da *Lc.* 4, 18, per

indicare l'investitura ufficiale per la missione che il profeta ed il servo di Jahvè dovrà compiere³⁰ [Forse anche il testo di *Lc.* 10, 6 riguardante la missione degli Apostoli, con il discorso sulla pace, a cui Francesco si rifa continuamente (*Test.* 27) e che gran parte ebbe nel pensiero della comunità francescana primitiva, potrebbe aver ispirato questa terminologia: « in quamcumque domum intraveritis, primum dicite: pax huic domui; et si ibi fuerit filius pacis, requiescet super illum pax vestra: sin autem, ad vos revertetur ».].

Ma forse il brano, ben più importante, da cui Francesco sembra aver mutuato e contenuto ed espressione lo troviamo in *I Pt.* 4, 14. L'apostolo Pietro³¹ [Cui Francesco si rifa molte volte nei suoi Scritti, soprattutto quanto si tratta di parlare della Passione del Signore per seguire « le sue orme » (cfr. J. BOCCALI, *Concordantiae*, p. 955).] sta esortando i cristiani a non spaventarsi di fronte alla recrudescenza della persecuzione e raccomanda ai cristiani di comportarsi nella loro vita in modo tale, che se devono essere accusati, non vengano accusati perché omicidi, ladri, malfattori o delatori, ma solamente per il loro comportamento di vita ispirato al Vangelo. Perciò « rallegratevi per la parte che venite a prendere alle sofferenze di Cristo, affinché, quando apparirà la sua gloria, anche voi possiate esultarne e gioire; se siete insultati per il nome di Cristo, sarete felici, perché lo Spirito di gloria che è lo Spirito di Dio riposa su di voi »³² [« Si exprobamini in nomine Christi, beati eritis quoniam quod est honoris, gloriae, et virtutis Dei, et qui est ejus Spiritus, super vos requiescet ».].

Pietro dice, che su chi soffre persecuzione in comunione con Cristo, riposa lo Spirito del Signore. In Francesco, nella Lettera ai Fedeli, c'è affinità di contenuto: la sequela di Cristo riaffiora ad ogni passo della Lettera. E questo ci fa sospettare che Francesco abbia mutuato il 'riposare lo Spirito del Signore' proprio da questo brano di Pietro. Tanto più che nel Medioevo tutta la vita penitenziale, la vita religiosa in genere, e tutta la vita sotto l'obbedienza era equiparata (in linea con la patristica) al martirio: che Francesco desiderava e sperava continuamente di ricevere. Francesco, in questo testo, vuole dire che la vita penitenziale condotta come sequela di Cristo, conduce alla pienezza della inabitazione di Dio in noi, come il martirio³³ [Della funzione dello Spirito Santo nella vita penitenziale, tratteremo in un capitolo a parte.].

2. Farà in essi abitazione e dimora

Il soggetto è sempre lo Spirito del Signore. Ma qui c'è di più. Rispetto al 'requiescet' c'è una stabilizzazione dello Spirito di Dio in noi. Non si tratta di una

presenza occasionale ed esterna, ma della vera e propria inabitazione stabile dello Spirito Santo.

In questo momento è sufficiente per noi sottolineare lo stretto legame esistente tra vita penitenziale e inabitazione.

In linea generale si può dire che l'inabitazione della Trinità in noi è reale e stabile, dove c'è una vera vita penitenziale come sequela di Cristo. Vita penitenziale concreta, fatta di gesti concreti. È proprio in vista della inabitazione stabile e definitiva che lo Spirito « vuole la carne mortificata e disprezzata, vile, abietta ed obbrobriosa »³⁴ [*I Reg.* 17, 10-16.]. È per questo, insomma, che lo Spirito Santo lotta contro la carne, il mondo, Satana. Finché Satana attraverso il mondo e la carne abita nel cuore dell'uomo è impossibile la inabitazione della Trinità in noi. Tutte le opere penitenziali espresse nella lettera, tendono, appunto a diroccare il regno di Satana, perché in noi possa vivere la Trinità.

L'iniziativa dello Spirito è sottolineata dal verbo 'fare' che, appunto ha per soggetto lo Spirito Santo. A differenza del testo di *I Regola* 22, 25-27³⁵ [Cfr. p. 69.] in cui viene sottolineato il *nostro* sforzo per edificare nel nostro cuore un'abitazione per la Trinità, qui, viene messo in risalto che lo sforzo nostro deve essere diretto verso la vita penitenziale; toccherà poi allo Spirito del Signore, che riposa sui penitenti, edificare nel cuore dei fedeli la sua abitazione.

Va notato anche che nel testo di *I Regola* 22 il cuore dell'uomo è abitazione di *tutta* la Trinità, mentre nel testo di *Leti. Fed.* 10 il cuore dell'uomo diventa il luogo dell'abitazione dello Spirito Santo. Già questo fatto ci permette di dire che per Francesco, l'inabitazione:

— È comune a tutte e tre le Persone divine (*I Regola* 22): e questo è in linea con tutta la Scrittura e la tradizione della Chiesa (*Gv.* 14, 15-18; *I Gv.* 4, 12-16; *Ef.* 3, 14-19; *2 Cor.* 13, 5; *Rom.* 8, 9-11). È con il Battesimo (*I Regola* 16) che le tre Persone vengono, rimangono, sono, inabitano nel cristiano battezzato³⁶ [Per la tradizione sia dei Padri che del Magistero, cfr. *R.J.* 36, 40, 158ss., 251, 607, 683, 770, 813, 944, 1071, 1186, 1286, 2107, 2112; cfr. anche BOURASSA, *De missionibus*, p. 118-122; cfr. anche CONGAR, Y., *Je crois en l'Esprit saint*, p. 112.].

— Nello stesso tempo l'inabitazione viene attribuita in modo particolare allo Spirito Santo (*2 Lettera ai Fedeli* 10). Nel testo della *Leti. Fed.* è lo Spirito che farà nel cuore dell'uomo, la sua abitazione e la sua dimora. Per cui l'inabitazione è attribuita allo Spirito Santo per appropriazione; come del resto si deduce anche da molti passi della Scrittura: *Rom.* 5, 5; 8, 15; *Gal.* 4,6; 14, 15-16; *I Gv.* 4, 12-13; *I Cor.* 3, 16; 6, 19; *Rom.* 8, 9-11; *Ef.* 2, 18; *2 Cor.* 13, 13³⁷ [Per la tradizione patristica e del Magistero cfr. *R.J.* 389, 449, 850, 872, 907, 915, 944, 960, 1216, 1282, 1285, 2079, 2080, 2089, 2107, 2114, 2352. Cfr. BOURASSA, *De missionibus*, 122-126; FLICK M., ALSZEGHY A., *Fondamenti*, 254-270. Ricordiamo anche che al tempo di Francesco, questa era dottrina comune della teologia, cfr. per es. P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XXXVII, 3, 2; LEONE XIII nell'enciclica *Divinum illud* riassume così la dottrina costante della Chiesa: « Cette admirable union, appelée in habitation, qui ne diffère que par la diversité des conditions de l'état des habitants du ciel, aux quels Dieu donne le bonheur en les embrasant — est cependant produite très réellement par la présence de toute la Trinité: — nous viendrons en lui et nous faisons en lui notre demeure (*Gv.* 14, 23). Elle est attribué néanmoins d'une façon spéciale au Saint-Esprit ».].

È il possedere lo Spirito Santo che assicura in noi la presenza di Dio³⁸ [S. AGOSTINO, *De Trinitate*, XV, 17, 31; *PL* 42, 10826; cfr. anche *In ep. Ioannis* 7, 6; *PL* 35, 2031-2032; cfr. *DSp, Esprit*, 1281.]. Lo Spirito Santo, l'artefice della 'abitazione e dimora', è costruttore lui stesso del tempio di cui è 'ospite'³⁹ [Cfr. la *Sequentia* della Messa del giorno di Pentecoste: « dulcis hospes animae ».].

I termini usati da Francesco per indicare l'abitazione dello Spirito Santo, sono 'abitazione e dimora'. Il testo di base di cui sembra essersi servito Francesco, potrebbe

essere benissimo *Ef.* 2, 19-22 : « Non siete degli estranei, né degli ospiti, ma siete diventati concittadini dei santi e famiglia di Dio. Voi infatti, siete costruiti sopra il fondamento degli Apostoli e dei Profeti, mentre Cristo Gesù in persona costituisce la pietra angolare. È in lui che tutto l'edificio si lega e s'innalza armonioso, per formare un tempio santo nel Signore; è in lui che voi pure siete edificati mediante lo Spirito Santo, per essere l'abitazione di Dio »⁴⁰ [« Non estis hospites et advenae, sed estis cives sanctorum et *domestici* Dei, supraedificati, super fundamentum Apostolorum et Prophetarum, ipso sommo angulari lapide Christo Jesu, in quo omnis aedificatio constructa crescit in templum sanctum in Domino, in quo et vos coaedificamini in *habitaculum* Dei in Spiritu ».].

In questo testo di *Ef.* troviamo che l'uomo diventa 'abitazione di Dio' mediante lo Spirito Santo ('in Spiritu'). Troviamo anche che le relazioni realizzate dal fatto della 'inabitazione' di Dio, sono espresse mediante la parola 'famiglia di Dio'. Anche Francesco subito dopo, dichiara che come effetto della inabitazione viene stretta con la Trinità un'intima comunione. Ed è questa intima comunione che viene espressa mediante una terminologia presa dalla vita della famiglia che Francesco trasferisce (analogicamente) ai nostri rapporti con la vita della famiglia trinitaria⁴¹ [Anche la teologia si serve delle stesse immagini del tempio e della vita di famiglia per esprimere il mistero delle relazioni che intercorrono tra l'uomo e la Trinità. Bonaventura, per es. dice: « Deus... hanc autem creaturam rationalem tunc acceptat, cum consecrat templum, et adoptat in filium et assumit in coniugium... quod iterum velit servum reputare pro filio; quod ancillam suam assumere velit coniugium, hoc nemo dubitat esse mere gratiae et condiscensionis liberalissimae » (BONAVENTURA, *Itiner.*, c. 3).].

Questa intima unione viene ulteriormente rafforzata se pensiamo che sono i membri della stessa famiglia a riunirsi nella stessa loro casa: i termini 'abitazione e dimora', infatti danno l'idea dell'intimità e dell'unicità della famiglia che si riunisce sotto lo stesso tetto e nelle cui membra circola lo stesso sangue. Va sottolineato che come avviene anche nel testo di *Ef.* 2, 19-22, 'habitaculum et mansionem' richiama l'idea paolina dell'uomo tempio dello Spirito Santo⁴² [Anche la liturgia della Cresima chiedeva al tempo di Francesco, per il cristiano, che fosse fatto degno di essere 'templum gloriae suae', cioè dello Spirito Santo. Cfr. *DSP, Esprit*, 1287.]: per cui alla terminologia di Francesco va annessa tutta la ricchezza di contenuto espressa nella formula di Paolo nel testo di *Ef.* C'è anche da notare che Francesco mettendo a soggetto del verbo 'riposare' e del verbo 'fare', lo Spirito Santo, sottolinea come l'uomo diventi tempio dello Spirito Santo (e perciò stesso oggetto e soggetto di relazioni con ciascuna delle Persone della santissima Trinità), per la libera iniziativa dello Spirito, come del resto è confermato da tutta la tradizione teologica⁴³ [« Ideo illum donum (le relazioni interpersonali con la Trinità) non potest esse per habitum aliquem naturaliter insertum, sed solum per donum divinitus gratis infusum, quod expresse apparet, si quis ponderet quantum est esse Dei Templum, Dei Filium, Dei nihilominus indissolubiter et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum » (BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars V, c. D).].

Si tratta di uno Spirito dinamico: uno Spirito che è all'opera per la costruzione del tempio del Signore. È tutta la Trinità che inabiterà in questo tempio, ma è allo Spirito che è attribuita quest'opera di preparazione della inabitazione della Trinità, come allo Spirito è attribuita da Francesco la creazione dei legami 'domestici' con ciascuna delle Persone della Trinità beata.

— Nei confronti dello Spirito:

noi diventiamo *abitazione e dimora*.

E lo Spirito diventa per noi *abitatore e ospite*.

— Nei confronti di Dio Padre:

noi diventiamo *figli*.

E Dio diventa per noi, *Padre*.

— Nei confronti di Gesù:

noi diventiamo *sposi, fratelli e madri*.

E Gesù diventa per noi *sposo e fratello*.

Lo Spirito Santo è causa efficiente di queste nuove relazioni: queste nuove relazioni si svolgono nell'atmosfera dello Spirito: come frutto di quella vita nuova che è dovuta alla rinascita battesimale che è in modo proprio opera dello Spirito Santo.

Perciò in questo brano di *2 Lettera ai Fedeli* 10 che abbiamo esaminato, abbiamo una ulteriore precisazione del significato da dare al termine 'Vita' creata in noi dalla Parola di Dio e dalla Parola dello Spirito Santo: si tratta della inabitazione della Trinità. Tale inabitazione si concretizza nelle relazioni interpersonali aperte in noi dal Battesimo.

Francesco alieno da speculazioni intellettualistiche, esprime il fatto teologico della inabitazione proprio in questo rapporto di familiarità con la Trinità santa e racchiude tutto il trattato della grazia di Dio, proprio in queste relazioni.

È a questo rapporto di familiarità, a queste relazioni, che noi vogliamo fissare la nostra attenzione nelle prossime pagine.

3. Figli

« Saranno figli del Padre Celeste...

...Oh, come è glorioso e santo e grande avere un Padre nei cieli ».

In questi versetti Francesco esamina la prima relazione interpersonale che si viene a creare mediante l'inabitazione dello Spirito Santo, tra il cristiano e Dio Padre. La presenza dello Spirito Santo crea un rapporto nuovo: Dio diventa Padre anche per noi, e noi diventiamo Figli per Lui.

Francesco si rifà alla comune dottrina della chiesa, proveniente dalla scrittura e dalla tradizione, secondo cui si deve proprio alla presenza dello Spirito questo rapporto di figliolanza- paternità ⁴⁴ [Come del resto è attestato ampiamente da tutta la Scrittura e la tradizione (BOURASSA, *De missionibus* 147-155; FLICK-ALSZECHY, *Fondamenti*, 271-280); anche Francesco sottolinea che questa figliolanza-paternità viene causata dal fatto della inabitazione dello Spirito. Dallo stesso Spirito è causata anche la capacità nell'uomo nuovo, di fare le opere del Padre (« *cujus opera faciunt* »). Il verbo essere al futuro ('erunt'), fa capire che solo allora, quando lo Spirito inabiterà in essi, gli uomini saranno figli del Padre. Questo fatto lascia intravedere in Francesco una concezione molto precisa sulla funzione dello Spirito Santo; poiché lo Spirito inabita in noi, diventiamo figli del Padre e siamo fatti capaci di vivere come figli, facendo le opere conseguenti a questa nuova situazione. In pratica la santificazione portata dallo Spirito Santo ha il suo effetto nell' 'esse' e nell' 'operari'. La santificazione ontologica avviene nel Battesimo. Ma Francesco pensa anche alla vita dopo il Battesimo. Infatti anche se il contesto della *Lett. Fed.* 10, è quello della vita penitenziale, sappiamo, che la vita penitenziale al tempo di Francesco, parimenti al martirio, veniva considerata come un secondo battesimo (cfr. VOGEL, 27), in quanto innestandosi sulla santità battesimale, tende a produrre frutti degni dei figli di Dio. Questo fatto manifesta in Francesco, una concezione dinamica della grazia che proviene a noi dallo Spirito Santo: si tratta di una santità che inizia in noi nel battesimo, ma che progredisce fino alla stabile dimora della Trinità in noi. (Come vedremo nel capitolo sulla sequela di Cristo, in Francesco, tale cammino al .mato proprio dallo Spirito Santo). Il tema della nostra figliolanza da Dio è molto comune, pertanto ci dispensiamo da ulteriori analisi.].

4. Sposi

« Sono sposi... siamo sposi quando dallo Spirito Santo l'anima dedele viene congiunta a Gesù Cristo ».

Francesco ci parla di ‘sposalizio’; noi diventiamo nello Spirito, ‘Sposi del Signore nostro Gesù Cristo’. Tale linguaggio non è nuovo. Lo stesso Gesù si è presentato diverse volte come ‘sposo’ (*Mt.* 25, 1ss; *Mc.* 2, 19; *Lc.* 5, 34 ; *Gv.* 3, 29). Paolo stesso sviluppa tale immagine fornendo anche il vocabolario: « Vi ho fidanzati a un solo sposo, per presentarvi a Cristo come vergine pura » (2 *Cor.* 11, 2), per esprimere il legame di santità venutosi a verificare attraverso l’opera di Cristo. Lo stesso Paolo in altri passi fa vedere, e con terminologia presa dalla vita matrimoniale, che Cristo stesso ama la sua Chiesa, come lo sposo ama la sua sposa: è in questo amore che Cristo comunica la sua santità⁴⁵ [*DSp., Mariage, 390.*].

La tradizione patristica e mistica utilizza l’immagine del matrimonio sia nei confronti della Chiesa (sposa di Cristo per eccellenza), sia nei confronti dell’anima cristiana (sposa di Cristo per la partecipazione alla Chiesa), sia, soprattutto, nei confronti delle vergini consacrate⁴⁶ [*DSp., Mariage, 393.*]. Lo stesso rituale della consacrazione delle vergini, fin dai primi secoli della Chiesa adotta il simbolismo del matrimonio spirituale con Cristo per indicare la consacrazione della persona a Cristo. Nell’ambiente francescano primitivo l’idea del matrimonio spirituale con Cristo è molto viva e sono molti i documenti a riguardo. Negli scritti di san Francesco, in verità questo è l’unico luogo in cui si parla del nostro essere sposi nei confronti di Cristo, ma negli scritti di santa Chiara, questa terminologia è comunissima : « Avete preferito... abbracciare la santissima povertà... donandovi a uno Sposo di origine ancora più nobile, al Signore Gesù Cristo »⁴⁷ [*Cl 1 Lett. 7.*]. « Perciò, sorella carissima, o meglio, signora degna di ogni venerazione perché siete sposa e madre e sorella del Signore mio Gesù Cristo »⁴⁸ [*Cl 1 Lett. 12.* Qui Chiara parla, logicamente, di sorella del Signore là dove Francesco parla di fratello.].

Per l’incarnazione nella povertà « ...esultate e rallegratevi assai, o Agnese, piena di gaudio e di letizia spirituale... e così vi siete assicurata una larghissima ricompensa e avete meritato di essere proclamata, a pieno diritto, sorella, sposa e madre del Figlio dell’altissimo Padre e della gloriosa vergine »⁴⁹ [*Cl 1 Lett. 21. 24.*].

« Alla figlia del Re dei Re, alla serva del Signore dei dominanti, alla sposa degnissima di Gesù Cristo... Agnese: Chiara invia il suo saluto »⁵⁰ [*Cl 2 Lett. 1-2.*].

« Guarda lo Sposo tuo (Cristo Gesù)... Addio, sorella carissima, e, per merito dello Sposo tuo, signora; e raccomanda con insistenza al Signore nelle tue fervorose preghiere me e le mie suore che ci rallegriamo dei beni che il Signore opera in te »⁵¹ [*Cl 2 Lett. 20. 24-26.*].

« Alla signora in Cristo... Agnese... sorella e sposa dell’Altissimo Re del cielo... Chiara... augura salutare gaudio nell’autore della salvezza »⁵² [*Cl 3 Lett. 1.*].

« Ma ora che si presenta l’occasione di scriverti, ecco mi rallegro con te e con te gioisco nel gaudio dello Spirito Santo, o sposa di Cristo... e regina, sposa di Cristo... come si addice a sposa castissima del sommo Re... attirami a te, celeste sposo...»⁵³ [*Cl 4 Lett. 7. 15. 17. 30.*].

« Ad Agnese... sposa dell’Agnello e Re eterno... e madre e figlia, sposa del re di tutti i secoli... »⁵⁴ [*Cl 4 Lett. 1. 4.*].

« Perché la sinistra dello Sposo celeste è sotto il vostro capo per sorreggere la debolezza del vostro corpo, che con carità bene ordinata avete assoggettata alla legge dello Spirito »⁵⁵ [*Privilegium paupertatis* di Gregorio IX.].

Se abbiamo riportato tutti questi testi degli scritti di santa Chiara, è perché essi ci aiutano a capire gli scritti di Francesco.

Da tali testi risulta che :

— l'immagine del matrimonio con Cristo nell'ambiente francescano viene usata correntemente per ricordare il senso della consacrazione delle clarisse a Cristo Signore;

— lo sposalizio, come risulta da diversi testi ⁵⁶, [CI 2 Lett. 20. 24. 26; CI 3 Lett. 1; CI 4 Lett. 1-4.] è strettamente ricollegato alla maternità. Se la clarissa è sposa di Cristo, lo è in quanto, per la grazia di Cristo, per amore di Cristo, e come frutto dell'unione con Cristo, è capace di portare frutti abbondanti.

Queste due riflessioni ci permetteranno di capire meglio il brano di 2 *Lettera ai Fedeli* 10. Tale testo, infatti, anche se è l'unico in cui Francesco usa questa terminologia, tuttavia non è insolito, ma si inserisce nella tradizione viva sia della mistica cristiana, che della mistica francescana. Quello che interessa sottolineare qui è che questo nostro 'sposalizio' con Cristo è una delle relazioni nuove causate dal fatto che lo Spirito Santo riposa su di noi e siamo diventati suo tempio.

Ma questo è un testo fortunatissimo, perché Francesco stesso spiega quale è il rapporto tra l'inabitazione dello Spirito Santo e il nostro essere sposi del Signore Gesù Cristo.

Infatti Francesco prosegue: « Siamo sposi quando dallo Spirito Santo l'anima fedele viene congiunta a Gesù Cristo ».

Il testo in questione è un testo importante perché Francesco, oltre che partire dalla base comune dell'inabitazione dello Spirito in noi (base comune alle nuove relazioni di figli, fratelli, madri e sposi), precisa ulteriormente quale è la funzione dello Spirito Santo nella nuova relazione creatasi tra noi e il Signore Gesù (e viceversa): relazione che Francesco esprime con il linguaggio simbolico del matrimonio: 'siamo sposi'. Ma vediamo tutta la terminologia.

— « Anima fedele ».

'Anima': è l'anima il luogo dell'inabitazione dello Spirito Santo. Ed è l'anima ad essere la sposa di Cristo. La scelta di un termine femminile favorisce nella mente umana l'accettazione di questo linguaggio. L'anima inoltre è la parte più intima del nostro essere ed è in essa che si verifica la salvezza ⁵⁷. [3 *Amm.* 2-3; 1 *Reg.* 4, 2; 5, 2; 19, 3; 23, 35; 2 *Reg.* 10, 1.].

'Fedele' ha qui valore attributivo e nel contesto di 2 *Lett. Fed.* corrisponde a quella che Francesco chiama altrove 'perseveranza'. ...L'anima fedele è l'anima che persevera nella vita penitenziale come frutto della Parola che rimane nel cuore. Quindi il matrimonio spirituale suppone una stabilità di orientamento e questa stabilità è possibile nella misura in cui l'anima rimane fedele alle aspirazioni del Signore.

— « Viene congiunta a Gesù Cristo »

Il verbo 'congiungere' utilizzato da *Mt.* 19, 6 (e paralleli), e dalla formula del matrimonio cristiano, è un verbo che Francesco usa per esprimere l'intima unione che si crea tra l'anima e Cristo. È una unione tanto intensa e tanto definitiva da diventare inscindibile come l'unione sacramentale del matrimonio cristiano. Francesco qui, forse, più che pensare direttamente all'unione che avviene mediante il battesimo ⁵⁸ [Cosa invece comune ai Padri della Chiesa, cfr. *DSp, Mariage*, 390.] pensa alla vita religiosa (nel senso di vita penitenziale) come sforzo per permettere all'anima di produrre i frutti di questa unione con Cristo instaurata nel Battesimo. Il linguaggio è quello mistico, comune alla Patristica e al Medioevo ⁵⁹ [H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, 1 Part., t. 1, Paris 1959, pp. 202-203.], ma

in Francesco c'è l'aggiunta della sfumatura epica: si tratta della vetta dell'ideale cavalleresco di cui è imbevuto anche l'animo di Francesco. Si tratta di un matrimonio coronamento di una seria ricerca di Cristo, attraverso una vita penitenziale ricca di ostacoli, e sullo stile dei poemi epici del tempo di Francesco⁶⁰ [Cfr. per es. l'epica del *Sacrum commercium*]. È in questo matrimonio, in questa unione che Cristo comunica la sua santità all'anima: come appare anche, in contesto ugualmente sponsale, in *Ef. 5, 25*⁶¹ [Il verbo 'coniungitur' qui alla forma passiva, ha per complemento di agente 'Spirito Sancto'; per soggetto, 'anima', come termine 'Jesu Christo'. Quindi 'Jesu Christo' è il termine del matrimonio spirituale.].

— « Dallo Spirito Santo »⁶² [Secondo i codici *Is.* e *Lc.* : 'per Spiritum Sanctum' .].

In questi versetti troviamo lo Spirito Santo esplicitamente nominato due volte, quando Francesco dice: « e riposerà su di loro lo Spirito del Signore », e nel testo in questione. Nel primo testo si parla dell'inabitazione dello Spirito Santo, mentre in questo secondo testo, Francesco precisa ulteriormente qual è la funzione dello Spirito Santo nel matrimonio tra l'anima e Cristo. Qui, lo Spirito è causa dell'unione dell'anima con Cristo: « siamo sposi quando dallo Spirito Santo l'anima fedele è congiunta a Gesù Cristo ». È infatti lo Spirito santo che presiede il matrimonio tra l'anima e Cristo. Si tratta di un presiedere attivo: è lo Spirito che inabitando in noi, crea l'atmosfera interiore atta a favorire l'unione stabile con Cristo⁶³ [In che cosa consista questa atmosfera, qui non è detto, ma sarà precisato in altri brani degli scritti di Francesco che esamineremo a parte. Nel capitolo sulla sequela di Cristo vedremo come l'itinerario interiore che conduce a Cristo e al Padre è guidato proprio dallo Spirito Santo. Ora diciamo che la sequela conduce verso una unione sempre più intima con il Signore Gesù: a tal punto che qui, nel testo di *2 Lett. Fed.* 10, Francesco la chiama 'matrimonio con Cristo'. E anche questo matrimonio, come già la sequela, è presieduto esplicitamente dallo Spirito Santo.]. Il fatto nuovo che va sottolineato qui, è che in *2 Lettera ai Fedeli* 10, il punto di partenza è l'inabitazione dello Spirito Santo nel cuore dell'uomo, inabitazione che avviene come conseguenza dell'accettazione della parola del Signore.

— Quale valore dare al linguaggio di Francesco nel brano di *2 Lettera ai Fedeli* 10 ?

Si tratta di un linguaggio simbolico. Francesco volendo esprimere le relazioni che si creano tra Dio e l'uomo, usa, in fondo, il linguaggio della famiglia. Tale linguaggio va dalla 'abitazione e dimora costruita dallo Spirito Santo, ai rapporti di consanguineità che circolano tra coloro che vivono nella stessa casa: c'è un padre, ci sono dei figli, c'è un fratello maggiore di cui noi siamo fratelli. L'intimità con tale fratello è così grande, così bella da esprimersi ancora con immagini della famiglia: diventiamo per Gesù, oltre che fratelli, sposi e madri. Dalla terminologia usata, già possiamo ricavare un primo risultato: in linea con tutta la dottrina neotestamentaria, Francesco sa che la grandezza dell'uomo è data dal fatto che siamo resi partecipi, in Gesù e nello Spirito Santo, della famiglia di Dio. E questo ha per conseguenza che i nostri rapporti con la Trinità sono rapporti di familiarità, non solo ontologicamente, ma anche psicologicamente.

Dietro il linguaggio simbolico, c'è il linguaggio teologico. Si tratta di una teologia che in Francesco, come vocabolario, non è ancora ben organizzata. Ma quando Francesco parla di inabitazione dello Spirito Santo nell'anima, non parla forse della grazia santificante, dei doni, dei frutti dello Spirito, della vita mistica? Questi sono temi teologici⁶⁴ [*DSp, Esprit*, 1307.] che Francesco esprime con il linguaggio simbolico della famiglia⁶⁵ [Anche la teologia classica esprimerà, successivamente, questa unione con Dio Padre e con Gesù, con la terminologia della famiglia. « Nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum praecipue et incomparabiliter diligit et diligatur ab eo sicut sponsa a sponso; nullus sic diligitur, quin ad aeternam beatitudinis haereditatem adoptetur pro

filio: hinc est, quod gratia, gratum faciens facit animam templum Dei (*Gv. I, 12*), Sponsa Christi, et Filiam Patris aeterni ». BONAVENTURA, *Breviloquium*, p. V, 1.].

In Francesco, stando al brano della Lettera ai Fedeli, tutto dipende strettamente dalla inabitazione dello Spirito Santo. Ed è nell'atmosfera dello Spirito che si creano le relazioni proprie a ciascuna delle Persone della Trinità ⁶⁶ [Come anche la teologia classica esprime magnificamente : « Eternim cum ipsa et in ipsa (gratia) datur Spiritus Sanctus qui est donum increatum, optimum, et perfectum, quod descendit a Patre luminum (*Giac. 1, 17*) per Verbum Incarnatum... Ipsa nihilominus est donum per quod anima efficitur sponsa Christi, filia Patris aeterni, et templum Spiritus Sancti... » (BONAVENTURA, *o.c.*, V, 1). « C'est l'effusion du Saint-Esprit qui nous constitue membres du Fils et nous fait avoir son Père pour Père. Se laisser guider par l'Esprit-Saint, c'est vivre en union avec le Christ et aller filialmente au Père ». *DSp, Esprit*, 1282).].

Dall'insieme insomma, risulta una concezione dinamica della vita interiore. Dall'inabitazione dello Spirito e della Trinità che è avvenuta nel Battesimo e si rinnova nella vita penitenziale, si passa alla coscienza che, si acquisisce nel tempo, di tale inabitazione, fino a vivere, nell'atmosfera dello Spirito, le relazioni proprie a ciascuna delle tre Persone.

Nella *Lett. Fed.* l'inabitazione dello Spirito diventa il fondamento ontologico del dono delle nuove relazioni con la Trinità, e perciò stesso lo Spirito Santo, diventa il centro unificatore di tutte le attività che conducono allo sviluppo di tali relazioni.

Lo Spirito, in altre parole, è la causa della santità dell'uomo e, perciò, è per Francesco 'santificatore', nel senso più profondo del termine ⁶⁷ [*DSp, Esprit*, 1313.].

Nei confronti di Gesù e dell'anima fedele è detto inoltre esplicitamente che lo Spirito ha la funzione di presiedere attivamente a quella unione tanto intima con cui Cristo, sposo della Chiesa, santifica la Chiesa, e, per estensione, l'anima di ogni battezzato ⁶⁸ [Approfondimenti sulla funzione dello Spirito Santo in questo processo di santificazione li ritroveremo in altri testi.].

'Sposi di Gesù', infatti, implica non solo la familiarità con Gesù, ma soprattutto quella intima unione (descritta da *Gv. 15, 1-11*) che è la condizione per portare frutto. Nel linguaggio simbolico di Francesco è espressa la stessa preoccupazione: i frati siano uniti a Cristo per poter portare molto frutto. Solo se la nostra anima è fedele sposa di Cristo (fedelmente unita a Cristo) può diventare madre (può portare frutto). Il matrimonio con Cristo è in vista della fecondità spirituale. E lo Spirito Santo ha la funzione di presiedere a questo matrimonio che tende alla fecondità, mediante tutto l'organismo di santificazione di cui lo Spirito dispone in quanto santo e santificatore ⁶⁹ [Questo si capirà meglio dopo che avremo esaminato altri testi.].

5. Fratelli

« Siamo suoi fratelli quando facciamo la volontà del Padre Suo che è nei cieli... Oh, come è santo, caro, piacevole... avere un tale fratello ».

In questo brano la terminologia è quella di *Mt. 12, 46-50* e paralleli : « Mentre Gesù si rivolgeva ancora alla folla... uno gli disse: "Ecco, tua madre e i tuoi fratelli sono là fuori e desiderano parlarti". Ma egli, rispondendo a chi gli aveva detto tali cose, disse "Chi è mia madre, e chi sono i miei fratelli ?". Poi stendendo la mano verso i suoi discepoli, disse: "Ecco mia madre e i miei fratelli; chiunque fa la volontà del Padre mio che è nei cieli, questi è per me fratello, sorella e madre" ».

Per Francesco, la causa della fratellanza nostra con Gesù è dovuta al fatto che Gesù 'è il primogenito' ⁷⁰ [*Uff. 5 v. 4.*]; è il 'Figlio di Dio prediletto' ⁷¹ [*I Reg. 23, 15* e paralleli.];

‘per l’unico Figlio, nello Spirito Santo’, Dio Padre ha creato tutte le cose⁷² [*I Reg.* 23, 2.]; Gesù si è incarnato per noi e per noi ha subito la croce e la morte e ci ha liberati⁷³ [*I Reg.* 23, 5-6.]; Gesù è nostro ‘fratello’: per questo, anche noi siamo suoi fratelli. Noi diventiamo fratelli di Gesù, comportandoci come Gesù : facendo la volontà del Padre ad imitazione di Gesù. Solo allora⁷⁴ [*Orat. Omn.*] saremo figli di Dio Padre. E il Padre, che si compiace nel Figlio suo diletto⁷⁵ [*I Reg.* 23, 10.] si compiacerà anche in noi, in quanto fratelli di Gesù. Il testo della *Lettera a Fedeli* sottolinea che Gesù diventa fratello nostro perché « offre la sua vita per le sue pecore » e perché « pregò il Padre per noi ». È questa mediazione di Gesù nei confronti nostri presso il Padre, che sta alla base della nostra fratellanza con Gesù. In fondo, si parla, qui, del sacrificio della croce, cui Francesco annette tutto il valore salvifico. È il Sangue di Gesù che ci redime⁷⁶ [*I Reg.* 23, 6.] come Francesco ha ricordato nella stessa *Lettera*⁷⁷ [*Lett. Fed.* 2, 9.] e nessuno si salva se non mediante questo Sangue⁷⁸ [*2 Lett. Fed.* 7,4; *Uff-1N* 15.].

Il fatto che Francesco ricollegli all’inabitazione dello Spirito (e come sua conseguenza), la nostra fratellanza con Gesù, è un elemento importante che ci permette di vedere come Francesco sia in linea con tutta la Scrittura e la tradizione della Chiesa⁷⁹ [Cfr. BOURASSA, *De missionibus*, 147 ; M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti*, 276.].

6. Madri

« Siamo madri sue quando:

- lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l’amore ed una coscienza pura e sincera;
- e lo partoriamo attraverso un santo modo di agire che deve brillare per gli altri come esempio ».

I testi biblici che Francesco ha davanti a sé in questo versetto, sono diversi, ma ben collegati nella sua mente. C’è il già citato testo di *Mt.* 12, 46-50 e paralleli; c’è anche il testo di *Lc.* 11, 27: « Beato il seno che ti ha portato e le mammelle che hai succhiato ! ». E Gesù rispose: « Beati piuttosto quelli che ascoltano la parola di Dio e la mettono in pratica... ».

Tra il brano di *2 Lettera ai Fedeli* e *Lc.* 11, 27 ci sono molte affinità, e quando Francesco vuole parafrasare *Mt.* 12, 46-50, si rifà a questo testo di *Lc.* 11, 27. Nel testo di *Lc.* 11, 27 la cosa più importante è l’estensione della maternità di Maria a tutti quei discepoli che ascoltano la Parola di Dio e la custodiscono. Francesco nella *Lettera ai Fedeli*, commentando *Mt.* 12, 45-50 attraverso *ce.* 11, 27, manifesta di avere davanti agli occhi la maternità di Maria. Come Maria è madre di Gesù, così anche noi possiamo essere ‘madri’ di Gesù sia portandolo nel nostro cuore, sia partorendolo mediante opere di santità. Ma qual è il Gesù che noi possiamo portare nel nostro cuore? È il Gesù che viene in noi, mediante la sua Parola (ricordiamo che nella *Lettera ai Fedeli* il contesto generale è proprio quello dell’annuncio e dell’accoglienza della Parola del Signore). Anche Gesù in *Lc.* 11, 27 estende ai discepoli la maternità della Madre sua nel senso che i discepoli, come Maria, accogliendo la Parola del Signore, accolgono il Signore stesso e gli permettono di formarsi e svilupparsi fino a darlo alla luce con le opere sante, le quali, come già detto, sono considerate da Francesco « parola del Signore e parola

dello Spirito Santo ». Le operazioni del nostro essere madri di Gesù, sono due: il portare Gesù ('portamus') e il partorirlo ('parturimus'). Le operazioni del nostro essere madri di Gesù accogliendo la sua parola sono ugualmente due ⁸⁰ [Come risulta anche da altri testi degli scritti.]: accogliere la parola ('recipere') e permetterle di portare frutto ('benigne operari') ⁸¹ [Come risulta per es. dalla stessa *2 Lett. Fed.* 14, 3-6.]. Ecco qui, che si intrecciano la maternità di Maria con la nostra maternità sul filone d'oro della Parola di Dio.

La funzione dello Spirito Santo in questa nuova relazione interpersonale di maternità (nostra, nei confronti di Gesù) è messa in risalto dal fatto che per Francesco, è a causa del riposarsi dello Spirito Santo, che noi siamo diventati 'abitazione e dimora' dello Spirito Santo. Quale è il rapporto esistente tra il nostro essere 'abitazione' dello Spirito Santo e la nostra relazione di maternità con Gesù? Certamente se il testo da cui Francesco mutua il contesto del suo discorso è quello di *Lc.* 11, 27, allora la Maternità di Maria è la pista giusta per capire tale rapporto, e lo Spirito Santo svolge in noi una funzione parallela e analoga a quella che svolse nella maternità di Maria ⁸² [Chiara d'Assisi, fedele discepola di Francesco, sviluppa anche lei, il significato della nostra maternità, in parallelo con la maternità di Maria: « ...Illum totaliter diligas, qui se totum pro dilectione donavit... illum dico altissimi Filium, quem Virgo peperit, et post cujus partum virgo permansit. Ipsius dulcissimae Matri adhaereas, quae talem genuit Filium, quem caeli capere non poterant, et tamen ipsa parvulo claustrum sacri uteri contulit et gremio puellari gestavit... Ecce iam liquet per Dei gratiam dignissimam creaturam fidelis hominis animam maiorem esse quam caelum, cum caeli cum creaturis ceteris capere nequeant creatorem, et sola fidelis anima ipsius mansio sit et sedes, et hoc solum per caritatem qua carent impii: Veritate dicente: — qui diligit me diligetur a Patre meo, et ego diligam eum, et ad eum veniemus et mansionem apud eum faciemus — (*Gv.* 14, 21. 23).

Sicut ergo Virgo virginum gloriosa materialiter, sic et tu, sequens ejus vestigia, humilitatis praesertim et paupertatis, casto et virgineo corpore spiritualiter semper sine dubietate omni portare potes, illum continens, a quo et tu et omnia continentur, illum possidens quod et comparare cum ceteris huius mundi possessionibus transeuntibus fortius possidebitis » (*Cl 3 Lett.* 15-26).

Questo meraviglioso brano della lettera di santa Chiara alla beata Agnese di Praga, ci aiuta a comprendere meglio anche il brano di Francesco. Chiara insinua infatti che l'inabitazione della Trinità in noi avviene « solum per caritatem qua carent impii »: perciò è la carità di cui difettano i peccatori che diventa la base della inabitazione. Ma nella teologia del tempo di Francesco, la 'Caritas' spesso coincide con lo Spirito Santo stesso (mentre a volte coincide con la virtù teologale della carità). E quindi anche in Chiara, come in Francesco, è lo Spirito Santo la base sia della maternità di Maria, sia del nostro essere madri di Gesù Cristo.].

Se noi partiamo dal parallelismo tra la maternità di Maria e la nostra maternità nei confronti di Gesù, risulta chiaro che Francesco ha davanti a sé il quadro della annunciazione di *Lc.* 1, 26-38 e quindi la funzione dello Spirito Santo nella nostra maternità è mutuata dalla funzione esercitata dallo Spirito Santo nei confronti della maternità di Maria: lo Spirito Santo viene dato a Maria per essere madre. Troviamo, cioè, che lo Spirito Santo viene dato per la fecondità spirituale: e quindi per la vita che è Gesù.

7. L'anima sposa e madre di Cristo

In questo modo di ragionare di Francesco in *2 Lettera ai Fedeli*, ci sembra di scorgere una certa originalità di concezione.

Chi conosce la teologia mistica sa bene che il simbolo del matrimonio è un simbolo completo in se stesso e a sé stante, non collegato, cioè, alla maternità. Il simbolo cristiano del matrimonio, ordinariamente, indica relazione interpersonale con Gesù Cristo: questo avviene negli stessi libri della Bibbia (basta ricordare qui il simbolismo del *matrimonio*, nel libro del Cantico dei Cantici).

In Francesco invece, sulla base di *Lc.* 1, 26-38 e confortato da *Lc.* 11, 27 (testi cui egli si rifà chiaramente), il simbolo del matrimonio, oltrepassando le soglie dell'unione personale con Cristo, sconfina, per la presenza dello Spirito, nella maternità spirituale, mediante il filo d'oro della Parola di Dio che permette a Maria di portare e dare alla luce Gesù e permette ai discepoli del Signore di usufruire dell'estensione della Maternità che Gesù stesso concede a quanti (come Maria) accolgono la Parola. Si tratta un fatto totalmente nuovo che, d'altro canto, manifesta il sogno profondo di Francesco, la sua più profonda vocazione: vivere di Cristo e portare Cristo agli altri.

L'urgenza della dilatazione del regno di Dio, conosciuta per esplicita parola del Crocefisso di S. Damiano, riemerge anche nel linguaggio simbolico di Francesco: l'anima profondamente congiunta dallo Spirito a Cristo, porta, per lo stesso Spirito, Gesù in se stessa come in un'arca santa, e lo genera al mondo.

Tra il simbolismo del matrimonio e quello della maternità, Francesco scorge un legame intenso: sicché lo spozalizio dell'anima è in funzione della maternità con cui l'anima genera Cristo agli altri.

Questa funzione del matrimonio nei confronti della maternità apparirà ancora con maggiore chiarezza dopo che avremo approfondito quanto Francesco dice sul matrimonio dell'anima con lo Spirito Santo.

Art. secondo: IL MATRIMONIO CON LO SPIRITO SANTO

I testi che abbiamo analizzato fino a questo momento, ci presentano lo Spirito Santo che, con la sua grazia, presiede al matrimonio tra Cristo Gesù e l'anima cristiana. Il punto di arrivo è il matrimonio con Cristo.

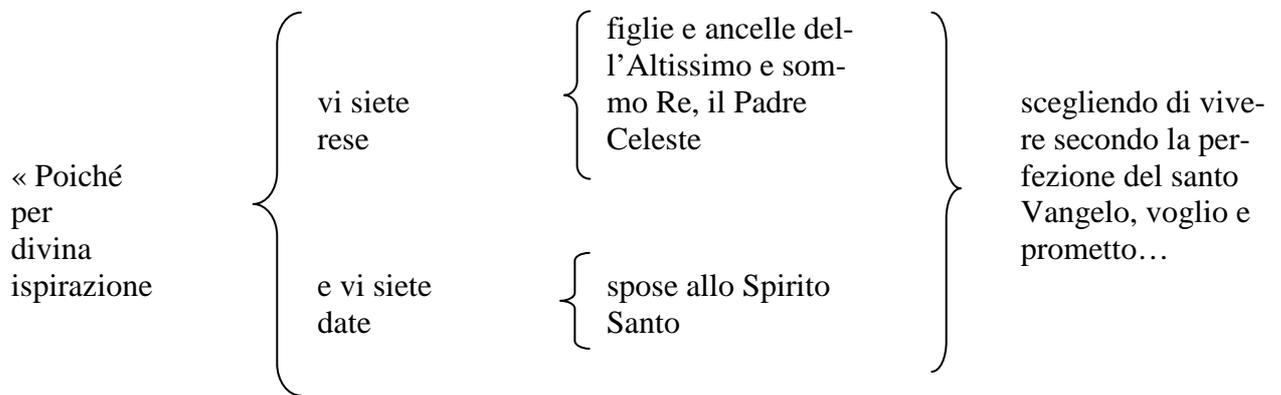
Tuttavia, l'opera dello Spirito Santo è tanto intima ed indissolubilmente legata a quella di Cristo da permettere a Francesco di parlare non solamente di matrimonio dell'anima con Cristo, ma

perfino di 'matrimonio con lo Spirito Santo'. Francesco ne parla in due magnifici testi: uno riguardante le clarisse e l'altro riguardante la Vergine Maria. Ci soffermeremo, in questa seconda parte di questo capitolo, proprio su questi due testi per cercare di comprendere in quale senso Francesco parli di 'matrimonio con lo Spirito Santo ».

Le relazioni tra la clarissa e la Trinità

Dice Francesco : « Poiché per divina ispirazione vi siete rese figlie e ancelle dell'altissimo e sommo re, il Padre celeste e vi siete date in Spose allo Spirito Santo, scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto, per parte mia e dei miei frati, di avere sempre di voi, come di essi, diligente cura e sollecitudine speciale » ⁸³ [« Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas Altissimi summi Regis Patris caelestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti evangelii, volo et promitto per me et fratres meos semper habere de vobis tamquam de ipsis curam diligentem et sollicitudinem specialem » (*For. Vit.*).].

Queste parole della *Forma Vitae*, si presentano con una struttura simile a quella rilevata nel precedente testo di 2 *Lett. Fed.* 10:



Notiamo che, di per sé, in questo testo manca il diretto riferimento a Cristo, tuttavia « vivere secondo la perfezione del Santo Vangelo » significa seguire Cristo vendendo tutto e distribuendo il ricavato ai poveri; e questo fatto suppone un implicito riferimenti a Cristo Signore ⁸⁴ [Cfr. la benedizione data da Francesco a frate Bernardo (CA 12), dove la scelta di vita secondo la perfezione evangelica è frutto di un intenso amore per il Signore Gesù: « Primus frater quem dedit mihi Dominus, fuit frater Bernardus qui primo incepit et complevit perfectissime perfectionem sancti Evangelii, distribuendo bona sua omnia pauperibus »; cfr. ESSER, *Opuscula*, 319-320.].

1. Divina Ispirazione

Troviamo anche che le relazioni con Dio Padre (‘vi siete rese figlie e ancelle’) e con lo Spirito Santo (‘avete sposato’) sono frutto della divina ispirazione’. La realizzazione di queste relazioni avviene attraverso una vita che è secondo la perfezione del Vangelo. Parlare di divina ispirazione, è parlare della Parola di Dio, nella accezione carismatica presente anche in altre parti degli scritti di Francesco. È Dio stesso che suggerisce in qualche modo alla clarissa l’idea della vocazione che la condurrà poi alla consacrazione religiosa.

Tale consacrazione originata da una ispirazione divina, approfondisce, sulla pista delle relazioni create in noi con il Battesimo, le relazioni proprie con ciascuna delle tre Persone divine; la clarissa mediante il vincolo della professione religiosa diventa figlia e ancella di Dio Padre, e sposa dello Spirito Santo. Si tratta di relazioni frutto dell’accoglienza della Parola di Dio, come nel testo della *Lettera ai Fedeli* esaminato precedentemente. Queste relazioni con Dio Padre e con lo Spirito Santo, sono il motivo per cui Francesco decide di interessarsi delle clarisse con la stessa diligente premura con cui è disponibile verso i suoi frati. Così dicendo, Francesco considera le clarisse come sua famiglia, unita dagli stessi vincoli che uniscono i frati. E questo vuol dire che quanto Francesco dice alle clarisse, vale in particolare anche per i suoi frati ⁸⁵ [Ma chi è l’autore di tale ispirazione? Questo testo non dice molto su tale punto, tuttavia dai testi (come vedremo) in cui Francesco attribuisce allo Spirito Santo la luce interiore che ci aiuta a cogliere la volontà di Dio Padre e dai testi in cui Francesco attribuisce allo Spirito Santo il frutto di ogni parola che esce dalla bocca di Dio, possiamo dedurre che

in Francesco (come del resto in tutta la teologia spirituale) tutto ciò che è gradito a Dio viene suggerito dallo Spirito Santo.

Su come sia precisamente il vincolo dello Spirito a spingere Francesco ad interessarsi delle clarisse, cfr. *II C*, 204. Chiara stessa, fedele discepolo di Francesco, esplicitamente attribuisce allo Spirito Santo la vocazione a seguire la via della perfezione. Esorta Agnese di Praga a non farsi ingannare da nessuno, a sfuggire i consigli di quanti vogliono mettere sulla sua strada ostacoli alla perfezione: « qua Spiritus Domini te vocavit » (*CI 2 Lett.* 14). In Chiara, l'autore della vocazione religiosa è esplicitamente lo Spirito Santo di Dio.].

Le relazioni create dalla consacrazione religiosa in questo testo, sono di due tipi:

- filiale, con Dio Padre;
- sponsale con lo Spirito Santo.

2. Figlie e Ancelle del Padre

Questa relazione di figliolanza creatasi in noi, altro non è che un approfondimento, mediante la vita religiosa, della figliolanza creata in noi nel Battesimo. Il contenuto, qui, è lo stesso della *Lettera ai Fedeli*, tuttavia c'è qualche elemento in più. Le clarisse attraverso la consacrazione religiosa, oltre che figlie, diventano 'ancelle' del Signore: infatti sono destinate al servizio Dio Padre e del suo regno come la Vergine Maria ancella (*Lc.* 1, 38) primigenia che con il suo 'fiat' ha accettato la missione. I termini « altissimo e sommo Re, Padre celeste » sottolineano oltre che la trascendenza di Dio, l'onore che una clarissa prova nel venire chiamata al servizio del Re dei re: come nello spirito cavalleresco, comune al tempo di Francesco ai poemi di 'chansons des gestes', dei cicli letterari vicini all'ambiente francescano.

Da tutto l'insieme risulta che nei confronti di Dio Padre, Francesco privilegia le relazioni di figliolanza e di servizio: l'uno, sembra, destinato a privilegiare l'essere, l'altro l'operare.

3. Spose dello Spirito Santo

Questo testo ci mette davanti ad una novità. Nel brano di *2 Lett. Fed.* 10, come anche in molti passi degli scritti di santa Chiara, lo Sposo della vergine consacrata è il Signore Gesù. Accanto a questa tradizione, comune d'altra parte a buona parte della teologia e della mistica⁸⁶ [*DSp, Mariage*, 393.], ce n'è un'altra, molto più debole (in quanto i testi sono rarissimi), che ci presenta l'anima cristiana come 'Sposa dello Spirito Santo'⁸⁷ [*DSp, Mariage*, 390. Forse su tale tradizione ha svolto un certo influsso anche il linguaggio usato per la benedizione della abbadessa (di cui Chiara dovrà assumere il titolo); come anche l'antichissima benedizione in cui l'anello consegnato alle vergini consacrate, viene chiamato proprio *Signaculum Spiritus Santi* (*DSp, Esprit*, 1293).]. Il fatto sicuro è che Francesco sta parlando a delle vergini consacrate e potrebbe avere usato, perciò, tale linguaggio anche per riguardo a loro. Ma cosa vuol dire 'vi siete sposate allo Spirito Santo?'. Qui, nel testo, l'unica pista che ci aiuti a capire quale sia il senso di tale matrimonio, è data dalle parole che seguono: « scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo ». Dove il verbo al gerundio esprime il modo in cui è avvenuto tale matrimonio con lo Spirito Santo. La clarissa è diventata sposa dello Spirito Santo nel momento in cui ha *scelto* di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo. Vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, significa vivere come Gesù, imitandone gli esempi fino ad una assimilazione profonda della sua vita. Questa assimilazione di Cristo avviene attraverso l'opera dello Spirito Santo che presiede a tale trasformazione⁸⁸ [Come risulterà dal capitolo sulla 'sequela di Cristo' e sulla 'infusione delle virtù'].].

Quindi, anche, qui, ‘farsi spose allo Spirito Santo’, vuol dire rendersi completamente disponibili allo Spirito, affinché l’immagine di Cristo, possa essere perfezionata in noi.

Ricordiamo anche che dietro l’essere sposa (da parte dell’anima e della clarissa) c’è l’essere madre: madri di Gesù. La *2 Lett. Fed.* aveva detto: « Siamo madri sue quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l’amore ed una coscienza pura, e lo partoriamo attraverso un santo modo di agire... ». Anche qui, in altri termini, Francesco dice che siamo madri di Gesù quando, facendo scelte di alta perfezione evangelica collaboriamo con lo Spirito Santo per il perfezionamento dell’immagine di Cristo in noi. La funzione dello Spirito Santo è la stessa della *Lett. Fed.*, solo il linguaggio è diverso.

Quello del matrimonio è un linguaggio mistico-simbolico che Francesco usa sia nei confronti di Cristo Gesù che nei confronti dello Spirito Santo. Nei confronti di Gesù implica l’intima unione con Cristo alla quale bisogna tendere in tutta la vita. Nei confronti dello Spirito Santo, implica la pienezza di disponibilità allo Spirito che la clarissa deve avere affinché venga perfettamente realizzata nella nostra anima l’immagine di Gesù: come lo Spirito Santo ha perfezionato le membra di Gesù nel seno della Vergine Maria, così perfeziona nell’anima della clarissa l’immagine di Gesù sbazzata già nel Battesimo.

A questo stesso risultato giungiamo seguendo la pista della vita penitenziale. Se ricordiamo quale sia la disponibilità che lo Spirito richiede dalla carne⁸⁹ [*1 Reg.* 17, 5-16; *Sal. Virt.* 13-18.] e se pensiamo che questa disponibilità è la sostanza della vita penitenziale, allora capiremo che con la consacrazione religiosa, la clarissa si è messa su un cammino di vita che la conduce alla pienezza di conformazione a Cristo: conformazione che si realizza mediante l’opera dello Spirito Santo.

Lo Spirito Santo, cioè, è sposo nel senso che è l’autore della maternità con cui la clarissa nel cammino di perfezione genera Cristo.

Anche qui, come in *2 Lett. Fed.*, l’immagine che soggiace al matrimonio con lo Spirito Santo, è la scena dell’Annunciazione di *Lc.* 1, 26-38, e lo Spirito Santo conserva la sua funzione sia nei confronti della Vergine Maria, sia nei confronti della clarissa, associandola a sé, in modo particolare, nella generazione del Cristo.

La *Forma vitae*, perciò, in fondo, presenta lo stesso schema di molti altri testi precedenti. La Parola di Dio (qui la vocazione che il Signore ha messo nel cuore della clarissa), è destinata a portare il frutto della unione con Gesù. Tale unione è prodotta dallo Spirito Santo. Lo Spirito, nel momento in cui rende feconda di frutti la vocazione, è chiamato Sposo della clarissa⁹⁰. [È chiaro che bisogna purificare la mente e il linguaggio dalle immagini sensuali che spesso si hanno del matrimonio. Qui si tratta solo di linguaggio mistico che Francesco utilizza per manifestare quanto sia importante, per la clarissa, essere aperta all’influsso dello Spirito. Una conferma in tal senso ci viene ancora dal parallelismo tra Maria sposa dello Spirito Santo e la clarissa sposa dello Spirito Santo, come ci è presentata anche dal processo di canonizzazione di santa Chiara (*Proc.*, X, 8). Suor Agnese di Oportulo vide sul capo di santa Chiara un giorno, « un altro splendore... tutto rosso, in modo che pareva gittasse fora certe scintille de foco, e circondò tutta la prediletta Santa, e coperse tutto il capo suo. E dubitando essa testimonia che cosa fusse questo, le fu risposto, non con la voce ma le fu detto nella mente sua: — Spiritus Sanctus superveniet in te — ». Conclude suor A. Lainati: ‘Lo stesso mammolo Gesù che appare di frequente accanto a Chiara, è frutto, nella fecondità dello Spirito, della potenza dell’Altissimo che copre con le sue ali l’umiltà della sua serva » (cfr. *Processo di S. Chiara*, IX, 4; suor Chiara A. LAINATI, in *Approccio storico-critico*, Roma 1979, pag. 161-166.).

La funzione attribuita da Francesco allo Spirito Santo è quella di produrre la vita della Grazia in noi. Se l’anima è chiamata misticamente ‘sposa dello Spirito Santo’ è perché, a causa della santità che lo Spirito crea in noi, l’anima può generare Gesù che è la vita. Sembra che Francesco, anche qui si ispiri al testo di *Lc.* 1, 26-38, ove per la

potenza dello Spirito Santo la Vergine Maria concepisce al mondo il Salvatore. A questo punto c'era da aspettarsi che Francesco in qualche suo scritto parlasse anche di Maria come 'Sposa dello Spirito Santo': ed è quello che fa precisamente nella antifona Santa Maria che ci appressiamo a studiare.

L'abitazione dello Spirito Santo nella Vergine Maria

« Santa Maria Vergine, nessuna donna al mondo è simile a te, figlia e ancella dell'altissimo Re il Padre celeste. Madre del santissimo Signore nostro Gesù Cristo, sposa dello Spirito Santo; prega per noi, con san Michele arcangelo e tutte le virtù dei cieli e tutti i santi, il tuo santissimo e diletto Figlio, il Signore e Maestro nostro ⁹¹ [« *Santa Maria Virgo, non est tibi similis, nata in mundo in mulieribus: filia et ancilla Altissimi Regis Patris caelestis, Mater Sanctissimi Domini nostri Jesu Christi, Sponsa Spiritus Sancti. Ora pro nobis... apud dilectum Filium tuum Dominum nostrum et Magistrum...* » (*Ant. S. Mar.*)].

Volentieri integriamo questo testo della *Ant. S. Maria* con un altro brano degli scritti che ci aiuta ad inquadrare in modo più giusto la tematica del rapporto tra la Vergine Maria e lo Spirito Santo.

« Ave, signora santa regina santissima, Madre di Dio, Maria, che sei vergine perpetua, eletta dal santissimo Padre dal cielo, e ti consacrò con il santissimo diletto Figlio e con lo Spirito Paraclito: in te fu ed è ogni pienezza di grazia e ogni bene.

Ti saluto, sua dimora.

Ti saluto, suo tabernacolo.

Ti saluto, sua casa.

Ti saluto, sua veste.

Ti saluto, sua ancella.

Ti saluto, sua madre.

E saluto voi tutte, sante virtù, che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nel cuore dei fedeli, per farli diventare da infedeli fedeli a Dio » ⁹² [« *Ave Domina Sancta / regina sanctissima / Dei genitrix Maria. Quae es Virgo perpetua / electa a Sanctissimo Patre de caelo / quam consecravit / cum sanctissimo dilecto Filio / et Spiritu Paraclito. In qua fuit et est omnis plenitudo gratiae / et omne bonum.*

Ave, palatium eius. / Ave, tabernaculum eius. / Ave, domus eius. / Ave, vestimentum eius. / Ave, ancilla eius. / Ave, mater eius. / Et vos omnes sanctae virtutes, quae per gratiam et illuminationem Sancti Spiritus, infundimini in corda fidelium, ut de infidelibus fideles Deo faciatis » (*Sal. B. Verg.*)].

Avremo modo di esaminare questa Lauda nel capitolo sulla infusione delle Virtù, in cui considereremo in modo particolare l'ultima parte, quella che attribuisce allo Spirito Santo, appunto, l'infusione delle Virtù.

Qui vogliamo sottolineare specialmente l'opera dello Spirito Santo nella persona di Maria e le relazioni che lo Spirito Santo crea tra Maria e ciascuna delle Persone trinitarie. Il saluto alla beata Vergine ci fornisce il punto di partenza.

Dopo il saluto iniziale (« Ave Signora Santa / regina santissima / Madre di Dio Maria / che sei vergine perpetua... ») in cui vengono passati in rassegna gli attributi più belli e più onorifici che decorano la Vergine Maria, Francesco si sofferma su alcuni titoli che sono all'origine di tutti gli altri: « Eletta dal santissimo Padre dal cielo » con cui viene messa in risalto l'elezione che Dio Padre ha fatto di Maria.

Dopo l'elezione abbiamo la consacrazione 'che ti consacrò' con il santissimo diletto Figlio e con lo Spirito Paraclito!

Notiamo qui che si tratta della inabitazione in Maria di tutta la Trinità. Il termine utilizzato per indicare tale inabitazione, è ‘consacrare’ che significa contemporaneamente che:

— Maria è ‘consacrata’, in senso biblico, alla Trinità; cioè attraverso l’elezione di Dio Padre, Maria viene riservata per una missione particolare.

— Maria è ‘consacrata’ nel senso liturgico della consacrazione di una chiesa, e perciò, come la chiesa, è tempio del Signore, luogo della abitazione della Trinità.

La grandezza di Maria sta proprio nel fatto che il Padre l’ha prescelta come luogo di dimora della Trinità⁹³ [« In te fu ed è ogni pienezza di grazia... »]. In questo brano non si parla della funzione propria dello Spirito Santo, ma si parla di tutta la Trinità che inabita nel cuore della Vergine Maria.

Francesco poi prosegue facendo capire che, proprio come conseguenza di questa inabitazione, in Maria:

— ‘risiedette’ (‘fuit’) ogni pienezza di grazia ed ogni bene. Questa pienezza di grazia e di ogni bene promanava da Maria, non per virtù propria ma per la presenza della stessa Fonte della Grazia: la Trinità beata.

— Tale pienezza di grazia ‘risiede’ (‘et est’) in Maria. La presenza della Trinità, con la conseguente pienezza di grazia e di ogni bene, rimane in Maria, anche ora, dopo la sua vita terrena: infatti è la stessa Trinità che abita nei suoi santi sia nel cielo che sulla terra. Per questo Francesco ricorre con somma fiducia a Maria⁹⁴ [Cfr. *Capitolo sull’infusione delle virtù.*].

Poi Francesco passa ad enumerare una serie di attributi che convengono a Maria per ciò che Lei è nei confronti della Trinità:

« Ave palazzo suo, Ave tenda sua »: palazzo e tenda sono luogo di abitazione di Dio e basterebbe pensare al significato biblico della tenda come luogo della presenza di Dio.

« Ave ancella sua » (testo preso da *S. Luca* 1, 33).

« Ave Madre sua »: è l’attributo più bello e lo troviamo in ultimo, alla fine di un crescendo⁹⁵ [In questo piccolo elenco di attributi c’è da notare la difficile attribuzione dell’‘eius’ che se nei primi tre titoli può riferirsi a tutta la Trinità, nel quarto titolo indica relazione esclusivamente con Dio Padre (*Lc. 1, 38; Form. Vit., 1-3*) e nel quinto titolo indica relazione esclusivamente con Gesù. Anche questo fatto ci indica che quando Francesco parla della Trinità, tende sempre a distinguere le Persone distribuendo adeguatamente gli attributi propri a ciascuna.].

Poi Francesco, per associazione, passa a salutare le virtù « che per grazia ed illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nel cuore dei fedeli, per farli diventare da infedeli, fedeli a Dio ». Queste virtù sono richiamate alla mente di Francesco dalla presenza della Vergine Maria: perciò se Francesco attribuisce allo Spirito Santo l’infusione delle Virtù nel cuore dei fedeli, vuol dire che allo stesso Spirito attribuisce anche le virtù infuse nel cuore della Vergine Maria⁹⁶. [Ma su tale tema avremo un capitolo a parte.].

In conclusione, da questo testo, qual è la funzione attribuita da Francesco allo Spirito Santo nei confronti della Vergine Maria? I riferimenti allo Spirito Santo qui sono due:

— Maria viene consacrata da tutta la Trinità: è luogo abitazione di tutta la Trinità (come lo è l’anima cristiana nella *2 Lett. Fedeli 10*).

— Lo Spirito Santo è nominato esplicitamente quando si tratta della infusione delle Virtù: soprattutto con riferimento alla perseveranza che Francesco sembra privilegiare.

Francesco, infatti, ricerca la stabilità della conversione del cuore dei frati: « per farli diventare da infedeli, fedeli a Dio ».

È con questa fedeltà che coincide l'inabitazione della Trinità in noi. Ma la stabilità su questa terra e per tutta la vita eterna si verifica mediante l'infusione delle virtù che avviene « per grazia e illuminazione dello Spirito Santo » come in Maria. Sono proprio queste virtù ⁹⁷ [E soprattutto le virtù teologali, come detto anche a proposito di *1 Reg.* 23, 33.] ad essere la base della inabitazione della Trinità sia in Maria che nel cuore dei fedeli.

Concludendo, possiamo dire che anche qui, allo Spirito Santo è attribuito il ruolo di Santificatore. Se Maria è palazzo, tabernacolo, veste, ancella, madre di Dio, questo si deve all'infusione delle virtù che rendono effettivi tali titoli. Lo Spirito Santo, infondendo nel cuore della Vergine Maria le virtù, rende possibile non solo l'inabitazione della Trinità, ma la stessa evoluzione delle relazioni interpersonali con la Trinità. L'infusione delle virtù ad opera dello Spirito Santo, diventa come una preparazione di quel tempio consacrato dalla presenza della Trinità e costruito attivamente dai doni del Signore: è lo Spirito che fa di Maria 'abitazione e dimora'.

Il secondo testo, quello della *Ant. S. Maria*, ci si presenta, invece, con una struttura diversa:

Santa Maria Vergine nessuna donna nata al mondo è simile a te:	}	figlia e ancella . . .	dell'Altissimo Re il Padre celeste
		Madre	del Santissimo Signo- re nostro Gesù Cristo
		Sposa	dello Spirito Santo

prega per noi... il tuo santissimo e diletto Figlio il Signore e Maestro nostro ».

Come si vede dalla stessa struttura del testo, lo schema è molto semplice.

C'è all'inizio una esclamazione di festoso stupore da parte di Francesco di fronte alla maestosità della Madonna. Particolarmente indicativo è il titolo di 'Vergine'. Francesco esprime la sua meraviglia, proprio perché Lei è Vergine e Madre. Attraverso la verginità di Maria, è posta in risalto la fecondità di Dio: per questo non c'è nessuna creatura al mondo simile a Maria. Poi Francesco ci spiega il perché di questa unicità della grandezza di Maria ed analizza tale grandezza proprio mettendo in relazione la Madonna con ciascuna delle tre Persone della Trinità.

Maria infatti:

- nei confronti di Dio Padre è Figlia e Ancella;
- nei confronti di Gesù è Madre;
- nei confronti dello Spirito è Sposa.

Il testo del *Sal. B. Verg.* analizzato poco più indietro ci ha parlato della inabitazione di tutta la Trinità; il brano di *Ant.S. Mar.* che stiamo esaminando ci parla delle relazioni stabilite tra Maria e la Trinità immanente: si tratta di relazioni stabili tra la Vergine Maria e ciascuna delle tre Persone della Trinità. Notiamo anche che queste relazioni sono parallele a quelle espressioni nella *Forma Vitae* scritta per le clarisse.

<i>Ant. S. Maria</i>	<i>For. Vit.</i>
a Santa Maria Vergine, nessuna donna nata al mondo è simile a te	a' Poiché per divina ispirazione vi siete rese
b figlia e ancella	b' figlie e ancelle
c dell'Altissimo Re il Padre celeste;	c' dell'Altissimo e Sommo Re il Padre Celeste
d Madre	d' —
e del Santissimo Signore nostro Gesù Cristo;	e' scegliendo di vivere secondo la perfezione del Santo Vangelo
f Sposa	f' e vi siete date in Spose
g dello Spirito Santo...	g' allo Spirito Santo...

In a,a': il parallelismo consiste nel fatto che in Maria si sono già realizzate le relazioni di cui si

parla, mentre nelle clarisse c'è il desiderio e la premessa per la realizzazione piena di tali

relazioni.

In b,b'; c,c': ci si presentano le stesse parole per indicare la relazione di figliolanza e di servizio, sia

in Maria che nella clarissa.

d': manca nella *For. Vit.*; tra e,e': c'è diversità di espressione, ma c'è identità di contenuto (ricordare

cosa vuol dire 'essere Madre' per un'anima consacrata).

In f,f'; g,g': c'è identità di espressione e di contenuto.

Dallo stesso raffronto di questo schema possiamo già trarre qualche conclusione: in primo luogo ci troviamo di fronte ad uno schema fisso; quindi davanti ad una struttura fissa del pensiero di Francesco: quando Francesco vuole esprimere quali sono le relazioni che si vengono a creare tra il cristiano e la Trinità, usa lo stesso schema della

Mariologia, sia come mezzo pedagogico-mnemonico, sia come contenuto. Anzi, è probabile che proprio partendo dalla considerazione delle relazioni che Maria ha con la Trinità, e ricordando la beatitudine di *Lc. 11, 27-28*, Francesco sia stato spinto a scoprire tali relazioni anche tra l'anima cristiana la Trinità.

Anche la vita della clarissa, in pratica, viene ad essere conformata sulla vita della Madonna, come santa Chiara del resto spiegherà magnificamente nelle sue lettere. Tali relazioni, secondo il *Saluto alla Beata Vergine*, sono create dallo Spirito Santo, mediante l'infusione nel cuore della Vergine Maria, di quelle virtù che rendono la Madonna capace di stabilità di rapporti interpersonali con la Trinità. Sappiamo, oggi, chiaramente, che tali virtù in noi vengono infuse nel Battesimo, e in Maria nel suo concepimento immacolato. Tale infusione è la premessa per la inabitazione di tutta la Trinità.

Maria Sposa dello Spirito Santo

Certamente anche il brano di *Antifona Santa Maria* mostra una certa originalità di linguaggio in Francesco d'Assisi. Tutta la tradizione mariologica, infatti, preferisce soffermarsi a descrivere la figura di Maria come Sposa di Cristo ⁹⁸[E. Campana, *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1936, pp. 132-137; J. B. Terrien, *La Mère de Dieu*, I, 179SS.] e questo per diversi motivi:

— Sia in considerazione del fatto che in Maria, per l'Incarnazione del Verbo, si realizza la più profonda unione tra la natura divina e la nostra natura. Questa unione, espressa con la terminologia di matrimonio, dà per risultato che Gesù è lo Sposo che unisce a sé l'umanità, ma poiché questa umanità è rappresentata da Maria, Maria viene chiamata Sposa del Verbo Incarnato [S. TOMMASO, *Summa Th.*, III, p. ., q. XXX, art. 1.].

— Sia in considerazione della santità esimia di Maria. Ogni anima purificata dalla grazia può essere chiamata Sposa del Redentore, sia perché intimamente unita al Redentore, sia perché adorna di tutte quelle grazie che la rendono come 'Sposa adorna per il suo Sposo': e nessun'anima fu ripiena come Maria di santità e di grazia.

— Sia perché il titolo di verginità che Maria possiede è lo stesso titolo di verginità che permette alle vergini cristiane di consacrarsi a Cristo come a sposo ¹⁰⁰ [*DSp, Mariage*, 393.].

— Ma le vergini non si consacravano a Cristo perché erano vergini, ma rimanevano vergini per il già avvenuto matrimonio spirituale con Cristo che includeva tale verginità. Ora Maria Vergine è sposa di Cristo non in ragione del voto, ma in ragione della profonda unione e collaborazione con il Verbo di Dio: unione e collaborazione che viene espressa in termini di matrimonio.

Comunque sia, anche se questa è la linea più comune della mariologia, Francesco preferisce parlare di Maria non come Sposa di Cristo, ma come Sposa dello Spirito Santo. Senz'altro la base da cui parte Francesco è l'Annunciazione di *Lc. 1, 26-38*. Lì appare chiaramente tutta la Trinità in azione: c'è Dio Padre che mediante l'Angelo comunica a Maria la sua elezione ¹⁰¹ [L'annuncio dell'Angelo è Parola di Dio.] (come ricordato nel *saluto alla Beata Vergine*, 2 'electa'); c'è il Figlio Gesù, che prende vita nel seno della Vergine Maria (*Lettera ai Fedeli 2, 1*) e c'è lo Spirito Santo, autore di questa nuova vita. Se per il Padre, Maria diventa Figlia e Ancella; e se per il Figlio, Maria diventa Madre, per lo Spirito Santo, Maria non può essere che Sposa ¹⁰² [Il rapporto tra

Maria e lo Spirito Santo, san Francesco lo aveva sempre davanti agli occhi, anche perché la liturgia del tempo gliene forniva l'occasione. La festa dell'Annunciazione di Maria (esistente in Oriente già dal VIII secolo, cfr. *DSp, Esprit*, 1284) presenta l'incarnazione come opera dello Spirito di Dio. Anche l'Oremus, che faceva seguito alla Salve Regina al termine dell'ufficio quotidiano per annum, richiama l'Annunciazione, ove per opera dello Spirito Santo, il Corpo, e l'Anima della Beata Vergine Maria, diventano degni di essere 'habitaculum' di Cristo.]. In effetti dal fatto che Gesù si incarna per opera dello Spirito Santo e dal fatto che Maria diventa Madre di Gesù per opera dello Spirito Santo, all'affermazione che Maria è Sposa dello Spirito Santo, il passo è breve e legittimo ¹⁰³ [L'opera dello Spirito Santo nell'incarnazione viene messa in risalto anche dal *Credo* : « Et incarnatus est de Spiritu Sancto »]. Anche se il concepimento del Verbo in senso proprio è opera di tutta la Trinità, tuttavia in senso appropriato è opera dello Spirito Santo: vale a dire che tutta la Trinità operò l'Incarnazione, la quale, però, in ragione di causa efficiente, viene per buone ragioni, attribuita allo Spirito Santo a preferenza delle altre due Persone ¹⁰⁴ [CAMPANA, *o.c.*, 134.].

Nel medioevo troviamo che « il titolo di Sposa riferito alla Madonna, presenta una ricchezza di contenuto e di attribuzione singolare, tanto che le tre espressioni: 'Sponsa Patris, Sponsa Verbi, Sponsa Spiritus Sancti', usate dalla letteratura teologica medioevale e seguente, hanno fatto attribuire da qualche teologo la qualifica di Maternità Sponsale alla Maternità di Maria col preciso scopo di mettere in rilievo la sua associazione essenziale e feconda (nuziale) all'opera trinitaria dell'Incarnazione redentrice. Il titolo di Sposa, attribuito a sua volta alla Chiesa come 'Sponsa Christi' riflette analogamente la stessa missione e la stessa fecondità... » ¹⁰⁵ [AA.VV., *Maria, Enciclopedia Mariana*, Genova 1957, n. 264, P. 211.].

Ma qual è il valore dato da Francesco al termine 'Sposa dello Spirito Santo' ? Certamente quello di Francesco non è il linguaggio tecnico-teologico, ma è un linguaggio mistico-teologico ¹⁰⁶ [Se il termine *Sposa dello Spirito Santo* non è stato molto usato, è perché spesso nella mente della gente, il termine 'Sposa' non è usato con quella limpidezza degna della Madre di Dio. Alessandro di Hales, per es., si premura di dire che « concepit Maria de Spiritu Sancto (cfr. anche Ambrogio, in *DSp*, 1276-77), « non quod de substantia Spiritus Sancti semen partus acceperit, sed quia per amorem et operationem Spiritus Sancti ex carne Virginis divino partui substantia ministratur; nam quia in corde ejus amor Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne ejus amor Spiritus Sancti mirabilia faciebat, cuius dilectio in corde non accepit socium, eius operatio in carne illius non habebat exemplum » (ALESSANDRO DI HALES, *Inq. un.*, tract. II, quest. 1-71. Resp. 1).].

Dietro c'è sicura teologia, ma il linguaggio è personale di Francesco. Francesco vuol dire che senza lo Spirito Santo non ci sarebbe stata l'incarnazione del Verbo; la Vergine non avrebbe concepito. Mentre è proprio per l'intervento dello Spirito Santo che Maria ha dato vita a Gesù, è diventata feconda. Se noi consideriamo bene la cosa, scopriamo la pneumatologia precisa di Francesco: lo Spirito Santo è dato per la Maternità di Maria, come è dato per la maternità della clarissa, come è dato per la maternità nostra. E come dall'aperta ed intima collaborazione tra lo Spirito Santo e Maria è nato Gesù, così dalla stessa aperta ed intima collaborazione tra la clarissa e lo Spirito Santo, anche la clarissa è resa capace di portare Cristo nel proprio cuore ¹⁰⁷ [La stessa cosa dice *2 Lett. Fed.* 10.]. Lo Spirito, cioè, sia in Maria, che nella clarissa, che in chi accoglie la Parola di Dio, « effettua una generazione che infrange l'ordine normale... una fecondità superiore che lo Spirito Santo introduce nell'umanità e che inizia con Maria: — quel che è generato in lei viene dallo Spirito Santo » — ¹⁰⁸ [J. GALOT, *Lo Spirito Santo e la sua azione*, in *La civiltà Cattolica*, III (1976) 345-358.]. Come fa notare anche Cazelles ¹⁰⁹ [H. CAZELLES, *L'Esprit Saint et l'Incarnation d'après le développement de la révélation biblique*, in *Le Saint-Esprit et Marie*, II, Parigi 1969, 17.], la novità consiste nel fatto che l'azione dello Spirito Santo si produce sulla Madre del Bambino, e come Gesù dirà: « Lo Spirito Santo è sopra di me, per questo mi ha consacrato con l'unzione e mi ha mandato ad annunciare ai poveri un lieto annuncio... » (*Lc.* 4, 18; *Is.*

61, 1), così anche Maria, a cui l'Angelo aveva detto « Spiritus Sanctus superveniet in te » (Lc. 1, 35), poteva dire: « Lo Spirito del Signore è su di me ». E quindi lo Spirito Santo che Maria riceve è lo Spirito che associa strettamente il destino della Madre a quello del Bambino.

Maria riceve lo Spirito Santo per poter diventare Madre di Gesù. In virtù della forza dello Spirito Santo, la maternità di Maria è maternità feconda nel senso più pieno:

— sia come Madre fisica di Gesù;
 — sia come Madre spirituale-morale di Gesù;
 — sia perché diventa Madre perché compie la sua volontà: « Beati piuttosto coloro che ascoltano la Parola del Signore e la mettono in pratica » ¹¹⁰ [« Virgo Maria mater fuit completissimo modo, ipsum Dei filium concipiendo absque viro, fecundante Spiritu Sancto. Et quia in mente Virginis amor Spiritus Sancti singulariter ardebat, ideo in carne eius virtus Spiritus Sancti miracula faciebat, gratia (v. Spiritus Sancti) scilicet partim excitante, et partim adiuvante, et partim elevante naturam, iuxta quod conceptus ille mirabilis exiebat » (BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars IV, 3).].

Tale maternità di Maria è sottolineata nella Antifona *Santa Maria*, anche dal fatto che Francesco conclude l'Antifona dicendo: « prega per noi il tuo santissimo diletto figlio, il Signore e Maestro nostro ».

Ma per essere Madre deve essere anche Sposa. E proprio qualità di sposa ha il merito di sottolineare il profondo amore costo nella collaborazione con lo Spirito Santo ¹¹¹ [GALOT, *o.e.*, 41.]. Ogni qualvolta c'è collaborazione tra lo Spirito Santo e l'anima cristiana, per dare alla luce Cristo Gesù, lo Spirito Santo ha la funzione dello Sposo e l'anima, come Maria, diventa 'Sposa' in quanto rimarrebbe sterile senza il soprannatural concorso dello Spirito Santo e senza la propria collaborazione all'azione dello Spirito. Anche qui, come nel testo precedente di *2 Lett. Fed.*, il simbolismo del matrimonio è strettamente collegato nella mente di Francesco, al simbolismo della madre. Il primo è in funzione del secondo.

Conclusione

Abbiamo assistito in questo terzo capitolo al passaggio dal tema della Parola dello Spirito Santo alla presenza della Persona dello Spirito nel cuore di chi accoglie la Parola: tale passaggio è lecito solamente se pensiamo all'intenso valore sacramentale che Francesco annette alla Parola come luogo privilegiato della presenza di Dio.

È a tutta la Trinità che appartiene la Parola.

Ed è tutta la Trinità ad essere presente nel cuore di chi accoglie tale Parola.

Qual'è allora lo specifico attribuito da Francesco allo Spirito Santo nella presenza della Trinità nel cuore dell'uomo? Lo specifico lo troviamo notando lo stretto parallelismo esistente tra Parola del Signore - Parola dello Spirito Santo, e Matrimonio dell'anima con Cristo - Matrimonio dell'anima con lo Spirito Santo.

Come la Parola del Signore è Parola propria dello Spirito Santo in vista e nel momento stesso in cui tale Parola produce Vita, così il Matrimonio di Cristo con l'anima diventa Matrimonio con lo Spirito Santo in vista e nel momento stesso in cui tale Matrimonio produce la Vita di Cristo in noi. Allo Spirito Santo perciò, è attribuita la Vita, o se si vuole, quella santità che intessa l'essere nuova creatura e che coincide

con la presenza della Trinità nel cuore dell'uomo. Questa nuova creatura nasce dal fonte battesimale ed ha in sé il dinamismo costituito dalle nuove relazioni create nell'uomo nei confronti di ciascuna delle Persone della Trinità.

Quando Francesco parla di questa novità di vita, notiamo che con insistenza privilegia la funzione dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo infatti:

- prepara l'inabitazione di tutta la Trinità;
- nel momento in cui l'uomo diviene tempio dello Spirito Santo, lo Spirito presiede alle relazioni che nell'anima si instaurano con tutta la Trinità. Riassumendo:
 - nei confronti dello stesso Spirito siamo tempio;
 - nei confronti del Padre, l'anima, per lo Spirito, diventa 'figlia, ancella';
 - nei confronti di Gesù, l'anima, per lo Spirito, diventa 'sorella, madre, sposa'.

Tutto il linguaggio che Francesco adopera in questo campo è strettamente biblico ed è preso in prestito da brani prevalentemente mariologici. Basta questo a dirci molto apertamente che tutto il discorso sulla inabitazione della Trinità e sulle relazioni create dallo Spirito tra l'anima e la Trinità, Francesco lo mutua direttamente dalla contemplazione della Vergine Maria: come per l'accoglienza della Parola dell'Angelo la Trinità vive in Maria che dà alla luce Gesù, così per l'accoglienza che ogni anima riserva alla Parola del Signore, vive in ogni anima la Trinità e si è resi capaci di generare Cristo agli altri. C'è parallelismo perfetto anche tra le relazioni trinitarie create in Maria per la presenza dello Spirito e quelle create nell'anima del cristiano e della clarissa. È giusto perciò mettere in stretto parallelismo anche il Matrimonio dell'anima e della clarissa con lo Spirito Santo, con il matrimonio di colei che è Madre di Dio per opera dello Spirito Santo. Infatti sia in Maria che nell'anima cristiana e nella clarissa, lo Spirito Santo è dato per la maternità: perché attraverso « l'amore ed una coscienza pura e sincera » si possa « portare Cristo... e partorirlo attraverso un santo modo di agire... »¹¹² [2 Lett. Fed. 10.]. Lo Spirito perciò è dato per la fecondità interiore: questo è lo scopo per cui lo Spirito Santo si è posato sulla Vergine Maria, si posa sulla clarissa e su ogni anima aperta alla grazia. È in questo senso che Francesco con originalità, utilizza l'immagine dello Spirito come « sposo della clarissa e della Vergine Maria ».

Tutto questo modo di ragionare di Francesco, ripetuto con identico schema per ben tre volte e in scritti tanto diversi come contesto, fa pensare ad una struttura di pensiero fissa nella mente di Francesco, per cui Francesco ricollega all'accoglienza della Parola, la vita trinitaria in noi e alla presenza dello Spirito sia la creazione di quelle nuove relazioni che costituiscono il contenuto della rinascita nello Spirito, sia la testimonianza cristiana concepita come un portare Cristo agli altri.

Questo è in sostanza, quanto Francesco ricollega alla presenza dello Spirito in noi.

Questa presenza dello Spirito interessa in modo particolare l'essere dell'uomo. Nelle prossime pagine del nostro lavoro vedremo qual è, invece la funzione attribuita da Francesco allo Spirito Santo nei confronti dell'attività spirituale dell'uomo.

SECONDA PARTE

L'ATTIVITÀ SANTIFICANTE DELLO SPIRITO SANTO

CAP. I

L'ITINERARIO SPIRITALE

Nella prima parte di questo nostro lavoro ci siamo soffermati a raccogliere quei brani degli scritti di san Francesco in cui è prevalente l'accento sulla presenza dello Spirito Santo nella Parola di Dio e nel battezzato, e sulle nuove relazioni create da tal presenza nell'anima.

In questa seconda parte vogliamo soffermarci ad approfondire come la presenza dello Spirito incida, secondo numerosi brani degli stessi scritti, sul dinamismo dell'uomo. Se nella prima parte, cioè, abbiamo insistito di più sulla trasformazione che lo Spirito Santo produce nell'essere dell'uomo, ora vogliamo vedere come, secondo san Francesco, l'attività dello Spirito non si arresta all'essere, ma tende ad investire l'uomo anche nelle sue facoltà, nella sua attività, equipaggiandolo di quanto gli è necessario per vivere come figlio di Dio rinato dallo Spirito. L'opera dello Spirito, infatti, non si arresta alla santificazione battesimale, ma accompagna tutto l'arco della vita, fornendo l'uomo di tutti i doni necessari al cammino di perfezione. Tali doni, in Francesco, non sono cose ma energia che proviene direttamente dalla presenza della Persona dello Spirito

Santo. Francesco, infatti, non si pone il problema della distinzione tra Grazia increata e Grazia creata [Distinzione che sarà attento oggetto della teologia speculativa scolastica e posttridentina; cfr. M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Fondamenti*, pag. 254-323.], ma tutto unifica nella consapevolezza che tutto dipende dall'unico Spirito santificatore.

Il problema che Francesco si pone, è un altro. Lo Spirito Santo è presente nel cuore dell'uomo, ma l'uomo può attenuarne la presenza fino a spegnerla ² [2 *Reg.* 5, 3; *Lett. Ant.* 3.], e quindi ci deve essere tutto lo sforzo per essere attenti e docili all'azione dello Spirito. Nella *seconda Regola*, Francesco, infatti, esorta i frati a che « attendano a ciò che devono desiderare al di sopra di ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante » ³. [2 *Reg.* 10, 10: « Habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem »]. Si tratta di ricercare la presenza dello Spirito, ma si tratta anche di essere attenti, essere aperti alla sua attività santificante. Qual è questa attività santificante? Quali sono le attività, le operazioni santificanti che Francesco coglie come proprie dello Spirito Santo? Questo è quello che cercheremo di vedere in questa seconda parte del nostro lavoro.

Il brano che servirà come base di partenza per la nostra riflessione è costituito dalla preghiera *Omnipotens* ⁴ [Tra gli scritti di san Francesco è senz'altro autentico. J. CAMBELL, *o.c.*, pp. 564-565; ESSER, *o.c.*, 135-150; J. BOCCALI, *o.c.*, 91-98.].

Tale testo nei codici, in genere, è situato dopo la lettera ⁵ [ESSER, *o.c.*, 137; J. BOCCALI, *o.c.*, 97-98.] che Francesco, assente perché malato, manda al Capitolo dei frati. Tale preghiera è la conclusione della lettera che a sua volta segue lo schema generale dell'apertura liturgica di un Capitolo ⁶ [DESBONNETS-VERREUX, *o.c.*, 137.] e rappresentando un momento centralissimo del pensiero di san Francesco, diventa punto di riferimento per i frati riuniti in assemblea: molti dei temi svolti dalla preghiera sono infatti continuamente oggetto degli scritti di Francesco e della riflessione dei frati.

« Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi, tuoi poveri, per Te stesso, di poter compiere ciò che sappiamo che tu vuoi e di poter volere ciò che a Te è gradito, affinché sempre più intimamente purificati sempre più intimamente illuminati e ardenti del fuoco dello Spirito Santo possiamo ricalcare le orme del Figlio tuo diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, e con la sola tua grazia, così giungere a Te Altissimo, che in Trinità perfetta e semplice unità, vivi e regni e ricevi gloria, Dio onnipotente, per tutti i secoli dei secoli. Amen » ⁷ [« Omnipotens, aeternus, / iustus et misericors Deus, / da nobis miseris / propter Temetipsum / facere quod scimus te velle / et semper velle / quod tibi placet, / ut / interiorius mundati / interiorius illuminati / et igne Sancti Spiritus accensi / sequi possimus vestigia dilecti Filii tui / Domini nostri Jesu Christi / et ad Te, Altissime / sola tua gratia, / pervenire: / qui in Trinitate perfecta / et Unitate simplici / vivis et regnas / et gloriaris Deus omnipotens / per omnia saecula saeculorum / Amen ». [J. BOCCALI, *Concordantiae*, 97). Per designare tale preghiera, in questo nostro lavoro, utilizzeremo indifferentemente sia il termine *Oratio* che *Oratio Omnipotens*.].

Lo scopo della *Oratio* è introdotto da « affinché » ed è duplice:

- a) per poter giungere a Dio;
- b) seguire le orme di Gesù.

Questo duplice scopo è reso raggiungibile dal:

- a) fare la volontà di Dio;
- b) desiderare ciò che a Dio piace.

La duplice attività dell'uomo (l'adeguamento sia del fare che del desiderare a ciò che piace a Dio) è il risultato dell'interiore purificazione, dell'interiore illuminazione e

del fervore (l'accensione): operazioni, queste, direttamente ricollegate da Francesco al fuoco dello Spirito Santo. Anche le due finalità, stando alla *Oratio*, risultano dipendenti tra di loro: infatti il raggiungimento di Dio costituisce lo scopo del seguire le orme di Gesù.

Come si vede, il ritorno al Padre è anche lo scopo della vita di Gesù, e Gesù viene scelto come via che conduce al Padre, mentre lo Spirito Santo diventa in questo itinerario come *motore* che anima dal di dentro l'uomo che si accinge a ritornare a Dio, seguendo le orme di Gesù⁸ [La tematica della ricerca di Dio, Francesco potrebbe averla mutuata anche dalla costante preoccupazione sapienziale della Chiesa espressa dalla liturgia. La Colletta della 5^a domenica di Pasqua, e quella della 9^a e 13^a domenica di Pentecoste, manifestavano anche al tempo di Francesco questa continua preoccupazione della Chiesa. Anche molti salmi e passi della Scrittura, a carattere sapienziale, come anche la tradizione della Chiesa primitiva, della patristica e soprattutto della tradizione monastica, svolgono il tema della ricerca della strada che conduce a Dio (*Dsp, Imitation, 1534-1601*).].

Nel cammino della ricerca di Dio, l'uomo perciò non è solo: il Padre e il Figlio hanno dato a noi lo Spirito Santo. È la terza Persona della santissima trinità che con tre operazioni diverse e simultanee accompagna il cristiano in questo itinerario. Questo in sintesi il contenuto della preghiera *Omnipotens*.

Francesco ormai vicino alla morte (questa preghiera è del 1226) al culmine della esperienza religiosa, ha chiaro davanti a sé il cammino attraverso il quale il Signore ha condotto lui e i suoi frati dalla conversione fino a questo momento⁹ [DESBONNET-VORREUX, *o.c.*, 127.] e traccia per i suoi frati riuniti a Capitolo 1' 'itinerario' di vita spirituale che gli si è andato formando nella mente durante gli anni. Il testo che abbiamo di fronte e che esprime per noi questo itinerario, è un vero trattato di teologia spirituale, condensato in forma di preghiera, che ci permette di intravedere qualcosa del rapporto fra Francesco e la santissima Trinità e in modo particolare del rapporto tra Francesco e lo Spirito Santo. La Trinità non è considerata astrattamente, ma immanente nell'uomo come ci è stata rivelata dal Signore Gesù. In questo capitolo, siamo costretti, proprio per avere luce sulla funzione dello Spirito Santo nell'itinerario che conduce a Dio, ad approfondire, anche se succintamente, tutti i temi toccati dalla *Oratio*. Lo faremo distribuendo ed analizzando brevemente le operazioni che Francesco, in questa preghiera, attribuisce, come proprie, al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo in tre articoli corrispondenti a:

Art. primo: la Persona del Padre: giungere al Padre.

Art. secondo: la Persona del Figlio: seguendo il Figlio.

Art. terzo: la Persona dello Spirito: nel fuoco dello Spirito Santo.

Art. primo: GIUNGERE AL PADRE

Giungere a Te, Padre

Il termine di tutto l'itinerario spirituale, come, del resto, il termine di tutta l'aspirazione di Francesco, è espresso dal desiderio struggente di essere unito a Dio: 'giungere a Te'.

Dio è l'Altissimo¹⁰ [*Cant. 1*] e abita in una luce 'inaccessibile'¹¹ [*1 Amm. 5* che riporta *1 Tim. 6, 16*.] Francesco ha un grande senso dell'altissima dignità e maestà di Dio; tuttavia, attraverso Gesù e lo Spirito Santo, di Dio sente la vicinanza avendone scoperta la

paternità: « Altissimo, onnipotente, bon Signore »¹² [*Cant.* 1.], « Padre santo, Re del cielo e della terra... Amore, Carità, Sapienza, Umiltà, Mansuetudine... Custode, Difensore, Fortezza, Refrigerio »¹³ [*Lod. Alt.*]. Qui nella *Oratio* abbiamo « Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Dio ».

Da tutti questi attributi di Dio, risulta che per Francesco il termine dell'esperienza cristiana non è un Dio impersonale, anonimo, gelido. Se è inaccessibile per la sua maestà, è divenuto accessibile a noi in Cristo Gesù che ci ha fatti Figli di Dio¹⁴ [*1 Reg.* 23, 5; *2 Lett. Fed.* 10, 6.]. Si tratta perciò di un Dio personale, del Dio rivelato da Gesù, e percepito da Francesco come Padre. Si tratta della fonte della vita trinitaria, del Dio uno e trino, come è detto anche al termine della stessa *Oratio*: « che in Trinità perfetta ed Unità semplice vivi e regni e ricevi gloria ». Nella *Oratio* ciascuna delle tre Persone della santissima Trinità è considerata secondo la propria funzione nel piano salvifico: ciascuna ha un ruolo specifico. Tuttavia il Padre riassume tali funzioni, in quanto fonte della salvezza e fonte della Trinità. In questo senso il Padre in quanto Principio senza principio, è il termine ultimo di arrivo; il Figlio è il cammino che riconduce al Padre e lo Spirito Santo è il motore che purifica, illumina, riscalda il cristiano¹⁵ [Anche il Padre è oggetto di imitazione, ma questa è possibile solo attraverso Gesù che ci ha rivelato il Padre (*Dsp. Imitation*, 1561).].

Il Padre, è la scaturigine della Grazia. Con un atto libero e generoso (espresso nel testo della *Oratio* anche dal verbo 'dare' e dal 'poveri' che ricorda la nostra condizione di indigenza sostanziale), decide di ammetterci alla sua comunione¹⁶ [Questo concetto di comunione è espresso negli scritti di san Francesco in molte occasioni anche se manca tale termine (WILLIBRORD DE PARIS, *o.c.*, 336).]. Nello stesso testo abbiamo 'giungere a Te' che con 'affinché possiamo' che lo regge, esprime la dolcezza dell'invito di Dio Padre che chiama i suoi figli ad una comunione con lui.

Anche nel *Commento al Padre Nostro*, nella parafrasi all' 'Adveniat Regnum tuum', è detto da Francesco: « venga il tuo regno dentro di noi attraverso la grazia e ci permetta di giungere al tuo regno »¹⁷ [*Comm. Pad. Nostr.* 4.]: Dio è re e ci chiama nel suo regno. È questa partecipazione alla vita di Dio, alla comunione di vita con il gran re, che è il termine delle aspirazioni di Francesco. Ma non si tratta solamente di desiderare uno stadio di vita felice! Per Francesco questo stadio di vita si identifica con Dio stesso. È Dio stesso, il Padre, l'oggetto delle aspirazioni di Francesco: « Tu sei quiete... Tu sei speranza... tutta la nostra ricchezza. Tu sei tutta la nostra dolcezza. Tu sei la vita eterna nostra »¹⁸ [*Lod. Alt.* 4-6.]. È Dio nella persona del Padre che è amato per se stesso, è desiderato ardentemente ed è oggetto delle aspirazioni anche dei frati¹⁹ [Negli scritti di san Francesco sono numerosissime le esortazioni ai frati in tale senso. *Le Lod. Alt.*; *1 Reg.* 17, 6; 17, 17-19; 23, 24. 27ss, sono solo alcuni esempi di tutte le esplosioni del grande amore che brucia nel cuore di Francesco per Iddio Padre.].

La decisione di Dio Padre, come fonte della Trinità, di concedere a noi la sua vita, la sua amicizia, non proviene da nessuna necessità intrinseca ed estrinseca in Dio, ma dipende solo dalla sua misericordia, dalla sua 'sola Grazia'; è 'per Te stesso', come è detto nella *Oratio*. Questa decisione di Dio è efficace per se stessa poiché in Dio il volere e il potere coincidono, il fine ed i mezzi sono uniti dalla volontà di Dio.

Verso Iddio Padre bisogna perciò guidare le nostre facoltà. Dio ci concede di giungere a Lui, quando noi orientiamo tutte le nostre capacità verso di Lui. I frati si sforzino di amare Iddio²⁰ ['Diligere' è usato per ben 50 volte negli scritti (J. BOCCALI, *Concordantiae*, 342) « Omnes diligamus ex toto corde... Dominus Deum: *1 Reg.* 23, 23 e su questa linea, *2 Lett. Fed.* 3, 3; 4, 1.]; di ringraziarlo, di lodarlo. I frati si sforzino di servirlo. Si tratta di amare Dio con amore operativo²¹ [*5 Amm.* 2; *1 Reg.* 22, 26; 23, 8. 16. 32; *2 Lett. Fed.* 12, 7; *Cant.* 15.]. I nostri pensieri, tutto il nostro essere devono essere rivolti a Dio²² [*Comm. Padr. Nostr.* 8.]: questa è l'unica

preoccupazione dei frati ²³ [*Ibid.* 18.] e i frati ‘studino’, si preoccupino unicamente di come piacere a Lui.

Anche nella Lettera al Capitolo cui la *Oratio* fa da conclusione, Francesco ripete ai frati la stessa esortazione: « Così anche voi amatelo sopra ogni altra cosa » ²⁴ [*Lett. Cap.* 29-31.]. Nell’ultima parte del capitolo 23 della *I Reg.* ²⁵ [*I Reg.* 23, 23ss.], Francesco insiste ulteriormente su quale deve essere l’impegno dei frati nell’amare, nell’aspirare, nel desiderare di giungere a Dio. La vita religiosa (san Francesco sta parlando ai frati), in fondo è presentata come un cammino di perfezione alla cui sommità c’è il Padre. Anche il *Commento al Padre nostro* mostra questa preoccupazione di Francesco ²⁶ [*Comm. Padr. Nostr.* 5.]. In questi ultimi due testi, è esplicito il richiamo a *Lc.* 10, 27 e paralleli, ove si tratta del primo grande comandamento dato dal Signore Gesù: « ama il Signore tuo Dio con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima., con tutte le tue forze, con tutta la tua mente ».

Francesco analizza nel *Commento al Padre nostro*, tutte le fibre e le facoltà che devono essere dirette verso Dio. La vita religiosa, è considerata come la realizzazione del primo comandamento.

Con la sola tua grazia

L’insistenza su questi termini, nelle poche righe di cui si compone l’*Oratio*, fa capire come Francesco abbia della grazia di Dio una concezione totalmente trascendente. Ha fatto l’esperienza della gratuità dell’amore di Dio, della sua grazia e sa che non per i nostri meriti, ma ‘per se stesso’, Dio agisce. Sa che l’iniziativa è di Dio: l’uomo non può presumere niente. Da ciò scaturisce una gratitudine continua nel cuore dell’uomo: gratitudine che Francesco esprime ed esorta i frati ad esprimere a Dio, in tutti i suoi: scritti ²⁷ [Basta citare il *Testamento*: tutta l’opera di Francesco è attribuita, da Francesco stesso, a Dio: « Il Signore mi diede di fare penitenza... Il Signore mi concesse una tale fede nelle chiese... Il Signore mi dette e dà tanta fiducia nei sacerdoti ». Anche i frati sono considerati nello stesso *Testamento*, dono di Dio: « Dopo che il Signore mi concesse di avere dei frati... Il Signore mi concesse di dettare e scrivere con semplicità e purezza la Regola e queste parole »]. Francesco sa che senza la grazia di Dio è impossibile essere fedeli al Signore. L’uomo può fare propositi grandi, ma sia l’ispirazione che la realizzazione di questi propositi, dipende dall’aiuto che Dio ci concede ²⁸ [Nella lettera che precede la nostra *Oratio* (*Lett. Cap.* 54), Francesco, parlando dell’impegno che i frati debbono mettere nel celebrare l’Ufficio divino, promette egli stesso di attenersi a tale impegno ma aggiunge subito « sicut dederit mihi gratiam Dominus ». Anche per la celebrazione dell’Eucarestia, nella stessa lettera, Francesco raccomanda ai frati di avere intenzione santa e limpida e che « omnis voluntas, quantum adiuvat gratia Omnipotentis, ad Deum dirigatur soli ipsi summo Domimo inde placere desiderans, quia ipse ibi solus operatur sicut sibi placet ».].

Quando si parla di grazia, si parla di benevolenza operativa da parte di Dio, poiché oltre al volere Dio possiede anche i mezzi per realizzare quanto egli desidera su di noi e per il nostro bene. È questo atteggiamento di benevolenza che sta alla base del cammino di ritorno al Padre. Dio attrae a sé, e Lui solo ci concede la grazia per poter risalire verso di Lui. Questa ‘circulatio magna’ che ci riconduce al Padre è lo scopo del ‘fare e volere’. È Dio che nella sua sovranità concede al suo servo di essere ammessi alla sua presenza ²⁹ [Anche questo è un concetto tipico dell’ambiente cavalleresco: è il Re che si compiace e permette al suo servo di ‘venire a lui’: ma solo per la benevolenza del Re.].

Se andiamo a vedere in che cosa consiste questa grazia nella *Oratio*, vediamo che è costituita dalla stessa imitazione di Gesù e dalle operazioni dello Spirito Santo. Nelle mani di Dio Padre Gesù e lo Spirito Santo sono grazia per noi. Sono i ‘mezzi’ di cui Dio

Padre dispone per realizzare questa comunione. Gesù e lo Spirito Santo sono le ‘due mani’ con cui il Padre costruisce la salvezza per noi ³⁰ [*Dsp, Esprit, 1260*]. Gesù e lo Spirito Santo sono uniti nell’unica missione salvifica, ma, come vedremo, sono colti, in questa *Oratio*, con operazioni diverse.

Conoscere la volontà del Padre

Il verbo ‘sapere’ nel senso di ‘conoscere’ ricorre molte volte ³¹ [‘Scire’, ricorre per ben 36 volte negli scritti di Francesco (J. BOCCALI, *Concordantiae, 713*).] degli scritti di san Francesco e molti di questi casi ci aiutano a capirne il senso da dargli nella *Oratio*.

Nella 7 *Ammonizione*, Francesco parla di coloro che non vengano vivificati dallo Spirito, perché si fermano alla conoscenza delle sole parole: quanti ‘vogliono sapere solo le parole’ allo scopo di « essere ritenuti più sapienti degli altri e per fare molti soldi da distribuire ai consanguinei e amici. Tali religiosi sono uccisi dalla lettera, perché non vogliono seguire lo spirito della divina lettera, ma sono ansiosi di conoscere solamente le parole per poterle interpretare agli altri. Vengono, invece, vivificati dallo Spirito della divina lettera coloro che ogni parola che conoscono e desiderano conoscere non la condizionano al proprio corpo, ma con parola ed esempio la fanno ritornare a Dio cui appartiene ogni bene » ³² [« Et illi religiosi sunt mortui a littera, qui spiritum divinae litterae nolunt sequi, sed solum verba, magis cupiunt scire et aliis interpretari. Et illi sunt vivificati a Spiritu divinae litterae, qui omnem litteram, quam sciunt et cupiunt scire non attribuunt corpori, sed verbo et exemplo reddunt se altissimo Domino Deo, cujus est omne bonum » (cfr. anche *1 Reg. 17, 12*).]. In questa ammonizione il verbo ‘sapere’ è collegato al fare e al volere. C’è la curiosità del conoscere ³³ [*5 Amm.*] che è condannata da Francesco perché sterile e non salva l’uomo. È considerata tale da Francesco, anche la conoscenza del piano di Dio, se poi non si passa al ‘fare’. D’altra parte, anche la conoscenza che noi abbiamo della volontà di Dio su di noi è progressiva e Dio la rivela non per acconsentire alla curiosità, ma per la vita. In questo Francesco usa i verbi ‘conoscere’, ‘sapere’ nel senso dato loro dalla Scrittura. Si tratta, più che di conoscenza intellettuale e sterile, di comunicazione di vita. L’illuminazione (come vedremo tra breve) è data proprio per creare in noi la conoscenza del piano di Dio generale, e della volontà di Dio su di noi. È una conoscenza data non per soddisfare la nostra curiosità, ma perché possiamo adeguarci, con la vita alla volontà di Dio: quindi si tratta di una conoscenza sapienziale.

Volere ciò che è gradito al Padre

In questa stessa *Oratio*, il verbo ‘volere’ (‘velle’) è ripetuto due volte. Una volta è riferito alla volontà di Dio, un’altra alla volontà dell’uomo che deve adeguarsi al ‘volere’ di Dio.

⁸³⁾ Nell’uomo questa facoltà è creata ad immagine e somiglianza di quella di Dio; tuttavia, a causa del peccato originale, l’uomo ha perduto la capacità e la facilità di adeguamento della volontà propria a quella di Dio. La volontà dell’uomo si trova disorientata, e per essere salvo l’uomo deve ricercare continuamente quanto è gradito a Dio Padre. Ora, nella ricerca della volontà del Padre, l’uomo incontra Gesù che è venuto « per fare la volontà del Padre ». Ed è Gesù a manifestarci in parole ed opere la volontà del Padre: « Il Padre vuole che tutti troviamo la salvezza attraverso Gesù e che tutti la

riceviamo: ma pochi sono quelli che vogliono riceverlo ed essere salvi »³⁴ [2 *Lett. Fed.* 2-12.].

Dio esprime la sua volontà anche sul Figlio suo Gesù: « Questa fu la volontà del Padre su di lui: che il suo Figlio benedetto offrisse per noi se stesso come sacrificio ed ostia sull'altare della croce mediante il proprio sangue... per i nostri peccati, lasciandoci un esempio affinché seguiamo le sue orme ».

L'obbedienza di Gesù³⁵ [Il gesto con cui l'uomo adegua la sua volontà a quella di Dio, in Francesco si chiama 'obbedienza'. Questo tema strettissimamente collegato a quello della volontà è uno dei più centrali negli scritti di san Francesco e della sua spiritualità: basta leggere il capitolo *primo della seconda Regola* e la *3 Ammonizione*, per capire la portata di tale termine, specialmente se ricollegato alla *2 Ammonizione*, che fa da premessa alla terza. L'uomo deve adeguare il suo 'velle' al 'velle' di Dio, ai suoi comandamenti, ai suoi precetti, attraverso l'obbedienza. L'uomo felice sarà quello che al momento della morte si troverà « nelle tue santissime voluntati » (*Cantico* 14). Perciò ogni frate, sapendo che Dio conosce ciascuno di noi e ci ama e tutto fa per il nostro meglio, « qualem vult eum Dominus, talem esse desideret » (*1 Reg.* 10, 4).], oltre che causare la glorificazione dell'Umanità di Gesù, ha un valore pedagogico anche per noi: Gesù obbediente deve essere nostro modello. Questa volontà del Padre su Gesù, è considerata l'obbedienza che il Padre consegnò a Gesù. Ed il Figlio si affrettò a compierla e « diede la vita... per non perdere l'obbedienza del santissimo Padre »³⁶ [*Lett. Cap.* 57; NGUYEN VAN KHANH, *Le Christ*, 84-103.]. Questo ultimo brano si trova nella lettera che precede la *Oratio* e presenta un'affinità che la *Oratio* riprende esplicitamente, come stiamo studiando. Questo atteggiamento di Gesù di fronte alla volontà del Padre è l'atteggiamento che deve assumere anche il religioso nei confronti della volontà del Padre. In Gesù, nei confronti del Padre, c'è perfetta comunione di pensiero (*Gv.* 8, 16; 12, 49-50), di volontà (*Gv.* 8, 28-29 ; 5, 30) di amore (*Gv.* 14, 30). Tutte le fibre di Gesù sono in sintonia con il Padre: « e per questo Dio lo ha esaltato » (*Filip.* 2, 8). In Gesù non si è trattato di un 'fare' solo esteriore, ma tutto l'essere di Gesù era orientato verso il Padre: « il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato » (*Gv.* 4, 34). Gesù desidera ardentemente, vuole compiere la volontà del Padre. Sull'esempio di Gesù i frati devono « voler servire il Signore Dio dell'universo »³⁷ [*1 Reg.* 23, 16.]; « niente altro dobbiamo volere, niente altro deve piacerci e dilettarci »³⁸ [*1 Reg.* 23, 27.]; « noi, ora, dopo che abbiamo abbandonato il mondo, niente altro dobbiamo fare all'infuori di essere solleciti nel seguire la volontà del Signore e piacere a Lui »³⁹ [*1 Reg.* 22, 9 che richiama *Reg. Er.* 12.]. « Chi vuole salvare la propria anima, la perderà (*Lc.* 9, 24). Abbandona tutto ciò che possiede e perde il suo corpo e la sua anima colui che abbandona tutto se stesso all'obbedienza del suo superiore »⁴⁰ [*3 Amm.* 3.].

È questo assoggettarsi all'obbedienza che disillude le varie contraffazioni della volontà di Dio: « La santa obbedienza confonde tutte le volontà corporali e carnali »⁴¹ [*Sal. Virt.* 14.]. Per questo Francesco attribuisce tanta importanza alla obbedienza come 'mediazione' della volontà di Dio. Il voto di obbedienza, include infatti, nella vita religiosa, che la volontà di Dio mi venga mediata da un'altra persona, sia egli il superiore⁴² [*3 Amm.*], sia il proprio fratello⁴³ [*Sal. Virt.* 14ss.]. La Regola, a questo punto, è la carta magna della volontà di Dio rivelata a noi. E la disobbedienza alla Regola e al proprio superiore acquista la stessa gravità morale della disobbedienza diretta a Dio: infatti è un ritorno al « vomito della propria volontà... e costoro sono omicidi »⁴⁴ [*3 Amm.* 10-11.]. Per questo, nella *Lettera al Capitolo* che precede la nostra *Oratio* è fatto invito esplicito ed accorato ai frati affinché « ogni volontà sia diretta a Dio... con il desiderio di piacere solo a Dio... come a Lui piace »⁴⁵ [*Lett. Cap.* 18.], per potere con purezza di mente piacere a Dio »⁴⁶ [*Ibidem*, 53.]. «E quando avranno perseverato nei comandi del Signore che hanno promesso secondo la Regola... sappiano che stanno nella vera obbedienza, e

che sono benedetti da Dio »⁴⁷ [*1 Reg.* 5, 20.]. Si tratta di una fedeltà alla volontà di Dio, non di un solo momento, ma fino alla fine⁴⁸ [*1 Reg.* 16, 23; 21, 19; *2 Reg.* 10, 15; *Ult. Vol.* 1; *2 Lett. Fed.* 10, 4; 14, 6..]: cioè ‘sempre’, come è detto nel testo della *Oratio*. Questa fedeltà è dovuta alle virtù infuse nel cuore degli uomini proprio per renderlo stabile nell’orientamento verso Dio⁴⁹ [*Sal. Virt.* 8.]. Nella *Oratio*, questa fedeltà è resa possibile dal fuoco dello Spirito Santo che continuamente purifica, illumina ed infervora l’anima. Le tre operazioni dello Spirito Santo ci spingono verso Gesù che è il nostro Cammino, perché possiamo compiere ciò che è gradito a Dio. Lo Spirito Santo agisce anche sul nostro ‘volere’ ed è questo che Francesco chiede nella *Oratio*; ed è a questo che Francesco esorta i frati nella stessa lettera che precede la *Oratio*: « ogni volontà per quanto l’aiuta la grazia dell’Onnipotente, si diriferà a Dio, desiderando di piacere a Dio, perché quivi solo egli opera come a lui piace »⁵⁰ [*Lett. Cap.* 18.]. Nella volontà opera solamente il Signore⁵¹ [Cfr. *1 Reg.* 10, 4; 23, 27.].

Fare la volontà di Dio

La conoscenza ha come scopo il ‘fare’ e deve essere guidata da parte nostra, verso il ‘fare’.

Nei brevi scritti di Francesco, questo verbo, in tutte le forme, è usato per ben oltre 200 volte⁵² [J. BOCCALI, *Concordantiae*, 417-419.]. Francesco fa capire spesso che anche questo ‘fare’ nel senso del passaggio da ciò che è conosciuto, all’applicazione nella vita, è dono di Dio: « Il Signore concesse a me di fare penitenza »⁵³ [*Test.* 1; *1 Reg.* 21, 3; *2 Lett. Fed.* 5, 4.].

Spesso Francesco afferma che è proprio dello spirito della carne il mancato passaggio dalla conoscenza all’azione: « Lo spirito della carne vuole e desidera ansiosamente di possedere molto le parole e poco le opere »⁵⁴ [*1 Reg.* 17, 12.]. Mentre i frati minori « devono insistere sempre in qualche buona opera »⁵⁵ [*1 Reg.* 7, 13.] e devono fare in modo di avere « lo Spirito del Signore e la sua attività »⁵⁶ [*2 Reg.* 10, 10.]. Infatti siamo fratelli di Gesù, non quando conosciamo la volontà del Padre, ma quando « facciamo la volontà del Padre suo che è nei cieli ». Siamo addirittura ‘madri’ di Gesù quando « lo partoriamo con il santo modo di vivere »⁵⁷ [*2 Lett. Fed.* 10, 8-9.]. Se la conoscenza non generasse ‘le opere’ si tratterebbe di una conoscenza che non produce santità, è quindi sterile e produce la morte.

Il fare, inoltre, è collegato anche al ‘volere’. Francesco sa che tutto il desiderio nostro deve essere rivolto verso Dio. E le nostre opere sono meritorie, sembra dire Francesco, nella misura in cui le cose che conosciamo vengono compiute con desiderio ardente, con fervore; infatti Dio non premia in base al numero e alla moltitudine di lavori, ma in base al fervore della volontà⁵⁸ [S. GIOVANNI CLIMACO, *Lettera a Giovanni di Raithou*, PG, 88. 628.]. Per cui il ‘fare’ di Francesco include non solamente le azioni esteriori, ma ogni attività spirituale dell’uomo, che deve essere ordinata alla volontà di Dio.

Ciò che è gradito a Dio Padre

È durante questo cammino e al termine di questo cammino che troviamo la compiacenza di Dio. L'uomo, perciò deve sforzarsi di piacere a Dio, di cercarne la compiacenza. La volontà di Dio nella *Oratio*, oltre che da « quello che sappiamo che tu vuoi », è espressa anche dal « ciò che a te è gradito » (*Rom.* 12, 2). Tra volontà di Dio e compiacenza di Dio, c'è differenza. La volontà di Dio appare come qualcosa di stabilito da Dio, almeno nelle linee maggiori e corrisponde alla manifestazione del quadro generale della salvezza. La ricerca, invece, da parte dell'uomo, di « ciò che a te è gradito », lascia molta creatività e fantasia nell'uomo durante la ricerca di ciò che è meglio fare per amare il Signore. Questo, si capisce, sempre nell'ambito generale della volontà di Dio. La volontà di Dio non appare chiara, spesso, se non nel quadro generale; nei dettagli invece, a causa dell'intorpidimento delle nostre facoltà, ognuno la percepisce, in genere, parzialmente: è per questo che ciascuno si deve sforzare come può, meglio che può, in quanto glielo permette la grazia di Dio, di piacere al Signore. Con questo fatto Francesco evita lo scoglio dell'illuminismo spirituale esasperato dei secoli successivi⁵⁹ [*Dsp, Illuminati.*]. L'uomo sta sotto la luce di Dio; ma dentro il quadro generale della volontà di Dio, Francesco toglie ogni disperazione. Francesco, infatti, considera vera obbedienza, e quindi opera gradita a Dio, anche quando vengano compiute cose, senza obbedienze esplicite : « purché sia bene » in se stesso, ciò che viene fatto⁶⁰ [« Et quidquid facit et dicit, quod ipse sciat, quod non sit contra voluntatem ejus dum bonum sit quod facit, vera obedientia est » (3 *Amm.* 4)]. Perciò, oltre il quadro generale della volontà di Dio, ognuno si sforzi di cogliere i segni della benevolenza di Dio in ciò che ciascuno compie⁶¹ [La differenza tra « volontà di Dio » e « come piacere a Lui » è persistente negli scritti di Francesco. Quando i frati vanno nelle missioni, edificano con l'esempio « et cum viderint placere Deo, annuntiant verbum Dei... haec et alia quae placuerint Domino, ipsi et aliis dicere, possunt (1 *Reg.* 16, 8. 11); « Quandocumque placuerit eis annuntiare possunt » (1 *Reg.* 21, 1). 1 *Reg.* 22, 9 dice: « Nunc autem, postquam dimisimus mundum, nihil aliud habemus facere, nisi solliciti simus sequi voluntatem Domini et placere ipsi »: ove 'voluntatem Domini' è separata da 'piacere ipsi' quasi a significare l'una il quadro generale della salvezza, e l'altro, l'accoglienza delle ispirazioni e delle iniziative prese in modo tale da essere graditi a Dio.].

Nel 'piacere a Dio' c'è una scoperta interiore da parte del religioso, che contempla anche il rischio di errare, ma che tuttavia è salvata dalla intenzione buona di 'piacere al Signore'. Per non errare, ecco che Francesco presenta il modello di Gesù anche nelle piccole cose. Il rispetto che Francesco ha per le iniziative che lo Spirito Santo suscita nel cuore dei frati è tale da fargli scrivere a frate Leone: « Così dispongo e consiglio che tu faccia... qualunque cosa ti sembri meglio per piacere al Signore e per seguire le sue orme e la sua povertà, fatelo con la benedizione di Dio e con la mia obbedienza »⁶² [*Lett. a frate Leone.*]. Nello sforzo di 'piacere al Signore' e seguire le sue orme c'è un 'ti sembra meglio', una iniziativa creatavi del soggetto che è accettata da Francesco « con la benedizione del Signore e con la mia obbedienza » purché l'intenzione sia retta. Si incaricherà il Signore stesso di purificare mediante il suo Spirito le cose. Solamente in Gesù c'è armonia piena tra il 'fare' e il 'volere' e tra il 'piacere a Dio' e il 'volere' di Dio⁶³ [2 *Lett. Fed.* 2, 8.]. È per questo motivo che Gesù è il 'prediletto' da Dio. Francesco nella *Oratio* chiede che anche noi, in tutto, possiamo, come Gesù, avere identità di 'fare - volere - piacere' con quanto il Padre vuole da noi, ci dà a conoscere, ed è gradito a lui. È a questo punto, in questa ricerca che ci viene indicata la vita di Gesù come modello ispirazionale, e l'opera dello Spirito Santo come grazia che rende possibile la realizzazione nella vita nostra di questo modello.

Se ci siamo attardati su questa prima parte, è perché, come vedremo in seguito, la grazia dello Spirito Santo interessa tutto l'essere: muove la conoscenza e il volere dell'uomo; ispira all'uomo ciò che è gradito al Padre, e fortifica l'uomo nell'adempimento della volontà del Padre.

Tra conoscenza, volontà, azione c'è, in Francesco, un concatenamento ferreo. È necessaria la conoscenza ('sappiamo') della volontà di Dio per giungere al Padre. Ma non è sufficiente conoscere, è necessario 'volere', 'desiderare' ciò che è gradito al Padre. Conoscenza e adesione della volontà sono insufficienti senza il 'compiere' ciò che il desiderio desidera e la conoscenza conosce. In tutti questi tre momenti è necessaria la Grazia, proprio perché limitata è la nostra conoscenza della volontà di Dio; limitato e debole è il nostro desiderio di essere graditi a Dio; limitata e debole è la nostra capacità operativa. È su tutti e tre questi campi che sarà efficace il 'fuoco dello Spirito Santo'.

Art. secondo: SEGUENDO IL FIGLIO

Nella *Oratio* che stiamo studiando, Gesù viene percepito come modello. In relazione al 'fare la volontà di Dio' e al 'desiderare, volere' la volontà di Dio, Gesù, viene presentato come 'via' che conduce al Padre. È imitando lui, passando sulle sue orme, che noi possiamo 'giungere al Padre'. Francesco chiede esplicitamente la grazia di « poter seguire le orme del Figlio tuo diletto, il Signore nostro Gesù Cristo ».

Il diletto Figlio

È interessante vedere come qui, nella *Oratio*, tra gli attributi scelti da Francesco per il Signore Gesù, ci sia quello di 'diletto': termine che abbastanza di frequente, negli scritti di san Francesco, accompagna il nome di 'Figlio di Dio, Figlio tuo'. Anche nella *Oratio*, 'diletto' è unito a 'Figlio'. Il Padre si compiace pienamente nel Figlio, nella sua fedeltà e nel suo amore. Nella *I Regola* 23, 10 Francesco cita testualmente le parole di *Mt.* 3,17 e *Mt.* 17, 5: le parole del Padre rivolte ai presenti con riferimento a Gesù nel momento del Battesimo e della Trasfigurazione. In tutti e due questi momenti c'è la manifestazione della Trinità e Francesco fa risuonare nel proprio cuore la testimonianza del Padre: Gesù è chiamato 'Figlio diletto'. Per Francesco, che dal momento dello spogliamento davanti al vescovo si era abituato a chiamare Padre, non più Pietro di Bernardone, ma il Padre nostro che è nei cieli ⁶⁴ [2 c 12.] queste parole dovevano essere un invito solenne a seguire Gesù. Se Gesù è chiamato dal Padre 'Figlio mio diletto' a Francesco non rimane altro, per farsi amare dal Padre, che seguire Gesù: tanto più che il Padre aveva aggiunto: « nel quale mi sono compiaciuto » ⁶⁵ [*I Reg.* 23, 10.]. Anche questa ultima parte della testimonianza che il Padre ha dato su Gesù, doveva impressionare Francesco. Lui che voleva diventare principe, lui che desiderava ottenere la compiacenza dell'imperatore, vede che il Re dei re ha dato la sua compiacenza ('complacuit') al Figlio suo diletto. Per Francesco non rimane altro da fare che seguire Gesù, tanto più che il Padre aveva aggiunto nella sua testimonianza su Gesù: 'Ascoltatelo': presentando così agli uomini la missione e la passione di Gesù. Ecco perché la vita di Francesco non è altro che una ricerca e una meditazione assidua sulla vita e sulla parola di Gesù.

Le orme del diletto Figlio

Orme ('vestigia') è un termine che Francesco usa diverse volte nei suoi scritti ⁶⁶ [E altrettanto frequentemente lo usa santa Chiara, nello stesso senso in cui lo usa Francesco.]. Al tempo di Francesco si discuteva molto sulle 'vestigia Dei', sulle orme, sui segni della presenza di Dio nella creazione sia del cosmo sia dell'uomo ⁶⁷ [Cfr. P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. III, cc. 1-2.]. Queste discussioni erano riservate alla teologia. Francesco, più semplicemente, usa il termine 'vestigium' applicandolo a tutta la vita di Cristo come modello da seguire. Questo è anche il linguaggio della Scrittura. L'idea di 'vestigium', nella Bibbia Volgata, quasi sempre richiama l'idea delle tracce, delle orme del piede lasciato lungo la strada dell'uomo (per es. in *Dan.* 14, 18-19). Spesso in senso traslato il termine richiama tutto il comportamento dell'uomo e anche il modo di agire di Dio (per es. in *Giob.* 11, 7). In Paolo nella *2 Cor.* 12, 18 troviamo un testo che ci interessa molto da vicino perché è abbastanza affine al testo di Francesco: si tratta di un brano certamente noto a Francesco ⁶⁸ [Infatti il cap. 12 di *2 Cor.* è citato diverse volte da Francesco. J. BOCCALI, *o.c.* 954.]. Paolo parla dello stesso modo di agire, della stessa sintonia tra Tito e lui e dice: « Non abbiamo forse noi due camminato con lo stesso spirito, sulle medesime tracce? ». Qui c'è parallelismo tra 'camminare con lo stesso Spirito' e 'camminare sulle medesime tracce' ('iisdem vestigiis' come è detto nel testo della Volgata). Il testo di *2 Cor.* ci aiuta a capire che quando Francesco parla di 'seguire le orme di Gesù', intende invitare a seguire, non solo la vita esteriore, ma tutto il comportamento interiore di Gesù. Il testo della *Oratio*, comunque, è ripreso dalla *1 Pt.* 2, 21: « seguite perciò le sue orme » ⁶⁹ [« Sequamini vestigia eius ».]. Pietro sta dicendo che « se facendo il bene supporterete con pazienza la sofferenza, ciò sarà gradito a Dio. A questo, infatti, siete stati chiamati, poiché anche Cristo patì per voi, lasciandovi un esempio, perché ne seguiate le orme. Egli non commise peccato... ». Francesco da questo passo di Pietro ha mutuato, oltre che le parole, anche il concetto: siamo chiamati ad essere graditi a Dio. Come possiamo essere graditi a Dio? Seguendo l'esempio di Gesù! Infatti nei versetti seguenti al nostro, Pietro presenta l'esempio di Gesù soprattutto in riferimento alla passione e morte: per questo il Padre dice di Gesù « in quo mihi bene complacui ». È chiaro che sia in Paolo che in Pietro non si tratta di 'vestigia' nel senso di gesti esteriori da seguire, ma si tratta di sentire allo stesso modo di Cristo ⁷⁰ [Questo fatto non è pura deduzione nostra. Infatti quando Francesco parla dell'imitazione di Cristo, del seguire « le sue orme » aggiunge qualcosa di più. In *1 Reg.* 1, 2 dice che dobbiamo « Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi » (cfr. anche *1 Reg.* 22, 2); dice che Gesù ha lasciato « nobis exemplum, ut sequamur vestigia ejus » (*2 Lett. Fed.* 2, 10). Nella *Lettera a frate Leone* dice: « in quocumque modo melius videtur tibi piacere Domino Deo et sequi vestigia et paupertatem suam... ». Si tratta di seguire, come risulta da tutti questi testi: « doctrinam, vestigia, exemplum, paupertatem » e nella *Oratio*, che stiamo studiando quando Francesco parla di 'vestigia', intende tutta la vita di Gesù, al completo, come ci viene presentata dal Vangelo. Si tratta di seguire le orme di Gesù per poter passare per la porta stretta.].

L'idea che Francesco ha del cammino verso Dio è quella di un cammino arduo e minacciato, attraversando il quale possiamo smarrirci e affondare. Poggiare i piedi, i propri passi sulle orme che Gesù ha lasciato camminando innanzi a noi, significa avere le basi solide per giungere alla mèta. Gesù infatti è la via sicura che conduce al Padre ⁷¹

[Infatti Francesco riporta nei suoi scritti diversi passi del Vangelo dove si parla della difficoltà dell'itinerario. *1 Amm.* 1, riporta la frase di Gesù « Ego sum via, veritas et vita » (in *Gv.* 14, 6). Che viene riportata anche in *1 Reg.* 22, 44; *1*

Reg. 11, 10 riporta « angusta porta et arcta via est, quae perducit ad vitam » (in *Mt.* 7, 14) e nello stesso luogo aggiunge: i frati « contendant intrare per angustam portam » (in *Lc.* 13, 24).].

Seguire le orme

Il termine ‘imitare’ non esiste negli scritti di san Francesco⁷² [Solamente santa Chiara (*Cl Test.* 5) dice di Francesco che fu « verus amator ed imitator » del Figlio di Dio « qui factus est vobis via, quam verbo et exemplo ostendit et docuit nos beatus Pater noster Franciscus ».]. Francesco sceglie il verbo ‘seguire’ Cristo che egli mutua direttamente dal Vangelo⁷³ [Ci sono alcuni passi dei suoi scritti che riportano la parola di Gesù: ‘seguimi’. In *1 Reg.* 1. 3. 4 Francesco ripete le parole di Gesù in *Mt* 16, 24 e 19, 21: « vade et vende... et veni, sequere me... et tollat crucem suam et sequatur me ». In *Uff. Pass.* 1 V. 14, riporta il senso di *Lc.* 14, 27: « Tollite corpora vestra et baiulate sanctam crucem ejus et.. sequimini usque in finem sanctissima praecepta ejus ». Questo termine è classico della chiamata dei discepoli di Gesù (*Dsp, Imitation*, 1534-1601).]. L’oggetto di questa sequela dagli scritti appare essere la « la dottrina e le orme del Signore »⁷⁴ [*1 Reg.* 1, 2.] « l’umiltà e la povertà del Signore »⁷⁵ [*1 Reg.* 9, 1.] « seguire le orme di Gesù » (che perdona ai nemici)⁷⁶ [*1 Reg.* 22, 2.] « le orme e la povertà del Signore »⁷⁷ [*Let. a frate Leone.*] « i santissimi suoi insegnamenti »⁷⁸ [*Uff. Pass.* 1 Ves. 14.] « la volontà del Signore »⁷⁹ [*1 Reg.* 22, 9.

]. Nella vita di Gesù ci sono immagini bibliche che Francesco predilige ed addita ai suoi frati come oggetto della sequela⁸⁰ [NGUYEN VAN KHANH, *Le Christ*, pp. 15-21.]. Una delle immagini che maggiormente ha colpito lo spirito di Francesco è quella di Gesù come « Colui che ha lavato i piedi agli Apostoli »⁸¹ [« Non veni ministrari, sed ministrare, dicit Dominus. Illi qui sunt super alios constituti, tantum de illa praelatione gloriantur, quantum si essent in abluendi fratrum pedes officio deputati; et quanto magis turbantur de ablata sibi praelatione quam de pedum officio, tanto magis sibi loculos ad periculum animae componunt » (*4 Amm.* 1-3), dove Francesco prende come modello da seguire Gesù come ci è detto in *Mt.* 20, 28 e in *Gv.* 13, 14. Anche *1 Reg.* 6, 3-4 richiama la lavanda dei piedi di Gesù: « Et nullus vocetur prior, sed generaliter omnes vocentur fratres minores Et alter alterius lavet pedes ».]. Anche la figura del Servo di Jahvè sofferente di *Is.* 53, è presentata da Francesco come modello da seguire⁸² [*Uff. Pass.* 1. 7-9; *1 Reg.* 9, 4.]. In altri testi Gesù è presentato sotto l’immagine del povero: non un povero qualsiasi, ma mendicante e pellegrino⁸³ [Nel salmo composto da Francesco, *ad Vesperam in Navitate Domini* 7, è detto: « Quia sanctissimus Puer dilectus, datus est nobis et natus fuit pro nobis in via et positus in praesepio; quia non habebat loca in diversorio ». *1 Reg.* 9, 5 dice di Gesù che « fuit pauper et hospes et vixit eleemosynis ipse et beata Virgo et discipuli ejus ». Sempre in *1 Reg.* 9, 10 viene aggiunto « Et eleemosyna est hereditas et justitia, quae debetur pauperibus, quam nobis acquisivit Dominus noster Jesus Christus ». Così anche in *2 Reg.* 6, 4-5.]. In questa prospettiva il Cristo viene presentato come il Figlio primogenito di una famiglia di poveri, come guida che li conduce verso l’eredità, il regno, la terra dei viventi⁸⁴ [Così anche nel *Testamento*, 22.]. Altra immagine di Gesù presa come modello da Francesco è quella che è presentata in *2 Lettera ai Fedeli* 10, 3⁸⁵ [Cfr. anche *Uff. Pass.* 1 T. 7 che riporta l’immagine del *Salmo* 21, 7.] in cui Gesù viene raffigurato disprezzato come un verme: non devono i frati attendersi di essere trattati meglio, ma devono essere consapevoli e rincuorarsi perché anche Gesù fu trattato alla stessa maniera⁸⁶ [Nell’ *Uff. Pass.* 1 T. vengono descritti i maltrattamenti cui fu sottoposto Gesù, ripresi dai *Salmi* 21; 37; 40; 55; abbiamo qui le parole chiave della passione del Signore: ‘conculcavit’; ‘impugnans’; ‘cogitabat mala’; ‘verbum iniquum loquebantur’; ‘deriserunt’; ‘moverunt caput’; ‘opprobrium’; ‘abiectione plebis’; ‘timor notis meis’; ‘Ego autem vermis sum et non homo’. *2 Lett. Fed.* 10, 1-3 invita i frati a disprezzare se stessi per poter seguire il Signore sofferente.].

Gesù è il vero agnello⁸⁷ [*Let. al Capitolo* 22; *Comm. Pater nostr.* 24.]; dobbiamo ispirarci alle virtù proprie dell’Agnello nella nostra vita⁸⁸ [*2 Reg.* 3, 12 ; *1 Reg.* 23, 28.]. Cristo Gesù viene presentato finalmente come buon Pastore, Guardiano, Maestro⁸⁹ [*1 Reg.* 22, 33-34: «

Et ad Ipsum recurramus tamquam ad pastorem et episcopum animarum nostrarum (*I Pt.* 2, 25) qui dicit : — Ego sum pastor bonus qui pasco oves meas et pro ovibus meis pono animam meam (*Gv.* 10, 11) »]. In un contesto di imitazione di Cristo, qual è dichiaratamente la *6 Ammizione*, Francesco dice: « Poniamo mente, fratelli tutti, al buon Pastore, che per salvare le sue pecore ha sopportato il supplizio della croce. Le pecore del Signore lo hanno seguito nella tribolazione, nella persecuzione e nel disonore, nella fame e nella sete, nell'infermità e tentazione e in tutte le altre pene, e per questo riceveranno dal Signore la vita eterna ».

In quest'ultimo brano specialmente, noi troviamo un'altra immagine che ci può aiutare a capire il senso di 'seguire le orme'. Le pecorelle camminano fedelmente e puntualmente dietro il Pastore. Il Pastore fa da battistrada « Egli cammina innanzi ad esse » (*Gv.* 10, 4) e le conduce per la strada della salvezza. Le 'vestigia' del Pastore sono le orme che egli ha lasciato sul cammino il quale ci ha preceduto. La pecorella deve ricercare diligentemente queste orme e seguirle. Queste orme sono tutta la vita di Gesù. Negli scritti di Francesco si va da orme più generali ad orme più specifiche. Si tratta di seguire l'umiltà, la povertà, il perdono, la dottrina, i precetti, la volontà del Signore Gesù. Si tratta di seguirlo povero, pellegrino, mendicante, verme, che lava i piedi, si tratta di seguire le virtù dell'Agnello. Si tratta di seguirle come pecorelle fedeli dietro al buon Pastore. Si tratta di seguirlo come buon Pastore che dà la sua vita per le sue pecorelle. Si tratta di seguire la vita di Cristo. Si tratta di seguire la sua Persona ⁹⁰ [*I Reg.* 1, 3.]. Ecco, il 'seguimi' di Francesco non è spersonalizzante, ma significa seguire una Persona: lo stesso diletto Figlio di Dio. Questa sequela di Cristo diventa la 'charta magna' dell'itinerario di Francesco e dei suoi frati nella ricerca del tesoro del cielo ⁹¹ [« Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in obedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi doctrinam et vestigia sequi » (*I Reg.* 1-2)].

Questa imitazione di Cristo è l'essenza stessa della Regola e Vita minoritica e dono dello Spirito a Francesco. 'Imitare, seguire le orme, avere la vita di Gesù, camminare secondo i suoi esempi, seguirlo': sono temi frequenti negli scritti di san Francesco ⁹² [*I Reg.* 9, 1; 22, 2, 2. 38; 2 *Lett. Fed.* 13; *Lett. Cap.* 51; 6 *Amm.* 2.]. È questa imitazione di Gesù che assicura la santità ⁹³ [WILLIBRORD DE PARIS, *o.e.* 241.]. Perfino sul letto di morte Francesco ricorda di seguire Cristo ⁹⁴ [Per Chiara e le Clarisse di S. Damiano scrive le sue ultime parole: Ego Frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Jesu Christi et ejus sanctissimae Matris, et perseverare in ea usque in finem » (*Ult. Vol.* 1)]. Anche questo 'seguire le orme' è dono di Dio e dipende solamente dalla sua grazia ⁹⁵ [Cfr. anche *Test.* 14.].

Altro punto cui vogliamo accennare, anche se brevemente, è il seguente: cosa possiamo seguire noi di Cristo Gesù? Il concetto di imitazione, riguarda l'Umanità di Cristo ⁹⁶ [*DSp, Imitation*, 1534—1601.]. Come punti luminosi di questa sua santa Umanità: la povertà ed umiltà dell'Incarnazione, l'amore ardente manifestato nella Passione di Gesù; la vita di penitenza ed austerità di Gesù.

Tutti i biografi di Francesco hanno parlato del proposito costante di Francesco di seguire il Signore Gesù ⁹⁷ [*II C* 26; *BM* 13, 2; *LTS* 68.]. Il Celano ⁹⁸ [*I C* 115.] dice espressamente: « Sempre egli era occupato con Gesù. Gesù portava sempre nel cuore, Gesù nella bocca; Gesù nelle orecchie; Gesù negli occhi; Gesù nelle mani; Gesù in tutte le sue altre membra ». E in un altro passo ⁹⁹ [*I C* 84.]: « L'umiltà della nascita di Gesù, l'amore della sua Passione occupavano l'anima del Santo in guisa tale che gli tornava difficile dirigere il suo pensiero ad altro oggetto » ¹⁰⁰ [Cfr. anche *II C* 199. 200; *Spec. Perf.* 114.].

Assieme a Gesù, Francesco soleva imitare la Madre sua santissima ¹⁰¹ [*II C* 199. 200.]. Come è detto anche nei suoi scritti ¹⁰² [*Ult. Vol.* 1.], di Gesù e della Madonna amava imitare non tanto gli atteggiamenti esteriori, ma soprattutto gli atteggiamenti interiori ¹⁰³

[« Tutta la vita pubblica e privata dell'uomo di Dio (Francesco) era diretta alla Croce del Signore; e dal primo momento in cui era diventato il Cavaliere del Crocifisso, rifulsero in lui diversi misteri della croce » (*III C 2; BM miracoli*, 1, 2); « e il ricordo della Passione gli si impresso talmente nel cuore, che in seguito non fu più capace di pensare a Cristo ed alla croce, senza disciogliersi in lacrime ed in sospiri (*I BM 5; II C 10; III C; LTS 14*): fino alla visione del Serafino alato e della impressione delle sacre Stimmate sulla Verna (*II C 127; Spec. Perf.* 93). Le Stimmate, fenomeno mistico, furono subito considerate dai biografi come una autenticazione da parte di Dio, della vita di Francesco. È come se Dio testimoniassse agli uomini: « Francesco ha seguito tanto fedelmente il cammino di Gesù, che anche il suo cammino viene autenticato come cammino di vita ». Francesco divenne allora dopo il prodigio della Verna « una copia del corpo del Crocifisso » (*III C 3*); un 'uomo crocefisso' con Cristo (*I C 122*); santa Chiara testimonia che il « Figlio dell'Uomo » è divenuto il cammino che il nostro beato Padre Francesco ci ha mostrato e insegnato con le parole e con la vita » (*CI Test.* 5). La bolla di canonizzazione di Gregorio IX (J. H. SBARALEA, *Bullarium Franciscanum*, t. 1, Roma 1759, p. 42) afferma: « Francesco si è pienamente conformato a lui che da ricco si è fatto povero per noi ». *II C, Proem.*, afferma: « Francesco è divenuto... specchio santissimo della santità del Signore ed immagine della sua perfezione ». Il Papa Pio XI (*Enc. Rite Expiatis*, 2 febr. 1926, *AAS*, t. 18, 1926, p. 154) conferma: « non c'è nessun altro uomo in cui l'immagine e la forma di vita di Cristo Signore, sono più fedelmente ricalcati e brillarono in modo più limpido che in Francesco. Così che colui che amava proclamarsi l'Araldo del Gran Re, giustamente fu chiamato 'Alter Christus' ». « Al momento della morte di Francesco, ormai insignito dei segni del Dio vivente, un frate ebbe la visione del beato Francesco che saliva verso il cielo; ma si confondeva con Cristo, e tutto un popolo domandava: 'Non è questo il Cristo, fratello?'. Ed egli rispondeva: 'Sì, è Lui'. E gli altri di nuovo lo interrogavano: 'Non è questi san Francesco?'. E similmente il frate rispondeva che era. Poiché a lui ed alla turba sembrava che Cristo e il beato Francesco si identificassero » (*II C 219*). Cfr. *Dsp. Imitation*, 1574.]: Gesù mite Agnello e buon Pastore che dà la vita per le sue pecore ¹⁰⁴ [Cfr. *6 Amm.* 2.].

Questa assimilazione da parte di Francesco degli atteggiamenti e dei sentimenti interiori di Gesù è uno dei temi centrali di tutte le biografie francescane primitive. Ma è proprio in quest'opera che rifulge la presenza dello Spirito Santo.

Lo Spirito che conforma a Cristo

Tutta l'opera di imitazione di Cristo è considerata dalla tradizione della chiesa come un'opera dello Spirito Santo ¹⁰⁵ [*Dsp, Imitation*, 1562.]. Si tratta dello Spirito Santo dato a noi attraverso il Battesimo. È lo stesso Spirito di Cristo (*Rom.* 8, 9; *Filip.* 1, 29; *Gal.* 4, 6) che fa abitare Cristo nel cuore dei cristiani (*Ef.* 3, 16). Il modello da imitare perciò non è esteriore a chi deve imitarlo. In qualche modo Cristo Gesù diventa il soggetto delle azioni vitali del cristiano, sì che si può dire effettivamente: « non vivo io, ma Cristo vive in me » (*Gal.* 2, 16). È lo Spirito Santo, che diventando principio dinamico di vita e di operazione ci permette di rassomigliare e di desiderare di assomigliare ogni giorno di più a Cristo. Lo Spirito, grazia increata e santificante, riproduce nella nostra anima i lineamenti di Gesù modellandoci a sua immagine ¹⁰⁶ [*Dsp, Imitation*, 1592.]. Per questo motivo in san Paolo, per esempio, l'imitazione di Cristo spinge verso certe virtù che altre volte l'Apostolo presenta come frutti dello Spirito ¹⁰⁷ [Questo stesso fenomeno lo ritroviamo anche in Francesco, per es. nel *Saluto alle virtù*, dove le virtù vengono infuse nel cuore dei fedeli per la 'grazia ed illuminazione' dello Spirito Santo. Ma quando analizziamo quali sono queste virtù, notiamo che molte di queste virtù negli scritti di san Francesco corrispondono ai frutti dello Spirito che troviamo in san Paolo.].

I biografi di san Francesco condividono l'idea, che l'imitazione di Cristo venga realizzata dallo Spirito Santo nel cuore dei fedeli. San Bonaventura ¹⁰⁸ [*BM, prologo*, 3.], parlando delle stimmate come sigillo di autenticazione da parte di Dio sulla perfetta imitazione di Gesù realizzatasi durante la vita di Francesco, così si esprime: si tratta del « sigillo che lo rese simile al Dio vivente, cioè a Cristo Crocifisso, sigillo che fu impresso nel suo corpo non dall'opera della natura e dall'abilità di un artefice, ma piuttosto dalla potenza meravigliosa dello Spirito del Dio vivo ». L'immagine che in

teologia, in genere si ha dell'opera dello Spirito nell'imitazione di Cristo è quella dello scultore che sborza e perfeziona nella pietra il modello che vuole realizzare. Lo Spirito Santo è il divino scultore, noi la pietra e Gesù il modello.

Negli scritti di san Francesco, il materiale su tale tema è molto vario. Vi sono alcuni testi in cui Gesù viene presentato come modello ispirazionale, nella mente di Dio Padre, per la creazione dell'uomo.

La 5 *Ammonizione* ci presenta un bellissimo testo anche se di difficile interpretazione in quanto non si conosce con esattezza la tradizione teologica cui Francesco potrebbe essersi ispirato: « Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio che ti credè e formò a immagine del suo diletto Figlio secondo il corpo e a sua somiglianza secondo lo spirito »¹⁰⁹ [« Attende, o homo, in quanta excelentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filii sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum » (5 *Amm.* 1). Cfr. per la teologia di questa 5 *Amm.*: NGUYEN VAN KHANH, *Le Christ...*, 53-71.].

In questo brano, Francesco, superando le questioni patristiche e medievali relative all'espressione 'imago' e 'ad imaginem'¹¹⁰ [*DSp, Images*, 1406-1437; P. LOMBARDO, *II Sent.*, d. XVI, c. 3. In questo stesso capitolo, il Magister Sententiarum riporta, anche se non la condivide, l'interessante opinione di Ruperto di Deutz. (*De Trinitate et operibus eius*, in *Genesim*, II, c. 2; *PL* 167, 248), secondo cui la creazione dell'uomo viene fatta ad immagine e somiglianza della Trinità, ma 'imago' fa riferimento al Figlio, e 'similitudo' fa riferimento allo Spirito Santo. Certamente il linguaggio di Francesco ha una certa assonanza con i concetti di Ruperto; tuttavia, ad una attenta lettura, non ci sembra che la creazione dell'uomo 'ad similitudinem secundum spiritum' si possa riferire allo Spirito Santo: infatti 'spiritum' è messo in parallelismo con 'corpus'.], interpreta il passo scritturistico di *Gen.* 1, 26-27 (e luoghi paralleli) in chiave squisitamente cristologica. È originale anche la concezione dicotomica della struttura metafisica dell'uomo ripensata da Francesco in base all'immagine (nel corpo) e alla somiglianza (nell'anima) che l'uomo ha con il Cristo glorificato¹¹¹ [Queste intuizioni di Francesco stanno alla base di quelli che saranno i tratti essenziali della scuola francescana (*DSp, Images*, 1437-1444).], modello della creazione nella mente del Padre. È pensando al Cristo-Uomo che Francesco trova la chiave per la valorizzazione dello stesso corpo umano cui la teologia antica non riesce mai a trovare una adeguata collocazione¹¹² [In Pietro Lombardo, quando si parla dell'uomo 'imago Trinitatis' (*I Sent.*, d. III, c. 2; *II Sent.*, d. XVI) non c'è spazio per il corpo. Il Lombardo, d'altra parte, per esempio, in *II Sent.*, d. XVI, c. 4, 2, non fa che riassumere il linguaggio di Agostino e Ambrogio per i quali, « il corpo non è il luogo dell' 'immagine' ma essendo fatto per il servizio di un'anima razionale, partecipa solo indirettamente alla qualità dell'immagine... » (*DSp, Images*, 1417-1418).].

Nella Regola primitiva¹¹³ [« Gratias agimus tibi... quia per sanctam voluntatem tuam et per unicum Filium tuum, in Spiritu Sancto creasti omnia spiritualia et nos ad imaginem tuam et similitudinem factos in Paradiso posuisti; ...et gratias agimus tibi, quia sicut per Filium tuum nos creasti, sic et per veram et sanctam dilectionem tuam, qua dilexisti nos (*Gv.* 10, 17) ipsum verum Deum et verum hominem ex gloriosa semper virgine beatissima sancta Maria nasci fecisti... » (*I Reg.* 23, 2-3. 5).] abbiamo un testo simile al precedente, ma ancora più preciso: «...Ti ringraziamo, Padre, poiché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio nello Spirito Santo, hai creato tutte le cose spirituali e corporali e noi, fatti a immagine tua e a tua somiglianza, hai posto in Paradiso... E ti rendiamo grazie perché, come ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il tuo vero e santo Amore con il quale ci hai amato, hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero Uomo dalla gloriosa sempre Vergine Maria... ».

Questo brano è trinitario. La creazione è opera del Padre (per la tua santa volontà), è opera del Figlio ('per l'unico tuo Figlio', 'per mezzo del tuo Figlio'), è opera dello Spirito ('nello Spirito Santo').

Gesù è il modello al quale il Padre si è ispirato per creare e formare l'uomo. Sia il corpo che lo spirito dell'uomo, sia le cose corporali che spirituali. Quindi il corpo e l'anima (cioè l'uomo) sono colti da Francesco nello stato di bontà iniziale come usciti

dalle mani di Dio al momento della creazione, come puro e santo ed immacolato è il corpo di Gesù.

Tale linguaggio che fa riferimento a Gesù Uomo (‘nato dalla ‘Vergine Maria’) come modello ispirazionale nella creazione è mutuato dalla Sacra Scrittura stessa: basti richiamare *Col.* 1, 15-17; 3, 10; *Ef.* 1, 3-14; *I Cor.* 8, 6; 2 *Cor.* 3, 18; 4, 4; *Rom.* 8, 29; *Sap.* 7, 26; *Prov.* 8, 23 e soprattutto *Giovanni* 1, 2-3: « Egli era in principio presso Dio. Tutte le cose furono fatte per mezzo di Lui e senza di Lui niente fu fatto di ciò che esiste » (anche in *Giovanni* 17, 5. 24).

La funzione dello Spirito Santo nella creazione dell’uomo è indicata da ‘in Spiritu Sancto’ come è detto nel testo di *I Regola*. In linea con la tradizione della Chiesa ¹¹⁴ [*DSp, Esprit*, 1260.], Francesco afferma qui che lo Spirito Santo è lo strumento congiunto attraverso cui Dio Padre comunica la vita alla creazione. Ma c’è di più. Un altro riferimento allo Spirito Santo da parte di Francesco dobbiamo ravvisarlo nell’ultima parte del sopraccitato versetto di *I Regola*: « E ti rendiamo grazie perché, come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il vero e santo *Amore* col quale ci hai amato, hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero Uomo dalla gloriosa sempre Vergine Maria ». La citazione biblica riportata al margine dai diversi traduttori, sembra implicare una mutuanza dal testo stesso di *Gv.* 10, 17. Tuttavia è necessario domandarsi che cosa significhi la ‘sancta dilectio qua dilexisti nos’ di cui ci parla Francesco.

Tutta la teologia ¹¹⁵ [*DSp, Esprit*, 1279 ; cfjr. I. CONGAR, *Credo nello Spirito Santo*, 89-108.] è unanime nel dire che lo Spirito Santo è l’amore del Padre e del Figlio. Uno dei termini per indicare questo Amore, in seno alla Trinità, è proprio la ‘dilectio’; e lo Spirito Santo stesso è spesso indicato come ‘fraterna Dilectio’.

Pietro Lombardo partendo dall’analisi di *I Gv.* 4, 8. 16, inserendosi nel filone della tradizione sviluppato da Agostino ¹¹⁶ [AGOSTINO, *In Ioan.*, tr. 8, n. 14 (*PL* 35, 2044).], riassume così: « Poiché la fraterna dilezione è Dio, né il Padre può esserlo, né il Figlio, ma solamente lo Spirito Santo che in modo proprio nella Trinità è detto Dilezione o Carità... da questo appare che lo Spirito Santo è Amore » ¹¹⁷ [« Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est, nec Filius est, sed tantum Spiritus Sanctus, qui proprie in Trinitate Dilectio vel vel Caritas dicitur... Ex his apparet quod Spiritus Sanctus Caritas est » (P. LOMBARDO, *I Sent.*, d. XVII, 2).].

Ci sembra di sentire nel linguaggio di Francesco, il sottofondo di questa teologia più che le parole di *Gv.* 10, 17. Se così fosse, nel brano di *I Reg.* 23, avremmo di nuovo un riferimento allo Spirito Santo in un contesto che mette in rilievo come lo Spirito operi nella incarnazione del Verbo: Francesco rende grazie a Dio Padre, sia per la nostra creazione (fatti ad immagine del Figlio di Dio), sia per l’incarnazione del Figlio realizzatasi « per il vero e santo tuo Amore con cui ci hai amato », cioè per lo Spirito Santo.

La creazione dell’uomo è fatta sulla proiezione dell’incarnazione del Figlio di Dio che avviene dopo la creazione di Adamo se considerata nel tempo, ma viene prima della creazione di Adamo secondo quanto espresso da *Gv.* 1, 2-3. La funzione dello Spirito Santo nella Incarnazione del Verbo ⁵ è quella affidatale da *Lc.* 1, 26-38: nell’annuncio lo Spirito dà forma, assieme al Padre, al Gesù-Uomo nel grembo della Vergine Maria. Sarà lo stesso Spirito a realizzare l’uomo, nella creazione di Adamo, secondo il modello Gesù. Quella espressione di Francesco « nello Spirito Santo hai creato tutte le cose... » ci si riempie allora di significato proprio se messa in relazione con l’incarnazione del Verbo.

Ma c'è ancora un'altra particolarità. Se 'seguire le orme', imitare' equivale alla ricostruzione dell'immagine di Dio in noi, proviamo che non solamente Gesù è presentato da Francesco come modello ispirazionale del Padre nella creazione dell'uomo, ma il Padre stesso è l'origine dell'ispirazione. Nel testo di *I Reg.* 23, Francesco infatti rivolgendosi a Dio Padre, dice: « Ti rendiamo grazie... perché hai creato tutte le cose spirituali e corporali e ci hai fatti a tua immagine e somiglianza...». Francesco dice 'tua' immagine e questo aggettivo è rivolto a Dio Padre. Lo Spirito Santo, perciò è modellatore dell'uomo anche in riferimento a Dio Padre come lo è con Gesù che è il riflesso, l'immagine della gloria del Padre (*Ebr.* 1, 3).

Troviamo, pensiamo senza forzare le cose, un discorso trinitario preciso in Francesco: Dio Padre è la sorgente della creazione (« per la tua santa volontà »), Gesù è il modello (« per l'unico tuo Figlio », « per mezzo del tuo unico Figlio »), lo Spirito Santo e l'artefice (« nello Spirito Santo », « per il tuo vero e santo Amore »)¹¹⁸ [Questa presenza trinitaria nell'uomo creato a immagine a somiglianza di Dio era comune alla teologia del tempo di Francesco. Ecco quanto meravigliosamente afferma Pietro Lombardo (*I Sent.*, d. III, c. 1, 8): « Summa autem origo, ut Augustinus ostendit... intelligitur Deus Pater, a quo sunt omnia, a quo Filius et Spiritus Sanctus... Per considerationem itaque creaturarum unius substantiae Trinitatem intelligimus, scilicet Deum Patrem a quo sumus, et Filium per quem sumus, et Spiritum Sanctum in quo sumus; scilicet principium ad quod recurrimus, et formam quam sequimur, et gratiam qua reconciliamur; unum scilicet quo auctore conditi sumus, et similitudinem eius per quam ad unitatem reformamur, et pacem qua unitati adheremus; scilicet Deum qui dixit 'fiat' (*Gn.* 1, 3, 6); et Verbum per quod 'factum est' (*Gv.* 1, 1-3) omne quod substantialiter et naturaliter est, et Donum benignitatis eius qua placuit quod ab eo per Verbum factum est et conciliatum est auctori ut non interiret ».].

Il testo della *Oratio* che stiamo studiando arricchisce ulteriormente i concetti presentando le cose da un punto di vista diverso dai testi ora esaminati. La *Oratio* infatti non parla dell'uomo nel momento della creazione, ma dell'uomo 'in via', in pellegrinaggio ed è interessante notare come sia ancora lo Spirito Santo che in questo pellegrinaggio sborza e perfeziona la figura del Figlio di Dio che l'uomo perde peccando. Possiamo dire perciò, che l'opera dello Spirito Santo non si limita al momento della creazione, ma accompagna l'uomo anche nella rigenerazione ed in tutto il processo di santificazione che ci riconduce alla perfezione della Trinità.

Tutta la salvezza e non solo la creazione è opera della Trinità¹¹⁹ [WILLIBRORD, *o.c.* 195; DESBONNETS-VORREUX, *o.c.* 42.], ma è propria dello Spirito Santo la funzione cristificante.

Anche se nella *Oratio* l'immagine usata da Francesco per indicare l'opera di cristificazione, non è quella che soggiace ai testi che abbiamo esaminato or ora, tuttavia, come vedremo tra breve, risulta senz'altro che è lo Spirito a rendere possibile questa somiglianza con Gesù, ricercata da Francesco attraverso la sequela.

Art. terzo: NEL FUOCO DELLO SPIRITO SANTO

Proseguendo l'analisi della *Oratio*, vediamo come per Francesco le due richieste fatte al Padre (giungere al Padre e seguire Gesù) vengono realizzate solamente per la presenza dello Spirito che muove dal di dentro dell'uomo tutta l'attività spirituale. Allo spirito vengono attribuite da Francesco tre operazioni espresse con i participi passati dei verbi 'mundo', 'illumino', 'accendo': mundati, illuminati, accensi'¹²⁰ [In questo lavoro parleremo di 'mundatio'; 'illuminatio' e 'accensio', intendendo con questi tre sostantivi l'opera dello Spirito Santo; l'effetto dell'opera dello Spirito Santo nel cuore del cristiano, cioè la situazione di purezza, di luce, di fervore creata nel cristiano dallo Spirito Santo viene espressa nella nostra traduzione dai participi passati passivi: purificati, illuminati, accesi.]. Queste tre operazioni nel testo della *Oratio* sono collegate

esplicitamente al fuoco dello Spirito Santo. La mundatio, la illuminatio e la accensio sono le tre proprietà del fuoco che Francesco desume sia dalla osservazione, sia dalla Scrittura, sia dalla teologia, sia dalla tradizione, sia dalla liturgia¹²¹ [Il simbolismo racchiuso nel fuoco è uno dei più ricchi ed espressivi sia nel cristianesimo che nelle altre religioni (*DSp, Feu*, 267-269)]. Ma l'importanza di questo testo per il nostro studio risiede nel fatto che si tratta di 'fuoco dello Spirito Santo': è partendo da questi tre effetti scoperti nella propria anima, che Francesco risale alle tre operazioni e alla Persona dello Spirito Santo di cui Francesco parla in forma esperienziale: per l'esperienza fattane, Francesco sente dentro di sé che è allo Spirito Santo di Dio che egli deve la purificazione, la luce, l'ardore che sono stati presenti in tutto l'arco della sua vita.

Il fuoco

La connessione tra Spirito Santo e fuoco, appartiene al patrimonio comune della scrittura, della tradizione, della liturgia e delle mistica¹²² [Nella scrittura (*Atti* 2, 3-4), lo Spirito Santo scende sotto forma di lingue di fuoco sugli Apostoli riuniti nel Cenacolo. Queste lingue di fuoco significano tutta l'azione santificante e trasformante che lo Spirito Santo, mandato dal Padre attraverso il Cristo risorto sulla Chiesa nascente, avrebbe compiuto nel mondo (*DSp, Feu*, 257-258). Anche *Lc.* 12, 49 « veni mittere ignem in terram... » viene interpretata dalla patristica come « fuoco dello Spirito Santo » (*DSp, Feu*, 254). Paolo (*I Tess.* 5,19), paragonando lo Spirito Santo al fuoco divino che può essere alimentato attraverso la nostra opera, esorta a « non spegnere lo Spirito ». La Liturgia rappresenta lo Spirito Santo sotto forma di fuoco: « De Patris ergo lumine / decorus ignis almus est » (*Breviario Romano*, Inno del Mattut. di Pentecoste). E ancora: «Veni Creator Spiritus... Fons vivus, ignis charitas... » (Inno *Veni Creator*) *DSp, Dons*, 159). « Corda nostra invisibili igne, id est Sancti Spiritus splendore illustrata... » (*Messale Rom.* 2 febbraio, benediz. delle candele). « Sacrificia Domine... ignis ille divinus adsumat, qui discipulorum Christi Filii tui per Spiritum Sanctum, corda succendit » (Venerdì di Pentecoste, *Secreta*). Anche i Padri danno molteplici spiegazioni di questo nome dato allo Spirito Santo (Vicini nel tempo a san Francesco, cfr. RICCARDO di S. VITTORE, *De Trinitate*, III, *PL* 196, 978-979; S. BERNARDO, *Sermo in Ascensione Domini*, 5, 15, *PL* 183, 322 e d.). Pietro Lombardo riassume la tradizione patristica precedente, quando dice: « Maledictus enim est, sicut Jeremias (4, 8) qui opus fecerit negligenter... Et ideo ut pigritiae pellatur frigus, sitis ferventes spiritus, ideo est igne caritatis, et si actu non potestis implere quod vultis. Ideo autem dicit, 'ferventes' quia Spiritus Sanctus ignis est quo fervet charitas, quae diffunditur in cordibus nostris per Spiritum Sanctum... De hoc igne Dominus ait: 'Ignem veni mittere in terram' » (*Lc.* 12, 49) (P. LOMBARDO, *In Epist. ad Rom.* 191, *PL* 1501, 56). I Padri non si limitano a parlare genericamente del fuoco dello Spirito Santo, ma analizzano le proprietà del fuoco per esprimere in immagini quella che è l'esperienza dello Spirito Santo: questo è il motivo per cui amano molto l'immagine del fuoco. San Basilio pensa all'azione santificante dello Spirito Santo nelle anime partendo proprio dall'immagine del fuoco: « come non si può separare il fuoco dall'atto di riscaldare, né la scintilla dalla luce, così non si può separare dallo Spirito Santo la santificazione, la vivificazione, la bontà, la rettitudine » (*Omelia 25 sul fuoco*, *PG* 31, 469a). San Giovanni Crisostomo pensa che lo Spirito Santo è apparso nel fuoco, perché come il fuoco brucia le spine, lo Spirito Santo distrugge i peccati (*Omelia sulla Pentecoste*, *PG* 52, 805). Si tratta spesso di un fuoco che purifica e illumina. Molto sviluppata è la funzione del fuoco dello Spirito Santo, che riscalda e infonde la carità (*DSp, Feu*, 259-267). Anche lo scopo di tutta l'operazione dello Spirito Santo nella storia della salvezza, viene espressa con l'immagine del fuoco. Il fuoco che consuma e trasforma in sé, è immagine dello Spirito Santo che, mediante l'opera di santificazione trasforma la persona in olocausto accetto a Dio trasformando l'uomo e rendendolo sempre più partecipe della vita divina (*Dsp, Feu*, 262). Noi siamo come il ferro immerso nel fuoco: il ferro diventa incandescente e perde la sua natura per prendere quella del fuoco. Questo fuoco è lo Spirito Santo che infonde nel cuore la carità trasformante: l'amore non si arresta fino a che non si è trasformato interamente nell'amato e fino a quando l'Amato non se ne sia impadronito completamente (*DSp, Feu*, 262): fino a quando il ferro non sia diventato completamente fuoco sotto l'azione del fuoco stesso. San Bernardo riprende questa comparazione (*De Diligendo Deo*, 10, 20, *PL* 182, 991ab). Ugualmente Ugo di S. Vittore (*De IV gradibus*, *PL* 196, 1221 ab). Da qui alla considerazione della gradualità e progressività della trasformazione del ferro in fuoco, dell'uomo in figlio di Dio, della santificazione ontologica alla santificazione psicologica, il passo è breve. Ugo di S. Vittore (*In Ecclesiastem homiliae*, 19,1, *PL* 175, 117bd; cfr. *DSp, Feu*, 263), descrive il progresso dell'anima dalla meditazione alla contemplazione con l'immagine del legno verde che il fuoco brucia per gradi, dall'esterno all'interno, fino ad assimilarla a sé fondendo il cuore dell'uomo

nell'amore di Dio. Sui gradi e sul progresso della vita interiore si parlava molto ai tempi di Francesco anche tra i Frati (BM 4, 1).].

In Francesco d'Assisi, che ha occhi puri, il fuoco con le sue proprietà e soprattutto con la sua azione progressiva e trasformante ha una forma tale da evocare l'immagine dell'opera dello Spirito Santo nel cuore del cristiano. Già nel *Cantico di Frate Sole*, ove si parla di « frate Focu per lo quale enallumini la nocte, et ello è bello et iocundo et robustoso et forte », i termini di 'illuminazione', 'bellezza', 'gioiosità', 'robustezza', 'forza', fanno forse pensare, per il linguaggio dei segni (« de Te Altissimo porta significatione »), anche se indirettamente, allo Spirito Santo. Nella *Oratio* che stiamo esaminando, invece, Francesco attribuisce direttamente allo stesso Spirito, tutta una attività spirituale che è in stretta connessione con l'immagine del fuoco ed è espressa mediante tre operazioni (la *mundatio*, la *illuminatio* e la *accensio*) che, strettamente collegate tra di loro, diventano (in linea con la tradizione mistica) tre gradi di un progresso interiore nella vita di Dio. Si è tentati di parlare di via purgativa, via illuminativa e via unitiva, ma si tratta, in Francesco, di tre gradi ascendenti o si tratta di tre azioni simultanee con cui lo Spirito Santo conduce l'uomo verso la sequela di Cristo permettendogli così di giungere al Padre?

Nel testo della *Oratio*, più che di tre gradi ascendenti, è meglio parlare di simultaneità. L'idea del fuoco, infatti, richiama una contemporaneità tra la *mundatio*, la *illuminatio* e l'*accensio*: il fuoco contemporaneamente purifica, illumina, accende ed è impossibile separare queste tre azioni. Il ferro nel fuoco, secondo l'immagine della tradizione, contemporaneamente viene purificato, illuminato ed assimilato al fuoco. Certamente, oltre a questa simultaneità, c'è anche una progressività, non nel senso di un qualche passaggio da un grado all'altro, ma nel senso di un approfondimento della vita di Dio in noi, che ha il suo punto di partenza nel Battesimo ed il suo punto di arrivo nella gloria dei cielo. Come il ferro sotto l'azione del fuoco, anche l'anima sotto l'azione dello Spirito ogni giorno diventa più pura, più luminosa, più fervorosa. Tale concetto è implicito anche nell'avverbio 'sempre più intimamente' che Francesco ricollega alla *mundatio* e alla *illuminatio* e che si può estendere anche alla *accensio*¹²³

[La parola 'intimamente' qui è ripetuta due volte. Il senso chiaramente è quello di 'sempre più intimamente'. Francesco nell'itinerario che conduce a Dio sa che c'è una crescita progressiva. In questa *Oratio*, Francesco chiede che la *mundatio*, la *illuminatio* e la *accensio*, siano sempre più perfette in quanto ad effetto: siano sempre più efficaci e producano frutti sempre più abbondanti. Francesco per esperienza si rende conto che l'opera di santificazione che lo Spirito Santo realizza nel cuore dell'uomo, tende per natura verso la santificazione del centro dell'uomo, verso il cuore, verso il centro dell'essere (WILLIBRORD, *Le Message*, 243).].

Utilizzando un'altra immagine, potremmo dire che si tratta di una progressività di trasformazione che va dalla periferia al centro dell'essere unificando la vita dell'uomo in un unico movimento verso il Padre attraverso Gesù. Tutte le fibre dell'uomo, perciò, vengono ad essere interessate a queste tre azioni dello Spirito Santo (sia la conoscenza, sia la volontà, sia l'azione), perché è tutto l'uomo che chiede a Dio: « Concedi a noi... di poter compiere ciò che sappiamo che tu vuoi, e di poter volere ciò che a Te è gradito ». Il fuoco, cioè (come dirà Bonaventura), interessa tutta l'anima: « la purifica, la illumina, la perfeziona » nell'amore¹²⁴ [S. BONAVENTURA, *Breviloquium*, V, c. 1.].

Purificati dello Spirito

Il termine *mundatio* che desumiamo dal verbo ‘mundare’ qui nella *Oratio* espresso sotto forma di participio passato, richiama l’idea del fuoco purificatore di estrazione biblica¹²⁵ [Nella Scrittura, sia Antico che Nuovo Testamento, il fuoco è considerato elemento purificatore (*DSp, Feu, 252-254*). Nelle prove i giusti verranno purificati come il metallo viene purificato dal fuoco (*DSp, Epreuves, 911-925*). Il fuoco purificatore è più efficace dell’acqua (*Num. 31, 22-23*) e della potassa (*Malach. 3, 2*). Anche i cristiani di Corinto « sono stati salvati come attraverso il fuoco ». L’idea che Dio Padre purifica è espressa anche attraverso il concetto di correzione ad opera di Dio (*1 Reg. 10, 6* che riporta *Apc. 3, 19*).].

Questa purificazione o *mundatio* è effetto del fuoco dello Spirito Santo come è detto anche in *Lc. 12, 51-53*; *Mt. 10, 34-36*: del fuoco che serve a discernere e separare. « Infiammati da questo fuoco i peccatori giungono alla penitenza »¹²⁶ [S. GREGORIO MAGNO, *Homil. in Ezechielem, 1, 8, PL 76, 867bc*; cfr. *DSp, Feu, 256*]. Le lingue del fuoco di Pentecoste (*Atti 2, 3-4*) indicano l’azione purificante e trasformante che lo Spirito Santo, mandato dal Padre, attraverso il Cristo risuscitato sulla sua Chiesa nascente, compirà nel mondo¹²⁷ [*DSp, Feu, 257*].

Anche la Liturgia attribuisce la purificazione, all’opera dello Spirito Santo. Le liturgie battesimali; il soffio dello Spirito Santo destinato a purificare l’acqua per il Battesimo nella veglia pasquale; la stessa sequenza dello Spirito Santo nei giorni di Pentecoste, rappresentano momenti possibili da cui Francesco potrebbe aver mutuato l’immagine del fuoco dello Spirito Santo che purifica.

Lo Spirito Santo che è nel cuore dell’uomo fa capire dal di dentro ciò che non è conforme alla vita di figli del Padre, sposi, fratelli, madri del Signore nostro Gesù Cristo, e ciò che impedisce allo stesso Spirito di inabitare in noi. Si tratta dello Spirito mandato « per convincere il mondo di peccato », che dal di dentro purifica l’uomo. Il campo specifico di questa purificazione interiore che proviene dallo Spirito, qui nella *Oratio*, è costituito dalle facoltà di cui si parla nella stessa *Oratio*: volere ciò che è gradito a Dio, conoscere ciò che è gradito a Dio, compiere ciò che è gradito a Dio.

Gli scritti di san Francesco parlano spesso della necessità di purificarsi. Questa purificazione in Francesco è progressiva e tende a rendere trasparente davanti a Dio tutto l’essere e tutti gli aspetti della vita. L’uomo, prima di tutto, deve desiderare ardentemente e ricercare tale purezza¹²⁸ [*2 Lett. Fed. 4, 1*] per potersi presentare davanti a Dio che è il solo ‘benigno, innocente e puro’¹²⁹ [*1 Reg. 23, 29*]. Si tratta anche di una purezza esteriore, dei sensi, del corpo¹³⁰ [*1 Reg. 12, 14*; *2 Lett. Fed. 11*], specialmente nei sacerdoti¹³¹ [*Lett. Cap. 14*]. Ma si tratta soprattutto di una purezza interiore che comprende tutte le facoltà dell’uomo. È una purezza che tocca il cuore e lo spirito come centro nevralgico dell’attività spirituale dell’uomo¹³² [*1 Reg. 12, 30*; *22, 23, 27*; *2 Reg. 10, 9*; *16 Amm. 2*]. Si tratta della purezza della mente¹³³ [*2 Lett. Fed. 4, 11*]; di intenzione santa e pura¹³⁴ [*Lett. Cap. 16*] (soprattutto nella celebrazione della messa). Si tratta di ‘pura e sincera coscienza’¹³⁵ [*2 Lett. Fed. 10, 9*]. Per questo anche gli atteggiamenti esteriori devono conformarsi a questa purezza interiore. Perciò « soprattutto dobbiamo essere semplici, umili e puri »¹³⁶ [*2 Lett. Fed. 10, 1*]. Deve esserci limpidezza e schiettezza anche nella virtù della semplicità ed in tutte le virtù¹³⁷ [*Sal. Virt. 1, 10*]. Così anche i discorsi e le prediche al popolo¹³⁸ [*2 Reg. 9, 4*]. Tutto questo è effetto della liberazione dal peccato attraverso la grazia di Dio e suppone anche lo sforzo di Satana per riprendere l’anima ‘vuota, purificata e ornata’¹³⁹ [*1 Reg. 22, 19-26*]. Si tratta perciò della purezza che proviene dallo stato di grazia battesimale, e che deve irradiare membra, cuore, mente e coscienza, intenzione, atteggiamenti, discorsi, virtù. Questa *mundatio* che è progressiva, si traduce

all'esterno in una vita di penitenza¹⁴⁰ [2 *Lett. Fed.* 8.], attraverso una lotta serrata ai vizi e al peccato, soprattutto attraverso l'esercizio delle virtù e la confessione sacramentale¹⁴¹ [23 *Amm.* 2; 24 *Amm.* 3; 1 *Reg.* 20, 1.2. 4.7; 1 *Reg.* 21, 7; 2 *Lett. Fed.* 5, 1. Molti brani degli scritti di Francesco spiegano in che cosa consista la vita penitenziale. Ma sul rapporto tra Spirito Santo e vita penitenziale daremo spazio in un capitolo a parte.].

Questa purificazione, attiva e passiva¹⁴² [Cfr. Enc. Catt. *Purificazione*, X, 341-349.], oltre che rendere l'anima pura, quindi gradita a Dio, da tutto l'insieme dei testi riportati¹⁴³ [In modo particolare i testi riguardanti la purificazione dell'anima attraverso l'infusione delle virtù, come vedremo meglio anche nel capitolo particolare sull'infusione.], assume anche un'altra funzione: quella di rendere più dura, e perciò più forte, più vigorosa, più stabile l'anima cristiana. Il fatto che la purificazione dei vizi avvenga con l'infusione delle virtù (ricollegate da Francesco direttamente allo Spirito Santo), ci porta ad affermare un'altra proprietà del fuoco: quella di temperare i metalli¹⁴⁴ [Tale proprietà è forse riscontrabile in Francesco, là dove si dice del fuoco che è 'robustoso e forte' (*Cantico* 8), nel senso che irrobustisce e fortifica. Anche Bonaventura (*Itinerarium*, c. 3), parlando di come la nostra anima mediante la purificazione viene a conformarsi alla Trinità, dice che tale purificazione avviene proprio per la presenza delle virtù: « Et vigor virtutis animam purgat, stabilit, elevat ».], nel senso che il fuoco, nel momento in cui purifica, rende più stabile l'anima umana.

Illuminati dallo Spirito

Sul significato della 'illuminazione' dello Spirito Santo, parleremo diffusamente anche in un capitolo a parte¹⁴⁵ [Quando parleremo dell'infusione delle virtù, che avviene, per Francesco, proprio per la « grazia e illuminazione dello Spirito Santo »]. Qui anticipiamo che l'illuminazione, corrisponde all'ammaestramento interiore che proviene dallo Spirito Santo ed è distribuito a tutti i fedeli, per la conoscenza del piano salvifico. L'illuminazione, cioè, è in stretto rapporto con la conoscenza. Nel contesto della *Oratio*, che stiamo esaminando, la illuminatio è tanto più necessaria in quanto Francesco, poco avanti, si è già posto il problema della conoscenza della volontà di Dio: « Concedi a noi di poter compiere ciò che sappiamo che tu vuoi », aveva detto. La conoscenza di « ciò che sappiamo che tu vuoi » e di « ciò che a Te è gradito » è dovuta all'illuminazione che lo Spirito dà all'anima.

Nell'itinerario spirituale indicato da Francesco la crescita interiore è collegata con la conoscenza della volontà di Dio: non può esservi progresso interiore se tale progresso non viene alimentato dal di dentro dalla luce con cui lo Spirito permette di capire ciò che è gradito a Dio. Il fatto che l'illuminazione è preceduta da 'intimamente' indica la progressività dell'ammaestramento interiore. Seguire poco a poco la conoscenza della volontà di Dio che lo Spirito Santo crea dentro di noi, significa essere maggiormente illuminati¹⁴⁶ [WILLIBRORD, *Le message*, 251.]. La 'illuminazione' ha nel battesimo il suo inizio, ma va crescendo ogni giorno con la forza dello Spirito Santo. L'uomo del piano salvifico non comprende tutto improvvisamente, ma comprende in base alla grazia di Dio e alla propria corrispondenza. In più del Sal. *Virt*, qui, nella *Oratio*, c'è anche il riferimento al 'fuoco' dello Spirito Santo. Si tratta del fuoco dello Spirito Santo che illumina le anime¹⁴⁷ [*DSp, Feu*, 254.]. Si tratta del fuoco dello Spirito Santo che è verità. Si tratta del fuoco che non esaurisce, illuminando, la propria capacità di illuminare e che spandendosi e moltiplicandosi non perde niente della sua luce né del suo calore¹⁴⁸ [*DSp, Feu*, 259. La Liturgia (*Resp. del Brev. Rom.*, nel giovedì di Pentecoste) pregava: « Venga il fuoco divino, quel fuoco che non si consuma ma che illumina, non si esaurisce, ma brilla ». Per Riccardo di S. Vittore (*De IV gradibus*

violentiae charitatis, PL 196, 1220. 1221), è nel secondo grado del progresso spirituale che il fuoco diventa luce, nella contemplazione della bellezza di Dio e nell'assimilazione della sua gloria.].

Qui, nel testo della *Oratio*, l'illuminazione, oltre che un grado del cammino di perfezione è anche un'azione concomitante con la *mundatio* e la *accensio*, con cui lo Spirito Santo manifesta, proprio perché è fuoco luminoso, quella che è la volontà di Dio per noi.

La conseguenza, il frutto della *illuminatio* dello Spirito Santo, è la nostra situazione di illuminati, come è espresso nel testo della *Oratio*: cioè di persone che sanno qual è la volontà di Dio. Questa situazione deve spingerci a ricercare maggiore luce per il nostro comportamento etico. La luce che troviamo proprio preoccupandoci di conoscere il santo Vangelo, di conoscere le « orme del Signore nostro Gesù Cristo ». È lo Spirito Santo stesso che illumina nel nostro cuore il modello da seguire: non solo lo fece una volta lei Battesimo sbizzando le linee generali del piano di Dio come Egli lo conosce, ma portando a perfezione anche oggi lo stesso piano salvifico.

Ardenti del fuoco dello Spirito

È la terza operazione che incontriamo in questo itinerario che Francesco indica ai suoi fratelli e viene attribuita al fuoco dello Spirito Santo. La *accensio* è l'azione dello Spirito Santo: l'essere accesi ('accensi'), ardenti, è la conseguenza, il frutto di questa operazione dello Spirito di Dio.

Anche questa *accensio* è mutuata dall'immagine del 'fuoco' qui espressamente richiamato. La Scrittura, la liturgia e la tradizione precedente a san Francesco, hanno approfondito in modo particolare la funzione che lo Spirito Santo ha nell'accendere, riscaldare ed infiammare i cuori, questo anche in connessione con l'infusione della carità¹⁴⁹ [*DSp, Feu*, 247-274. La Scrittura presenta quest'opera dello Spirito Santo già in *Atti* 2, 4-11, dove le lingue di fuoco esprimono, oltre che la purificazione e l'illuminazione, la trasformazione interiore « quia omnes quos repleverit Spiritus, ardentis pariter et loquentes facit » (GREGORIO MAGNO, *Homil. in Evangelia*, 30, 5, PL 76, 1223b). Dio stesso è un « fuoco divorante, è un Dio geloso » (*Deut.* 4, 24; *Es.* 20, 5; *Is.* 33, 14). Gesù è venuto ad accendere questo fuoco. La venuta dello Spirito Santo è considerata come l'inizio dell'incendio che Gesù è venuto a portare: « sono venuto a portare il fuoco sulla terra, e che altro voglio se non che esso arda? » (*Lc.* 12, 49). Si tratta di un fuoco interiore: « Non ardeva il nostro cuore dentro di noi mentre egli ci parlava? » (*Lc.* 24, 32). È un fuoco benefico, visto che il Salvatore desidera che le anime vengano consumate da questo fuoco. San Paolo stesso, quando raccomanda di « non spegnere lo Spirito » (*I Tess.* 5, 19), si richiama allo Spirito Santo rappresentato sotto forma di fuoco. I Padri vedono in questo fuoco il dono dello Spirito Santo, cioè la grazia santificante e la carità effusa nei nostri cuori (*Rom.* 5, 5). I Padri si soffermano a lungo a studiare il fuoco inestinguibile di *Es.* 12, 29, vedendovi una similitudine dello Spirito Santo che infiamma tutti i cuori senza esaurire la sua capacità di riscaldare (ISIDORO di PELUSO, *Lettere*, IV, 66, PG 78, 1124a). Nella tradizione cristiana lo Spirito Santo viene identificato con l'amore di Dio. Intendendo sia l'amore di Dio in sé, sia l'amore di Dio effuso nei nostri cuori. Sicché spesso carità e Spirito Santo si identificano (*DSp Feu*, 259-260; *DSp, Esprit*, 1278ss). Al tempo di Francesco, quest'ultima posizione era definitivamente riaffermata dalla sintesi di Pietro Lombardo ed era abbastanza comune ormai. Pietro Lombardo nella sua sviluppatissima teologia sullo Spirito Santo (*I Sent.*, d. X-XI. XIX; cfr. anche *DSp, Esprit*, 1304; *DTC, Pierre Lombard*, 1992-1993), identifica lo Spirito Santo e il dono della carità e « considera come la presenza di questo dono costituisce una differenza radicale con chi questo dono non lo ha (in cui, però lo Spirito Santo è presente come in ogni creatura) » (*DSp, Esprit*, 1304). Gli autori cristiani hanno applicato l'immagine del fuoco alla virtù teologale della carità che è in noi come una scintilla del braciere dell'amore che è Dio: « Quaedam participatio Spiritus Sancti », come dirà Tommaso (*Summa Theol. 2a 2ae*, q. 23. a. ad 3; cfr. *in Epist. Ad Rom.* c. 5, lect. 1). Il fuoco che espandendosi e moltiplicandosi non perde niente della sua luce, né del suo calore, si presta bene per simbolizzare questa comunicazione dell'amore di Dio. La liturgia conduce agli stessi risultati. *L'Exultet* della Veglia Pasquale (*Mess. rom.*, PL 105 cantava alla fiamma « quam in honorem Dei rutilans ignis accendit,... qui licet sit divisus in partes, mutati sunt tamen luminis detrimenta non novit ». L'inno dell'Ora Terza ricordava già al tempo di Francesco, che questa è l'ora in cui lo Spirito Santo scese sugli Apostoli, ed invitava a chiedere: « Flammescat igne caritas, accendat ardor proximos » (*DSp, Esprit*, 1286). La sequenza *Veni, Sancte Spiritus* chiede allo Spirito Santo: « fove

quod est frigidum ». Anche l'antichissimo « Veni, Creator Spiritus, reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende » (utilizzato anticamente come versetto allelujatico durante tutta l'ottava di Pentecoste; cfr. *Miss, rom.*), fa chiedere appunto che lo Spirito Santo accenda in noi il fuoco del suo amore (*DSp, Esprit*, 1286). Anche durante la preghiera della incensazione (*Mess. rom.: Ordo Missae*), il celebrante chiedeva : « Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris, et flammam aeternae charitatis ». Nella benedizione prima delle lezioni del breviario romano, che Francesco usava ogni giorno, l'ebdomadario invocava « Ignem sui amoris accendat Deus in cordibus nostris ». Anche nel linguaggio mistico (S. BERNARDO, *De diligendo Deo*, 10, 28, *PL* 182, 991ab e RICCARDO di S. VITTORE, *De IV gradibus...* *PL* 196, 1221ab), l'immagine del fuoco dello Spirito Santo è l'immagine del fuoco che riscalda, infuoca e trasforma in fuoco il ferro ed è usata per esprimere l'assimilazione a se stesso sempre maggiore che lo Spirito Santo opera mediante il suo fuoco (*DSp, Feu*, 262) fino alla fusione del cuore del cristiano con la volontà di Dio, e con il modello di Gesù.]. L'accensione perciò è l'operazione con cui lo Spirito Santo crea nel cuore dell'uomo sia la capacità di amare Dio e il prossimo attraverso il Battesimo, sia la possibilità rinnovata continuamente di esprimere questo amore, di perfezionarsi in questo amore. Lo Spirito Santo crea nel cuore come un fuoco che brucia alimentando nell'uomo questo amore infuso nel Battesimo. Questa fiamma coincide con il fervore, l'entusiasmo, lo zelo che permette di vivere anche a livello psicologico quanto lo Spirito ha operato già nel centro dell'essere.

Il fatto che anche l'*accensio* è ricollegabile a 'intimamente' mostra come la carità infusa dallo Spirito Santo nei nostri cuori tende a penetrare più in profondità.

L'immagine del fuoco che brucia senza consumarsi richiama l'idea di un amore alimentato costantemente, giorno per giorno. Si tratta perciò di progressività e di maggiore intensità. Si tratta perciò di un fervore sempre maggiore di 'carità perfecta', come dice la *Preghiera al Crocifisso*. Ma la costanza e la perseveranza nel bene, fino alla fine, non potranno esserci senza un fervore crescente¹⁵⁰ [La letteratura medioevale, sempre partendo dall'immagine de fuoco (*DSp, Ferveur*, 121) fornisce delle belle descrizioni del religioso fervente. Quella di san Bernardo (*Sermo in Ascensione*, 5, 7, *PL* 183) forse era conosciuta anche negli ambienti francescani, per la grande amicizia che legava gli ordini francescano e cistercense, ed è la più classica: « Nimirum advertere potest in omnibus fere religiosis congregationibus viros repletos consolatione, superabundantes gaudio, jocundo semper hilares, ferventes spiritu, die ac nocte meditates in lege Dei, crebre suspicientes in coelum et puras manus in oratione levantes, sollicitos observatores conscientiae et devotos sectatores bonorum operum; quibus amabilis disciplina, dulce jejunium, vigiliae breves, labor manuum delectabilis et universa denique conversationis hujus austeritas refrigerium videatur ». È questo fervore che permette alla carità di sopravvivere e portare frutto. Nella *Oratio* che stiamo studiando, questo fervore è ricollegato da Francesco, come del resto fa tutta la tradizione, (cfr. *DSp, Ferveur*, 213-214) allo Spirito Santo simbolizzato dal fuoco. In Francesco non c'è la distinzione tra fervore attivo e fervore passivo (*DSp, Ferveur*, 214), perché egli guardando in profondità scopre che ogni fervore proviene dalla presenza dello Spirito Santo nell'anima cristiana.]. Negli scritti di san Francesco ci sono anche altri riferimenti che suggeriscono il senso di questa *accensio*.

Nel *Commento al Padre nostro*¹⁵¹ [*Comm. Padr. Nost.* 2-3.], è la presenza dello Spirito di Dio che è amore ad infiammare gli angeli ed i santi nell'amore di Dio: « Padre... che sei nei cieli: negli Angeli e nei Santi, illuminandoli alla conoscenza, perché, Signore, sei luce (2 *Gv.* 1, 5); infiammandoli nell'amore, perché tu, Signore, sei amore » (2 *Gv.* 4, 8. 16). In questo testo, l'immagine usata è quella del fuoco, della fiamma del fuoco. È Dio stesso che infiamma di amore gli angeli ed i santi. Questa operazione è chiamata 'infiammare', ed è destinata ad 'illuminare' ed 'inabitare'. La fonte è la stessa (Dio che è amore), ma si tratta di tre modi di presenza di Dio nella vita dell'uomo. Qui viene espressa anche la finalità della 'inflammatio': per l'amore¹⁵² [« Ad amorem »]. Quindi lo scopo di questa operazione è proprio l'infusione della carità teologale. Questo amore, perfezionato già nel cuore degli angeli e dei santi dalla presenza, ormai stabile, di Dio che ivi inabita pienamente, è l'oggetto anche della 'accensio' di cui si parla nella *Oratio*. La tradizione della Chiesa sa anche che tale *accensio* in modo particolare è dovuta allo Spirito Santo, ma anche se in Francesco questo non appare esplicitamente dal *Commento al Padre nostro*, appare dalla *Oratio* dove l'*accensio* è direttamente

ricollegata alla terza Persona della santissima Trinità. È lo Spirito, infatti, nella *Oratio* ad accendere nel cuore dell'uomo il fuoco dell'amore verso Dio e verso i fratelli. Francesco chiede che questo fuoco ogni giorno arda con maggiore forza sì che sempre più perfettamente e sempre più rapidamente possiamo seguire le orme del Signore nostro Gesù Cristo e giungere al Padre. Nella *Oratio* sembra che l'accensio interessi in modo particolare la volontà: « Concedi... di poter volere ciò che è a Te gradito ». È la volontà che viene rafforzata dal fuoco dello Spirito a tal punto da far aderire il nostro desiderio al desiderio di Dio, a ciò che è a Lui gradito: trasformando così l'amante nella persona amata. Questo adeguamento è sempre più perfetto, quanto maggiore è la forza che il fuoco dello Spirito Santo esercita in noi.

È in questa *accensio* che troviamo la radice più profonda del nostro cammino interiore, del fervore crescente, delle devozioni ardenti di Francesco verso l'Umanità di Gesù, dell'ardente zelo per la salvezza delle anime come è testimoniato dalle biografie. Dopo che il Crocifisso parlò a Francesco nella chiesina di S. Damiano, all'inizio della sua conversione, « ...da quel punto gli fu impressa a caratteri profondi nel cuore, la memoria della passione del Signore e per una profonda assimilazione (nelle stimmate)... Così anche tutto il corpo al di fuori si rivestì della croce di Cristo, e del medesimo segno col quale Dio aveva debellato le potestà spirituali » ¹⁵³ [III C 2.].

« Non sarà forse inutile e inopportuno accennare in breve alle speciali devozioni di san Francesco... Tra le parole solite a dirsi nella conversazione, non poteva sentire questa: 'amore di Dio', senza esserne commosso profondamente... subito si scuoteva, si tramutava, si infiammava, come se la corda più intima del cuore fosse toccata dal plectro di quella voce esteriore... » ¹⁵⁴ [II C 196.]. « Non appena sentiva parlare dell'amore del Signore, si eccitava, si commuoveva, si accendeva, come se col plectro della voce esteriore venisse toccata la corda più profonda del suo cuore » ¹⁵⁵ [9 BM 1.].

« Amò Dio con tanto ardore e profondità che al solo udirlo nominare, come se si sentisse liquefare il cuore, effondeva il suo animo commosso dicendo: 'cielo e terra dovrebbero chinarsi al nome del Signore' » ¹⁵⁶ [16 LTS 68.].

« Inchiodato ormai anima e corpo alla croce di Cristo, Francesco ardeva d'amore serafico verso Dio, ma con Cristo crocifisso aveva sete ardente di salvare anche tantissime anime... » ¹⁵⁷ [14 BM 1.]. Così per il fervore eucaristico; per l'amore alla passione del Signore ¹⁵⁸ [5 LTS 14; II C 202.]; l'umiltà dell'incarnazione e la realizzazione del primo presepio ¹⁵⁹ [I C 84.]; l'amore indicibile verso la Madonna ¹⁶⁰ [9 BM 3.]; la devozione verso Pietro e Paolo, verso gli angeli ¹⁶¹ [II C 83; 9 BM 3.].

Le testimonianze sarebbero lunghissime. Queste poche che abbiamo riportato ci permettono di concludere dicendo che la 'accensio' come anche la 'inflammatio' da parte dello Spirito Santo, è l'operazione di infusione della carità. Nell'uomo, l'effetto di questa *accensio* è l'essere *accensi* e questo implica sia la carità che ritorna a Dio e va verso il prossimo, cioè la capacità di corrispondere all'immenso amore di Dio; sia quel fervore, quello zelo continuo che lo stesso fuoco dello Spirito Santo accende ed accresce ogni giorno di più. È questo fuoco interiore che sorretto dalla *illuminatio* e difeso dalla *mundatio* dello Spirito Santo, rende possibile il « sequi vestigia Domini nostri Jesu Christi et ad Te pervenire ».

Queste tre operazioni progressive e simultanee tendono allo stesso scopo: « facere quod scimus te velle et semper velle quod tibi placet ». Si tratta di un 'semper velle' reso

possibile, nella sua sostanza, proprio dalla costante *mundatio*, *illuminatio* e *accensio* che proviene dal fuoco dell'unico Spirito Santo.

Conclusione

Nella prima parte di questo nostro lavoro vedevamo come con la Parola di Dio, penetri nel nostro cuore la vita trinitaria. Vedevamo anche come per la presenza dello Spirito Santo vengano instaurate in noi relazioni particolari tra l'anima cristiana e ciascuna delle Persone della Trinità.

Nel presente capitolo, nel testo della *Oratio*, abbiamo fatto un passo avanti, nella comprensione dell'esperienza che Francesco ha fatto dello Spirito Santo. Francesco sa, infatti, che tali relazioni con la Trinità createsi nell'anima per la presenza dello Spirito, hanno bisogno di ulteriore sviluppo ed esercizio. Questa evoluzione e questo esercizio, nella *Oratio*, sono strettamente collegate da Francesco di nuovo allo Spirito Santo che con le tre operazioni interviene continuamente nell'anima perché ciascuno possa camminare nell'alveo della santità battesimale.

Rispetto al testo della *2 Lettera ai Fedeli* ¹⁶² [2 *Lett. Fed.* 10.], esaminato precedentemente, in cui Francesco ci diceva che nello Spirito Santo, gli uomini diventano « figli del Padre celeste di cui compiono le opere », il testo della *Oratio* aggiunge che proprio il compiere le opere del Padre è frutto del fuoco dello Spirito Santo che interviene sulla conoscenza, sulla volontà, sulla azione.

Rispetto al testo della *2 Lettera ai Fedeli* in cui veniva detto che « l'anima fedele viene unita a Cristo dallo Spirito Santo », il testo della *Oratio* ci dice qualcosa di più, ci dice il modo con cui avviene questa unione con Cristo: mediante le operazioni del fuoco che sfociando nell'*accensio*, creano nell'anima la più profonda carità teologale. Anzi, nella *Oratio* è detto esplicitamente che la *mundatio*, la *illuminatio*, e la *accensio* sono in funzione anche della 'sequela Christi' che, proprio per questo fatto, non rimane più una imitazione di Cristo a livello esteriore, ma si interiorizza sempre di più fino ad unire l'anima stabilmente e definitivamente con Cristo: fino a trasformare l'amante nella persona amata. La progressività e la profondità di tale trasformazione è mutuata dall'immagine della trasformazione del metallo per opera del fuoco.

In tale senso l'uomo creato ad immagine della Trinità viene assimilato a ciascuna delle Persone della Trinità, ma secondo il modo proprio a ciascuna delle Persone divine. Infatti il testo della *Oratio* è un testo trinitario, ma diversamente dai brani trinitari riportati nel capitolo precedente, nei quali era maggiormente sottolineato ciò che noi siamo per ciascuna delle Persone divine (per la presenza dello Spirito Santo siamo figli, sposi, fratelli, sorelle, madri, abitazione, dimora), qui viene messo in risalto quello che ciascuna delle Persone trinitarie è per noi secondo la fisionomia assegnata a ciascuna Persona della divina rivelazione. Il Padre è percepito come mèta, punto di arrivo, punto di origine dell'esperienza cristiana. A Lui dobbiamo giungere. Ma il Padre abita in una luce inaccessibile (*1 Tim.* 6, 16), come ricorderà Francesco stesso nella *Prima Ammonizione*, e per giungere al Padre c'è un'unica via: Gesù, che ha detto « Io sono la via la verità e la vita » (*Gv.* 14,6-9) come ricorda Francesco nella stessa *Ammonizione*. Gesù perciò è percepito come unico itinerario che conduce al Padre. Lo Spirito Santo, mandato dal Padre e dal Figlio, nella *Oratio*, è percepito come fuoco che ogni giorno ci

purifica (rendendoci graditi al Padre e sempre più saldi nella vita nuova), ci illumina (dandoci sempre maggiore conoscenza del piano salvifico) e ci infiamma di amore (permettendoci con sempre maggior perfezione di amare il Padre con l'amore intenso di figli), permettendoci di incamminarci nell'itinerario di ritorno al Padre: si tratta di un itinerario che ha inizio con il Battesimo, rimane sempre presente nella vita del battezzato e corrisponde a quel progetto salvifico proprio a ciascuna Persona divina, come è stato assegnato nell'eterno Consiglio.

L'immagine specifica che ne risulta è quella dello Spirito che con le tre operazioni della *Oratio*, è orientato verso la realizzazione dell'opera salvifica assieme a Gesù verso il Padre. L'incidenza che lo Spirito ha su tutto il dinamismo dell'uomo, e mutuata dal simbolismo del fuoco che fa sentire il proprio influsso sulla facoltà della conoscenza, della volontà e dell'azione. Nella *Oratio*, comunque, non si può dire con precisione quale delle tre operazioni dello Spirito incida maggiormente su ciascuna facoltà. Si può dire però che Francesco tende ad attribuire alle tre operazioni in blocco, tutto il movimento interiore che ci conduce al Padre seguendo Gesù.

CAP. II

LO SPIRITO CHE INFONDE LE VIRTÙ

Uno studio a parte merita un altro testo degli scritti di san Francesco: si tratta dell'infusione delle virtù che Francesco ricollega direttamente allo Spirito Santo. È un tema importante soprattutto perché negli scritti e nella predicazione stessa di san Francesco, le 'virtù' occupano un posto considerevole.

Il testo che noi intendiamo esaminare è quello del *Saluto alla beata Vergine*, ove, nell'ultima parte, è inserito il brano riguardante il nostro tema.

« Ti saluto, Signora santa, santissima regina, madre di Dio, Maria, perché sei sempre vergine, dal cielo prescelta dal santissimo Padre che assieme al santissimo Figlio prediletto e allo Spirito Paraclito ti ha consacrato: in te fu e risiede tutta la pienezza della grazia e tutto il bene. Ave sua dimora, ave suo tabernacolo ave sua casa. Ave sua veste, ave ancella sua, ave Madre sua. E (saluto anche) voi tutte sante virtù, che per la grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio » ¹ [«Ave Domina sancta - regina sanctissima - Dei Genitrix Maria - Quae es virgo perpetua, electa a sanctissimo Patre de coelo, - quam consecravit cum sanctissimo dilecto Filio - et Spiritu Paraclito; - in qua fuit et est - omnis plenitudo gratiae et omne bonum. - Ave palatium eius. - Ave tabernaculum eius. - Ave domus eius. - Ave vestimentum eius. - Ave ancilla eius. - Ave Mater eius. *Et vos omnes*

sanctas virtutes, - quae per gratiam et illuminationem Sancti Spiritus - infundimini in corda fidelium - ut de infidelibus, fideles Deo faciatis » (*Sal. B. Verg.*).

Il contesto generale del *Saluto alla beata Vergine*, è quello delle laudi medioevali ² [Il testo delle laudi, in latino o in volgare, in genere veniva musicato e cantato da tutto il popolo. Aveva uno spiccato senso poetico, con ritmo facile, sì da essere di facile memorizzazione, tanto più che la utilizzazione del testo scritto era limitata a qualche piccolo gruppo. I frati e il popolo spesso imparavano tale testo a memoria, lo cantavano, ed era oggetto di meditazione privata e pubblica. Chi componeva tali testi, doveva avere grande senso poetico e buone capacità sia per scegliere parole adeguate ad esprimere concetti teologici chiari sia per sintetizzare tutto un discorso in parole brevi, ma tali da risvegliare (in chi ne avrebbe utilizzato il testo per l'omelia) tutto il tema del discorso. Queste laudi, perciò, non sono testi semplici, ma sono preghiere che condensano in sintesi il pensiero dell'autore. Qui, perciò, si trova condensato un pensiero, un tema, di Francesco.]. Si tratta, qui, di una lauda che è una preghiera didattica: destinata a comunicare un messaggio cristiano nel momento stesso in cui ci si apre a Dio con la preghiera. Questa lauda, nelle mani di chi la insegnava, diventava così, strumento chiaro e semplice di evangelizzazione ³ [Cfr. AA.VV., *La Lauda*, Grande Dizionario enciclopedico, VII, Torino 1958.].

Francesco di laudi ne ha composte diverse e il sistema delle laudi è a lui congeniale sia per il suo animo poetico, sia perché corrispondeva alla preoccupazione costante sua e dei suoi frati, di trovare il modo di evangelizzare la gente: con le laudi, infatti, aveva tra le mani un buon materiale di base per la predicazione ⁴ [La predicazione era anche il problema della Chiesa al tempo di Francesco: come evangelizzare le masse che in parte già si erano allontanate dalla Madre Chiesa, e in parte tendevano a rinchiudersi in gruppi ereticali che si isolavano e si staccavano? Nel secolo anteriore a san Francesco e durante la stessa vita di Francesco, erano nate molte comunità con lo scopo di evangelizzare. Molti predicatori (anche molti dei frati) erano laici: gente spesso semplice, che affrontava nella predicazione, tematiche teologiche troppo alte ed ardue, si da sconfinare spesso nell'eresia. La Chiesa era guardinga verso la predicazione di tali gruppi. Per questo i Concili Lateranensi III e IV e le lettere dei Pontefici, tendono a limitare la predicazione a quei temi che provengono dai libri della Scrittura più accessibili ai laici. Per questo i libri e molti passi della Bibbia, venivano catalogati come 'aperta' e come 'profunda'. Gli 'aperta' erano i libri aperti a tutti, di facile comprensione: in pratica, i libri storici e quelli trattanti temi morali-sapientziali. I 'profunda', invece, erano i libri che trattavano i segreti e la dottrina difficile, riservati perciò al clero: in pratica i libri con temi di dommatica e i libri profetici (compresa l'Apocalisse) (cfr. DELARUELLE, S. *Francesco*, 127-155). Gli stessi sacerdoti non avevano l'obbligo della predicazione, ma si limitavano al massimo alla lettura di qualche omiliario classico (DELARUELLE, *o.c.* 141). I grandi temi teologici compromessi dalla predicazione degli eretici (il tema dell'incarnazione era stato intaccato dai Catari; quello della Trinità era stato compromesso da Gioacchino da Firenze; quello della Redenzione da Abelardo), dovevano essere lasciati ai teologi. Anche per questo, dal Lateranense III e IV, fu fatto obbligo ad ogni chiesa cattedrale della specializzazione e della scelta di un Canonico teologo 'magister idoneus' (CENACCHI, *o.c.* 83; AA.VV., *Conciliorum oecumenicorum Decreta, Const. Lat. IV*, 10-11).].

Visto che la predicazione dei grandi temi teologici era interdetta ai non sacerdoti, quali dovevano essere i temi che anche i frati potevano proporre alla gente? La predicazione dopo il 1215 veniva concepita soprattutto come un'iniziazione alla conversione, perciò la Chiesa richiedeva un tipo di predicazione tendente più ad esortare che ad istruire.

Francesco nella sua predicazione, spontaneamente tiene conto di questa situazione della Chiesa. Il contesto della sua predicazione si riduce alla supplica che il Celano gli mette sulle labbra: « Dio, sii propizio a me peccatore ». Questa supplica corrisponde anche all'incarico ricevuto da Innocenzo III, di 'annunziare a tutti la penitenza' ⁵ [Il Celano, in un lungo capitolo (*I C* 23-25) riassume il contenuto della predicazione di Francesco: in questa non apparivano le grandi questioni teologiche che tenevano indaffarati tutti i teologi del tempo (DELARUELLE, 127-155), ma temi morali ed ascetici. Questa specificità della predicazione di Francesco, fu seguita sempre dai frati, come anche lo stesso Francesco aveva ordinato nella Regola (2 *Reg.* 9, 5): « I frati non predichino nella diocesi di alcun Vescovo, quando da lui gli sia stato proibito. E nessun frate osi predicare al popolo se non sia stato esaminato e approvato dal Ministro Generale di questa fraternità e da lui non abbia avuto l'ufficio della predicazione. Ammonisco ed esorto gli stessi frati che nella predicazione che fanno, i loro discorsi siano controllati e casti, ad utilità ed edificazione del popolo, richiamando sui vizi e sulle virtù, sulla pena e sulla gloria, con brevi parole, perché il Signore disse brevi parole sulla terra » (*Sal.* 11, 7; 17, 31; *Rom.* 9, 28; *Is.* 10, 23). Questo testo della Regola ci presenta la consapevolezza di Francesco della gravità della situazione. Esaminando il testo risulta che Francesco: — mette la predicazione sotto l'autorità dei Vescovi ;

- sottopone il predicatore all'esame, all'approvazione e alla licenza di predicare del Ministro Generale;
- richiama i predicatori a che i loro discorsi siano utili e non accademici, che edificino il popolo, non scandalizzino, ma siano discorsi costruttivi (ricorda il senso latino di 'aedificare');
- richiama quale deve essere il contenuto della predicazione: limitandolo ai 'vizi, virtù, pena e gloria';
- con brevità di discorsi.].

La lauda del saluto alla beata Vergine Maria, vive in questo contesto e corrisponde a questa preoccupazione di Francesco.

Per il nostro tema, la conoscenza del contesto della lauda, ha la sua importanza: infatti essa, che è base per la predicazione alla gente, trattando dello Spirito Santo, ci indica come Francesco, molto spigliatamente, parlasse anche dello Spirito Santo alla gente. È importante la comprensione del contesto della lauda anche perché lo Spirito Santo è ricollegato al tema generale della predizione sulla vita penitenziale mediante l'infusione delle virtù, e questo vuol dire che Francesco, nella sua predicazione penitente, si preoccupa di inserire il tema dello Spirito Santo, facendo così vedere come lo Spirito Santo sia punto di riferimento di ogni gesto penitenziale, sia interno che esterno.

Rispetto al capitolo precedente che ci ha permesso di vedere come lo Spirito Santo lavori in noi per la perfetta sequela di Cristo, il capitolo presente è un'ulteriore puntualizzazione. Seguire Gesù significa non solamente ricalcare le orme esteriori della sua vita, ma soprattutto assimilare nel nostro cuore quelle virtù che sono piene in Gesù per la pienezza in Lui della presenza dello Spirito Santo.

Le Virtù della Madre di Dio

Il testo del *Saluto alla Beata Vergine*, è espressamente un testo mariologico. Francesco, infatti, partendo dalla contemplazione delle virtù presenti nella Madre di Dio, giunge a salutare le stesse virtù nel cuore del cristiano ⁶ [Sul desiderio di Francesco di ricalcare le orme di Gesù e della Madre sua, desiderio che sta alla base di questa continua contemplazione della figura di Gesù e di Maria, cfr. *II C* 85; *LTS* 15.]. In Maria queste virtù sono come irradiazione della inabitazione della Trinità che, con la sua presenza consacra la Vergine Maria. È per questa presenza che Maria diventa la sede di tutta la 'grazia' e di tutto il 'bene'. I termini 'scegliere', 'consacrare' sono biblici nella loro origine, ma Francesco potrebbe averli mutuati anche dalla consacrazione e dedizione della Chiesa. Questa terminologia ci richiama a proposito la teologia paolina dell'uomo tempio dello Spirito Santo, destinato al culto di Dio, alla presenza di Dio: come Maria. Tale presenza della Trinità in Maria non è limitata (si affretta a dire Francesco) al momento dell'Incarnazione di Gesù, o alla vita terrena della Madonna: ma 'fu ed è' ⁷ [« Fuit et est ».]: cioè rimane anche oltre la vita terrena di Maria ⁸ [Questo sarà un tema comune alla teologia. Cfr. GUIBERT *Leçons*, I, 268; Leone XIII nell'enciclica *Divinum illud* così riassume l'insegnamento della Chiesa: « I doni di Dio hanno tale efficacia da condurre esse stessi l'uomo al vertice della santità, e sono tanto sublimi, da continuare ad esistere in tutta la loro pienezza, anche nel regno dei cieli ». Qualunque sia la definizione che dopo Francesco si potrà avere di beni, doni, virtù, risulta da questo testo che tali doni, beni, virtù, opera dello Spirito Santo, rimangono ulteriormente perfezionati dopo la morte e non possono identificarsi con i doni che cessano (*I Cor.* 13).].

È per questo che Francesco, passa ora ad invocare la Madonna con i titoli che più le convengono per la sua relazioni con la Trinità: ave palazzo, tenda, casa, vestito, ancella, madre. È, insomma, la presenza della Trinità la causa efficiente e finale delle virtù e doni presenti in Maria appetibili anche agli occhi di Francesco: necessari a tutti per essere anche noi, come Maria, tempio dell'Emmanuele.

Questo passaggio dai titoli che decorano la Madre di Dio all'infusione delle virtù nel cuore dell'uomo, che a noi ora può sembrare illogico, per la mentalità medievale era del tutto normale: infatti quando i contemporanei di Francesco parlano di virtù, hanno un concetto diverso da quello che abbiamo oggi noi.

Nel medioevo anche a livello di teologia, non era chiara per esempio, la distinzione tra doni e virtù ⁹ [GUIBERT, *Leçons*, I, 270-271.]. La patristica greca e latina, aveva sì, sviluppato il senso dei doni dello Spirito Santo, ma la terminologia era ancora imprecisa ¹⁰ [*Dsp, Esprit*, 1269.]: anzi la catalogazione e la distinzione tra doni e virtù è proprio una delle questioni che la patristica lascerà in eredità al medioevo. Il medioevo soprattutto nei fervidi anni della vita di Francesco, discuterà molto su tale punto ¹¹ [*Dsp, Esprit*, 1579-1587.], ed una qualche soluzione si avrà al tempo di Philippe le Grève ¹² [BONNEFOY, *Dons*, 84]. Ma fino a questo momento non c'è grande distinzione e Francesco risente di questa impostazione: egli, come del resto Pietro Lombardo, non concepisce le virtù come entità, ma le fonde in uno con la grazia increata ¹³ [Pietro Lombardo per esempio non fa differenza tra virtù e grazia (*I Sent.*, d. XXVII, c. 5, 6. 10). La sua definizione di virtù, tiene presenti soprattutto le virtù infuse (*DTC, Lombard*, 1999).].

Nel testo del saluto alla beata Vergine Maria, quindi, parlare di virtù è parlare della stessa grazia di Dio che ha permesso a Maria di essere luogo della presenza di Dio. E il passaggio dalla contemplazione di Maria, alle virtù, è giustificato dall'unica fonte, che rende possibile in Maria e in noi l'elezione da parte di Dio.

Scopo delle virtù

Ma si tratta della grazia in genere, oppure Francesco in questo testo dice qualcosa di più? L'orientamento di questa grazia che Francesco chiama 'virtù', lo dobbiamo ricercare nel fine che Francesco attribuisce a questa grazia: « E voi tutte sante virtù, che per la grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio ».

In tale espressione la finalità della grazia che Francesco invoca con il nome di 'virtù' è quella di rendere possibile la trasformazione del cuore dell'uomo da infedele a fedele a Dio. Si tratta cioè, di una conversione resa possibile e stabile per la presenza dello Spirito Santo. Ma qui, di quale tipo di conversione si tratta? Non è escluso che si tratti di conversione nel senso del passaggio dalla vita di peccato alla vita della grazia. Tuttavia sulla stessa linea di questo stesso concetto di conversione, il contesto mariologico ci suggerisce di interpretare « fedeltà » e « infedeltà » nel senso di un perfezionamento sempre maggiore in fedeltà alla grazia e alla missione che Iddio ha affidato a ciascuno.

È la fedeltà, la perseveranza di Maria nel bene, nell'amore di Dio, che è l'oggetto continuo dell'ammirazione e della imitazione di Francesco. Francesco si accorge che questa fedeltà, perseveranza, docilità di Maria, sono frutto della presenza in Maria, dello Spirito Santo che mediante la 'grazia e illuminazione' infonde nel cuore di Maria le virtù necessarie per raggiungere tale scopo. Anche la conversione di Francesco, a quanto pare, non ci viene presentata dalle prime biografie come un passaggio dalla vita di peccato alla vita di grazia: ma piuttosto come una presa di coscienza, una 'chiarificazione' interiore, progressiva. Ma quello che preoccupa Francesco è la possibilità di retrocedere dal cammino di perfezione sul quale il Signore lo ha chiamato.

Infatti questa strada rimane sempre insidiata dalla instabilità del cuore dell'uomo che troppo facilmente si orienta verso il peccato e verso i vizi.

Le virtù infuse attraverso la grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo tendono ad irrobustire l'uomo, ad aiutare l'uomo perché sia forte e sia salda dimora di Dio: come Maria. La lotta contro i vizi (come scopo delle virtù) è parte importante per la fortificazione dell'anima ¹⁴ [« Nessuno, dirà Bonaventura, passa dal vizio alla virtù, come dice il filosofo, se non contrappone al vizio, via via, l'abitudine contraria » (BONAVENTURA, *I doni dello Spirito Santo*, r. I, q. 14). Le virtù come medicina della situazione di peccato (di cui i sette peccati capitali non sono che la manifestazione) corrispondono all'effato medico latino 'contraria contrariis curantur'. « Mercè gli accennati sette doni dello Spirito Santo designati per mezzo delle sette corna, vengono annientati i sette peccati mortali e introdotti nell'anima le sette virtù » (BONAVENTURA, *ibidem* q. 3). Tutta la teologia medioevale è consapevole che la grazia dello Spirito Santo è data proprio per rimedio alla natura umana. In Bonaventura per es. è chiara la collocazione delle virtù, doni, beatitudini nel quadro dell'organismo della salvezza. Nel *Breviloquium*, per es. (pars. V) Bonaventura manifesta già quella maturità di sintesi e catalogazione che al tempo di Francesco si stava ancora ricercando. Nel capitolo III egli tratta « de gratia, in quantum est remedium peccati ». Nei capitoli successivi spiega in che senso la grazia è rimedio e medicina. Nel cap. IV, parla « della ramificazione della grazia negli abiti delle virtù ». Nel cap. V, « della ramificazione della grazia negli abiti dei doni »; nel cap. VI, « della unificazione della grazia negli abiti delle beatitudini e di conseguenza dei frutti e dei sensi ».

Anche nei « Sette doni dello Spirito Santo » (q. 16-17), Bonaventura ripete questo schema: « Tre sono i frutti della grazia: il primo è la remissione della colpa, il secondo è la pienezza della giustificazione, il terzo è il conseguimento della beatitudine eterna... Quindi si ha una triplice grazia:

— la grazia curativa: si dà nei sette sacramenti, si custodisce con i sette esercizi di giustizia (di cui si parla nei sette salmi penitenziali: ogni salmo si oppone ad un peccato capitale); si perfeziona con le sette opere di misericordia;

— la grazia corroborativa: è duplice; rettificante: consiste nelle sette virtù; sollecitante: consiste nei sette doni dello Spirito Santo;

— la grazia consumativa: dà perfezione; in via, con le sette beatitudini; in patria, con le sette doti gloriose ».

Pare che per Francesco, lo scopo delle virtù, nel passo che stiamo studiando coincida, con lo scopo delle virtù secondo Bonaventura, come riportato poco sopra: lo scopo delle virtù è quello di distribuire nei cristiani la grazia corroborativa, mediante lo Spirito Santo, sotto forma di virtù e doni: « per questo la grazia che rende graditi, viene ramificata negli abiti delle virtù, cui è proprio rettificare la vita dell'anima; negli abiti dei doni, cui è proprio equipaggiare l'anima, renderla più libera; negli abiti delle beatitudini, cui è proprio perfezionare l'anima » (BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars V, cap. IV, V, VI).].

Anche i titoli che precedono, negli antichi codici, i diversi elenchi in cui Francesco riunisce spesso le virtù, stanno ad indicare la stessa finalità.

Il *Saluto alle virtù* ¹⁵ [Altra mirabile lauda medievale composta da Francesco.] è riportato nei codici anche con un altro titolo « Virtù attraverso le quali la Vergine Maria fu resa accetta a Dio e può esserlo anche l'anima » ¹⁶ [« De virtutibus quibus decorata fuit sancta Virgo et debet esse anima ».].

Anche se non si sa con certezza assoluta se il titolo con cui vengono introdotte tali virtù, sia di S. Francesco o dei redattori dei codici ¹⁷ [ESSER, *Opuscula*, 299-301.], tuttavia si può dire che ci troviamo davanti ad un capolavoro di insegnamento ascetico, che Francesco ed i suoi frati avevano desunto dalla vita della Madonna. Questo testo, rispondeva alle esigenze dei predicatori, imposte dalla *2 Regola* 9, 5.

Anche altri titoli di alcuni codici che riportano il testo del *Saluto alle virtù* ¹⁸ [ESSER, *ibid.* 301-302.] insinuano che si tratta di un testo preparato su misura per le esigenze dei predicatori che devono parlare dei 'vizi e delle virtù': « Saluto alle virtù e loro efficacia nel confondere i vizi » ¹⁹ [« Salutatio virtutum et efficacia earum in confundendo vitia ».].

Questi titoli indicano, in fondo, che si tratta di virtù identiche sia nel caso della beata Vergine Maria, sia nel caso dell'anima cristiana: « Ave, o regina sapienza, il Signore ti conservi con tua sorella, la pura e santa semplicità. Signora santa povertà, il Signore ti conservi con la tua sorella, la santa umiltà. Signora, santa carità, il Signore ti conservi con la santa obbedienza. E voi tutte santissime virtù: vi conservi il Signore dal quale procedete ²⁰ [] e venite. Non si trova nessuno in tutto il mondo che possa

possederne una di voi completamente, se prima uno non muore. Chi ne possiede una e non disprezza le altre, le possiede tu. E chi ne offende una, non ne possiede nessuna e tutte le offende. Ciascuna di voi reprime i vizi e i peccati. La santa sapienza confonde Satana e tutte le sue furbizie. La pura e santa semplicità confonde ogni sapienza di questo mondo e la sapienza della carne. La santa povertà confonde ogni cupidigia e ogni avarizia e affanno di questo mondo. La santa umiltà confonde la superbia e tutti gli uomini di questo mondo e tutte le cose che sono al mondo. La santa carità confonde tutte le diaboliche e carnali tentazioni, ed ogni carnale timore. La santa obbedienza confonde ogni corporale e carnale voglia, e mantiene soggetto il proprio corpo all'obbedienza allo Spirito, e all'obbedienza al proprio fratello e rende l'uomo assoggettato a tutti gli uomini di questo mondo, e non solo agli uomini, ma anche agli animali e ad ogni fiera, così che possano fare di uno, quello che vogliono: quanto è stato permesso loro da Dio »²⁰ [In tale lauda, che non ci soffermiamo a commentare, Francesco secondo l'impostazione medioevale del discorso sulle virtù (cfr. Encicl. Cattolica, *Virtù*, 1468), mette insieme le virtù principali, le virtù ancelle che completano le virtù principali, i vizi combattuti dalle rispettive virtù, l'origine da Dio delle virtù e la connessione tra virtù e virtù. Notiamo, qui, per quanto riguarda il tema della vita penitenziale che tratteremo prossimamente, che le virtù sono date come medicina per i vizi. Notiamo anche come questo testo, a detta dei biografi, fosse abbondantemente diffuso. Il Celano dice che era addirittura una lauda musicata dallo stesso Francesco (*II C* 189-198; cfr. E. GILSON, *La sagesse de S. François, Les Amis de S. François*, gennaio-febbraio 1949; J. LECLERCQ, *Sancta Simplicitas*, in *Collectanea Ord. Cist. Ref.*, 22 (1960) 138-148).].

Altro testo importante è costituito dalla *Ammonizione 27*, che ha come titolo: *Le virtù che mettono in fuga i vizi*²¹ [« De virtutibus effugantibus vitia ».]: « Dove c'è carità e sapienza, lì non c'è né timore né ignoranza. Dove c'è sapienza e umiltà, lì non c'è né ira, né turbamento. Dove c'è povertà assieme a gioia, lì non c'è né cupidigia, né avarizia. Dove c'è quiete e contemplazione, lì non c'è né affanno né instabilità. Dove c'è il timore di Dio che custodisce la nostra porta lì il nemico non potrà entrare. Dove c'è misericordia e discernimento, lì non c'è né il superfluo, né la durezza ». Questo testo già attraverso lo stesso titolo riportato dai codici, mette in risalto l'aspetto didattico delle *Laudi*: per la predicazione. Qui sono enumerate le virtù con i vizi corrispondenti messi in fuga²² [Questo tema della lotta delle virtù contro i vizi è un tema patristico, ripreso pienamente nei secoli del medioevo. Riccardo di S. Vittore, Pietro Abelardo, Guglielmo d'Auxerre, Ugo de Saint-Cher, Jean de la Rochelle e soprattutto san Bernardo (*Sermo diversis*, 14, *PL* 183, 547-577), trattano abbondantemente questo tema come glossa a *Mt.* 12, 45. (*DSp, Dons*, 1589-1592; cfr. DESBONNETS-VORREUX, *Saint François d'Assise, documents écrits et premières biographies*, Paris 1968, pp. 53). Ugo di S. Vittore presenta i doni come «antidoto contro i peccati capitali. Questi doni, in genere, sono considerati come effetto del Crisma o della Cresima » (*DSp, Dons*, 1591). Il cardinale Jacques da Vitry, amico di Francesco e dei frati, nella vita di 'Sainte Marie d'Oignies', scrive l'influsso dei sette doni nella vita della santa. Anche la sequenza di Pentecoste *Veni sancte Spiritus* forse composta dallo stesso Innocenzo III amico di san Francesco e dei frati, presenta lo Spirito Santo che agisce nella vita spirituale con l'azione dei suoi sette santi doni. Lo stesso fa il *Veni Creator Spiritus* (*Dsp, Dons*, 1592).].

A noi interessa sottolineare anche, che in questa *Ammonizione 27*, Francesco manifesta una padronanza assoluta, nella enumerazione, nella analisi e nella contrapposizione delle virtù ai vizi e ad altre cause di turbamento della vita di Dio in noi

C'è un altro testo, *Le lodi a Dio*²³ [Si tratta delle *Laudes Dei*, o *Chartula quam dedit (Franciscus) fratri Leoni.*] in cui Francesco esprime in uno slancio mistico, dopo aver ricevuto le stimmate sulla Verna²⁴ [Esser, *Opuscula*, 89-93.], il suo grande amore per Iddio. Lo scopo delle *Laudi Dei*, non è quello delle laudi di cui abbiamo parlato fino a questo momento. Qui si tratta di attributi di Dio. Ma lo riportiamo, perché tra gli attributi, troviamo anche diverse virtù che Francesco scopre in Dio come nella loro naturale fonte e giovinezza: « Tu sei il solo santo, Signore Dio, tu che compi meraviglie. Tu forte, tu sei grande, tu sei l'altissimo. Tu sei l'onnipotente. Tu Padre santo, re del cielo e della terra. Tu sei trino ed uno, Signore Dio degli dei. Tu sei il solo bene, tutto il bene, il bene

perfetto, Signore Dio, vivo e vero. Tu sei amore, carità, tu sei sapienza ed umiltà. Tu sei pazienza, tu sei bellezza. Tu sei sicurezza. Tu sei riposo. Tu sei gioia e letizia. Tu sei nostra speranza. Tu sei giustizia nostra. Tu sei temperanza. Tu sei ogni ricchezza nostra sovrabbondante. Tu sei bellezza, tu sei mansuetudine, tu sei nostra protezione. Tu sei nostro custode e difensore. Tu sei forza. Tu sei nostro refrigerio. Tu sei speranza nostra. Tu sei fede nostra. Tu sei carità nostra. Tu sei la nostra dolcezza. Tu sei la vita eterna nostra, grande ed ammirabile Signore, Dio onnipotente, Salvatore misericordioso».

In questo testo, nella parte centrale, Francesco enumera e contempla una moltitudine di doni presenti in Dio. Alcuni di questi coincidono con le nostre virtù, altri, con i doni dello Spirito Santo, altri con le beatitudini. La cosa da rilevare è che questi doni, virtù, beatitudini, sono visti nella loro fonte unitaria: in Dio, che li possiede nella pienezza. Questi doni, virtù, beatitudini, qui sono attribuiti a tutta la Trinità. Tali doni sono presenti anche nell'anima cristiana, dove inabita la Trinità: sono segno della sua presenza.

Se in quest'ultimo testo Francesco contempla la presenza dei doni, virtù, beatitudini nella Trinità (e quindi di riflesso, anche nei cuori abitati dalla Trinità), nel testo del *Saluto alla Beata Vergine Maria*, Francesco ci dice qualcosa di più specifico; mette in risalto qual è la fonte propria da cui provengono generalmente le virtù: lo Spirito Santo.

Lo Spirito che infonde le virtù

« E saluto anche voi, sante virtù che per la grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio ».

In questo testo l'artefice della santificazione è lo stesso Spirito Santo.

Il fatto che Francesco dica questo in un testo destinato sia alla predicazione che alla memorizzazione è importante; significa che Francesco ha assimilato bene quello che è l'insegnamento di tutta la tradizione della Chiesa; è lo Spirito che santifica le anime. La strada più diretta per la quale Francesco è passato è, stando al testo, la mariologia: infatti è proprio guardando all'opera santificatrice che lo Spirito ha realizzato nel cuore della Vergine Maria, che Francesco pensa all'opera che, sempre attraverso lo stesso Spirito, verrà realizzata nel cuore dei fedeli.

La santificazione del cuore dell'uomo, avviene attraverso una operazione dello Spirito che Francesco chiama 'infusione'. Questo termine, sia nel sostantivo che nel verbo era usato comunemente dalla liturgia e dalla teologia al tempo di Francesco. La liturgia già riconosceva nello Spirito Santo l'artefice della infusione dei doni nel cuore dei fedeli: « O Dio, che nel cuore dei tuoi fedeli, hai infuso attraverso la grazia dello Spirito Santo i doni della carità »²⁵ [*Missale Rom., Oratio 29, 30 ad postulandam charitatem, in DSp, Esprit, 1291-92.*].

Nel testo del *Saluto alla Beata Vergine*, lo Spirito infonde le virtù, ma il fatto dell'infusione, come terminologia, non coincide con la nostra distinzione tra virtù innate, virtù acquisite, virtù infuse²⁶ [Cfr. *Enciclop. Catt., Virtù*, 1460-1465. Lo stesso Pietro Lombardo non ha queste distinzioni (*DTC, Lombardo P., 1999*). Anzi le prime classificazioni non avvennero se non con Philippe Le Grève (*ibid.*)].

Francesco senza preoccuparsi delle distinzioni, parla delle virtù come abiti operativi ricollegati allo Spirito Santo che interviene direttamente nell'uomo ²⁷ [*DSp, Infusion, 1729-1732.*].

Nel cuore dei cristiani

Anche il termine 'cuore' può essere utile per capire il campo, la facoltà, in cui agiscono le virtù infuse dallo Spirito Santo. Nei brevi scritti di Francesco, troviamo il termine 'cuore' per ben 41 volte. E di queste, per 35 volte, di altro non si tratta se non di reminiscenze o esplicite citazioni bibliche ²⁸ [BOCCALI, *o.c.* 304-305.]. Il 'cuore' nella Bibbia in genere non evoca semplicemente la sede della vita affettiva ma tutto l'interno dell'uomo. Oltre ai sentimenti (2 *Sam* 15, 13; *Sal.* 21, 3; *Is.* 65, 14), il cuore comprende anche i ricordi e le idee, i progetti e le decisioni ²⁹ [*DTB, Coeur, 244-46.*]. È la sede dei pensieri, della vita morale e religiosa ³⁰ [*DSp, Cor, 2278-2307.*]. Il cuore sta oltre le distinzioni psicologiche, al centro dell'essere, là dove l'uomo dialoga con se stesso si assume le proprie responsabilità o si chiude a Dio ³¹ [*Gen.* 17, 17; *Deut.* 7, 17.]. Nell'antropologia biblica il cuore dell'uomo è la fonte stessa della sua personalità cosciente, intelligente e libera, il centro delle sue opzioni decisive, quelle della legge non scritta (*Rom.* 2, 15) e dell'azione misteriosa di Dio. Nei confronti di Dio, ciò che conta è l'atteggiamento interno dell'uomo. Dio scruta il cuore dell'uomo, ma il cuore è sottratto allo sguardo degli altri, nel cuore c'è possibilità di doppiezza: « questo popolo mi onora con le labbra, ma il suo cuore è lontano da me » (*Is.* 29, 13). Per questo la conversione avviene prima di tutto nel cuore. Dio trasformerà il cuore dell'uomo, mediante l'effusione dello Spirito Santo nei tempi messianici: « Egli circonderà il tuo cuore ed il cuore della tua posterità, così che tu ami Jahvé tuo Dio con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima, affinché tu viva » (*Deut.* 30,6). Dio « porrà sua legge in fondo al loro essere e la scriverà nel loro cuore » (*Ger.* 31, 33). Anzi Dio stesso darà al popolo un altro cuore (*Ger.* 32, 39), un cuore per conoscerlo (*Ger.* 24, 7; *Deut* 29, 3), un cuore nuovo: « Io vi purificherò. Io vi darò un cuore nuovo, io porrò in voi uno Spirito nuovo: toglierò dalla vostra carne il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne » (*Ez.* 36, 25ss).

Questi brani indicano la conversione, la trasformazione dell'intimo dell'uomo. Lo Spirito Santo come indicato nell'ultimo brano di Ezechiele è stato effuso nei cuori dei credenti, come frutto della conversione e come motore della vita nuova.

Francesco, nei suoi scritti, mutua il suo linguaggio proprio alla scrittura e dalla liturgia. Nel testo del *Saluto alla Beata Vergine*, le virtù vengono infuse nel 'cuore' del cristiano, vengono infuse nel centro dell'uomo, per trasformarlo e renderlo capace della vita nuova.

È tutto l'essere che deve essere trasformato e reso capace di amare Dio 'con tutto il cuore' ³² [*1 Reg.* 23, 23; *2 Lett. Fed.* 3, 4; *Comm. Padre nostro* 8.], pregare 'con cuore puro' ³³ [*2 Reg.* 10, 12.]; ricevere il corpo di Cristo 'con puro cuore e con casto corpo' ³⁴ [*2 Lett. Fed.* 2, 11.], adorare Dio 'con puro cuore e pura mente' ³⁵ [*2 Lett. Fed.* 4, 1; *1 Amm.* 16, 2.]. È il centro dell'essere che deve essere trasformato: infatti dal cuore dell'uomo provengono ogni specie di adulterio e fornicazione ³⁶ [*Mc* 7, 21; *Mt.* 15, 18; *1 Reg.* 12, 5; 22, 7; 8, 21; *2 Lett. Fed.* 7, 7, 12, 8.]. È il cuore dell'uomo che rimane stabile e saldo nell'amore di Dio. Il cuore, pur nella indeterminatezza di accezione in cui Francesco lo lascia, « conformemente all'uso biblico più comune, designa l'interno dell'uomo, come il corpo costituisce l'uomo

esteriore »³⁷ [DSp, Cor, 2278-2203.]. Infatti anche il cuore, come il corpo, ha i suoi sensi: ha gli occhi spirituali³⁸ [I Amm. 20. 21.], ha orecchi spirituali³⁹ [Lett. Cap. 7.]: « così che la parte spirituale dell'uomo, il cuore, è immaginato come un corpo interiore e invisibile, che ha i suoi organi, le sue membra, i suoi sensi, cioè una sensibilità ed una vita propria »⁴⁰ [DSp, Cor, 2282.]. È in questo corpo interiore che si rende efficace quella forza dello Spirito che Francesco chiama 'virtù infuse'.

È questo cuore che ha bisogno di diventare più stabile attraverso le virtù infuse proprio per una maggiore fedeltà a Dio. Senza questa virtù è impossibile la vita di fedeltà che Francesco si propone continuamente⁴¹ [BERNARD C., *Compendio*, pp. 168-171.].

Negli scritti di san Francesco, l'esortazione alla 'fedeltà' ad 'essere fedeli', 'costanti' nel bene è uno dei temi più importanti cui Francesco è costantemente attento nella consapevolezza che c'è uno scarto tra lo stato di vita cristiana e l'esercizio di tale vita⁴² [Enciclop. Catt., *Virtù*, 1464.]. L'uomo partecipa già della natura divina, ma egli deve camminare in modo degno della sua vocazione, per giungere al fine e ricevere 'la corona immarcescibile'.

La grazia dello Spirito Santo

Questa infusione delle virtù che mira alla trasformazione del cuore dell'uomo avviene attraverso due operazioni dello Spirito Santo: la 'grazia' e la 'illuminazione'.

'Grazia' è un termine molto usato dagli scritti di san Francesco⁴³ [Ben 30 volte viene usato da Francesco (cfr. J. BOCCALI, *Concordantiae*, 445).]. Oltre ad esprimere la nostra gratitudine nei confronti Dio⁴⁴ [I Reg. 9, 7; 10, 3; 17, 17; 21, 2; 23, 1. 5. 7. 10. 15. 32; 2 Lett. Fed. 24.], il termine ha spesso il significato di bene, fortuna, dono, manifestazione della benevolenza di Dio: indica cioè un momento di generosità e di benevolenza da parte di Dio, nei nostri confronti: « dico a te... che tutto devi ritenere come grazia »⁴⁵ [Letti. Min. 2.]. I frati potranno avere la virtù del silenzio quando « il Signore ne darà loro la grazia »⁴⁶ [I Reg. II, I.]. Il lavoro, la capacità di lavorare, è tanto portante agli occhi di Francesco, che è chiamata 'la grazia di /orare'⁴⁷. [3 Reg. 5, 2.].

'Grazia' sono anche i beni materiali (cibi, elemosine) che Dio ha concesso ai frati per le loro necessità e che i frati devono poter dare a chi ne fa loro richiesta secondo la disponibilità, la 'grazia', generosità, la provvidenza di Dio, che è il grande elemosiniere⁴⁸ [I Reg. g. 14. 20.].

Il soccorso che la potenza di Dio ci offre è chiamato grazia. Nella *Lettera al Capitolo*, troviamo: « per quanto aiuta la grazia dell'onnipotente », ove 'grazia' sembra corrispondere alla nostra grazia attuale⁴⁹ [Lett. Cap. 18. Tale distinzione non era ancora chiara al tempo di Francesco, ma proprio allora se ne stava discutendo. Cfr. Encicl. Catt. XII, *Virtù*, 1464.]. Si tratta qui dell'aiuto momentaneo concesso a Dio. Più avanti la stessa lettera⁵⁰ [Lett. Cap. 54.] presenta lo stesso termine con lo stesso significato: « Prometto di custodire queste cose, per quanto il Signore me ne darà la grazia ». Anche nell'orazione conclusiva della stessa lettera (come abbiamo visto nel capitolo precedente) Francesco chiede a Dio di « concedere a noi miseri, attraverso la sola tua grazia di giungere a Te, o Altissimo »⁵¹ [Lett. Cap. 64: « et ad Te, Altissimo, sola tua gratia pervenire ».]. Qui 'grazia' sembra indicare la benevolenza efficace di Dio che crea nell'uomo una struttura portante stabile della salvezza. Questo senso è ancora più chiaro nel *Commento al Padre Nostro*⁵² [Comm. Padre nostro 6: « adveniat regnum tuum, ut tu regnes in nobis per gratiam ».]: « venga il tuo regno affinché tu

possa vivere in noi con la tua grazia ». Qui non si tratta solamente dell'aiuto attuale che Dio concede momentaneamente, ma dello stato di grazia stabile, della stabilità di vita nuova procurata in noi dal battesimo. Un altro testo ci riporta all'origine stessa di questa grazia: Dio ⁵³ [1 Reg. 23, 30.] « in cui è tutta la grazia, tutta la gloria di tutti i penitenti ». Anche questo accostamento ai penitenti ci fa supporre che qui si tratti della grazia riacquistata dopo il pentimento e la confessione del peccato. È Dio stesso, in questo testo, che è la nostra grazia.

Qui, nel *Saluto alla Beata Vergine*, il termine 'grazia' appare due volte.

1) Il testo ci parla di Maria « in cui fu ed è tutta la pienezza della grazia », ove 'grazia' indica l'ammirabile compiacenza di cui Maria è stata fatta oggetto da parte della Trinità. Il termine riecheggia qui *Lc.* 1, 25 ('Ave Maria, piena di grazia') ove il frutto della compiacenza del Padre è l'inabitazione trinitaria preparata dalla presenza dello Spirito. È questa compiacenza del Padre che diventa operativa in Maria a tal punto da permetterle di essere Madre del Verbo. In vista della divina maternità di Maria, l'aiuto che proviene da Dio è tanto forte da essere chiamato 'Spirito Santo' ⁵⁴ [Nel testo della *Antifona S. Maria* esaminato nel terzo della prima parte di questo nostro lavoro, la forza dello Spirito Santo è tanto efficace da permettere a Francesco di chiamare Maria « Sposa dello Spirito Santo ».].

Lo Spirito diventa 'grazia' per noi nelle mani del Padre. In tale senso va inteso anche il testo della *Lettera al Capitolo* ⁵⁵ [Lett. Cap. 21.] in cui Francesco esorta i frati a « non recare offesa allo Spirito della grazia ». Tale brano, che riporta testualmente le parole di *Ebr.* 10, 29, va inteso nel senso che in genere si dà al brano della lettera agli Ebrei: nella Scrittura ⁵⁶ [Cfr. *DBS, Grâce*, 1167.] non esiste la 'grazia dello Spirito Santo', ma abbiamo 'lo Spirito della grazia' con cui viene designata più chiaramente la terza Persona della santissima Trinità ed il legame che ogni grazia particolare ha con Colui che è Dono di Dio. Per cui l'espressione di *Ebr.* che ritroviamo in Francesco è l'equivalente di « Spirito da cui procede la grazia della santificazione ».

2) Nel testo del *Saluto alla Beata Vergine*, che stiamo esaminando, il termine 'grazia' è utilizzato anche per l'infusione delle virtù e il significato va ricercato nella capacità che lo Spirito ha di santificare, apportando alle anime tutto l'aiuto di cui hanno bisogno: come abbiamo visto nel capitolo sulla inabitazione dello Spirito, e come ci suggerisce il contesto mariologico della lauda. Qui, in Francesco, 'grazia' ha il senso di 'potenza santificatrice' che è propria dello Spirito e con cui lo Spirito interviene in nostro corso. Visto che la grazia di cui si parla nel *Saluto alla Beata Vergine* è finalizzata alla conversione e alla fedeltà, si tratta di quella forza proveniente dallo Spirito, che è orientata al rafforzamento a « corroborare » (come diranno gli Scolastici) la nostra fedeltà a Dio. In Francesco, tale forza corroborante non è distinta, come entità a sé stante, dallo Spirito Santo: ma è percepita come strettamente unita allo Spirito Santo, come manifestazione della presenza dello Spirito Santo.

Francesco ne percepisce la forza soprattutto nell'esercizio delle virtù, al punto da dire che le virtù sono infuse mediante la 'grazia' dello Spirito Santo. Quindi la grazia è data per l'esercizio delle virtù, come preciserà meglio la teologia posteriore: « per salvarsi sono necessarie due cose: la conoscenza della verità e l'esercizio delle virtù. La conoscenza della verità si ha per la legge, ma l'esercizio delle virtù si ha per la grazia: essendo la virtù una buona qualità dello Spirito, per cui si vive rettamente, per cui nessuno piega al male e che è infusa da Dio in noi » ⁵⁷ [BONAVENTURA, *I sette doni dello Spirito Santo*, r. 1, q. 2. In genere questa posizione sarà accettata da tutti (cfr. O. LOTTIN, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, in *Rev. d. sciences phil. et théol.*, 18 (1928), 369-389; cfr. anche *DSp, Dons du Saint-Esprit*, 1594; *Encicl. Catt., Virtù*, 1463-66.

L'Inno *Veni Creator Spiritus*, attribuiva, anche ai tempi di Francesco, allo Spirito Santo l'infusione della grazia: « imple superna gratia, gratia quae tu creasti pectora ». E questo è un fatto costante della liturgia (*DSp, Esprit*, 1291-1292).].

L'illuminazione dello Spirito Santo

L'illuminazione è l'altra operazione con cui lo Spirito Santo infonde nel cuore dei fedeli le virtù.

La scrittura attribuisce allo Spirito Santo un'opera di santificazione (= grazia) ed un'opera di illuminazione ⁵⁸ [*DBS*, III, *Grâce*, 1174.]. La funzione illuminatrice dello Spirito Santo, la Scrittura la mette in risalto dicendo che Lui « è lo Spirito di verità » (*Gv.* 16, 17; 15, 26; 26 23); Egli completerà l'insegnamento degli apostoli e li « condurrà verso la completa verità » (*Gv.* 16, 13); Egli sarà uno Spirito di sapienza e di rivelazione per la conoscenza intima di Gesù Cristo: infatti « illuminerà gli occhi del cuore » (*Ef.* 1, 17-18 ; *I Cor.* 2, 10; *Col.* 1, 5.7). Gli stessi salmi che chiedono continuamente al Signore di illuminare i nostri occhi, devono aver influito su Francesco ⁵⁹ [Tutta la Scrittura, e in modo particolare i salmi, erano infatti il « libro di testo » su cui nel Medioevo, venivano addestrati dai canonici anche i giovani studenti di Assisi. Francesco stesso chiede (con il salmo 12, 4): « Illumina i miei occhi perché non mi sorprenda la notte » (*Uff-4C* 4).

Anche la patristica sia greca che latina attribuisce allo Spirito Santo l'illuminazione. Nelle operazioni proprie a ciascuna delle Persone della santissima Trinità, Atanasio attribuisce al Padre, la luce, al Figlio, la voce, allo Spirito Santo l'illuminazione: « Il Padre è la luce, il Figlio è la voce del Padre; dallo Spirito Santo veniamo illuminati ». Ambrogio vede lo Spirito Santo presente nel simbolo della nube luminosa della Trasfigurazione (*Mt.* 17, 5), nube che mai oscurisce, ma ha lo scopo di infondere la fede e rivelare i segreti divini (*DSp*, IV, *Esprit*, 1263): di questa illuminazione i primi cristiani hanno avuto una esperienza tanto forte, da indicare lo stesso battesimo con il termine 'illuminatio' » (*DU CANGE*, *Illuminatio*, in *Glossarium*, IV): « Richiamate alla memoria quei primi giorni nei quali, dopo essere stati illuminati, avete dovuto sopportare una grande e penosa lotta » (*Ebr.* 10, 32; cfr. *Ef.* 5. 14; *Rom.* 6, 4). San Gregorio Nazianzeno riassume la varia terminologia con cui viene indicato il battesimo, dicendo: « lo chiamiamo dono, grazia, battesimo, unzione, illuminazione, veste di incorruttibilità, lavacro di rigenerazione, sigillo e con ogni altro eccellentissimo nome'... si dice dono, perché è dato a coloro che nulla prima hanno dato, grazia perché concesso a chi è anzi debitore... illuminazione, perché è splendore... (GREGORIO NAZIANZENO, in *S. Baptisma*, oratio 40, 4; *PG* 36, 362-63). L'assenza del battesimo è un essere ciechi (*2 Cor.* 4, 4. 6) e la presenza del battesimo crea luce. Forse anche la conversione di Saulo (*Atti* 9, 3. 7. 10) dove l'elemento 'luce' gioca un ruolo importante, potrebbe avere influito sull'uso di questo termine nel senso di conversione e trasformazione interiore.].

La stessa liturgia raccoglie la voce di tutta la Chiesa quando invoca lo Spirito Santo come luce. La sequenza del giorno di Pentecoste, anche al tempo di Francesco, chiedeva allo Spirito : « Manda a noi dal cielo, un raggio della tua luce... Vieni luce dei cuori... O luce beatissima, invadi anche gli aspetti reconditi del cuore dei tuoi fedeli ». Anche il 'Veni Creator' invita lo Spirito ad « accendere la luce per i nostri sensi ». La stessa colletta del giorno di Pentecoste, chiedeva al tempo di Francesco: « Oh Dio che in questo giorno, hai ammaestrato i cuori dei fedeli mediante l'illuminazione dello Spirito Santo, concedici...» ⁶⁰ [Il testo latino parla di « illustratione Sancti Spiritus ».]: lo Spirito Santo ammaestra ⁶¹ [« Docet ».] attraverso l'illuminazione interiore ⁶² [« Illustratione ».].

Possiamo riassumere dicendo che: « la tradizione della Chiesa non ha esitato ad attribuire allo Spirito Santo un dono di illuminazione della mente. Tra i carismi provenienti dallo Spirito Santo, ce n'è un certo numero infatti che riguarda la comprensione dei misteri cristiani e la loro trasmissione: parola di sapienza, parola di scienza, fede ('gnosis'), profezia, discernimento degli spiriti, interpretazione della lingua (*I Cor.* 12, 8-10), insegnamento, esortazione (*Rom.* 12, 6-8). La lista classica dei doni ne presenta alcuni di carattere se così possiamo dire, 'intellettuale': sapienza, intelligenza, consiglio, scienza... La liturgia invoca lo Spirito Santo nelle circostanze ove è richiesta

una ‘luce’, dove è necessaria una ‘ispirazione’, dove si tratta di ‘discernere’ lo Spirito della luce dallo spirito delle tenebre, dove si tratta di ‘dirigere’ il prossimo che è in ricerca »⁶³ [*DSp, Esprit, 1313*].

Negli scritti di san Francesco il termine ‘illuminazione’ che è denso di significato, ricorre spesso sia nella forma verbale e nominale, sia nei derivati dal termine ‘luce’.

Nella preghiera davanti al Crocifisso⁶⁴ [*Preg. Croc. 1-3.*] Francesco chiede: « Oh alto e glorioso Dio, illumina el core mio. Damme fede dericta, speranza certa, carità perfecta, humiltà profonda, senno e cognoscimento che io servi li toi commandamenti ».

Il termine ‘illumina’ anche se trasposto in lingua italiana dallo stesso Francesco, sembra mantenere lo stesso significato del latino. Francesco chiede all’altissimo Iddio di illuminare ‘el core mio’, e subito attribuisce a quest’ ‘illuminatio’ l’infusione e il potenziamento delle virtù: fede, speranza, carità, umiltà, senno e conoscenza allo scopo di osservare i comandamenti ed essere fedeli alla volontà di Dio.

Questa finalità (mantenersi fedeli alla volontà di Dio) è lo scopo della illuminazione anche nel *Saluto alla beata Vergine*. Anche il ‘cognoscimento’ aperto attraverso il dono dell’illuminazione, tende a questo scopo: conoscere per compiere la volontà del Padre. Questo dono della illuminazione che nella preghiera davanti al Crocifisso viene richiesto a Dio, come fonte nella vita trinitaria, nella *Esposizione sul Padre nostro*, sembra essere richiesto come opera di tutta la Trinità e di ciascuna delle tre Persone in particolare: « Santissimo Padre nostro, creatore, redentore, salvatore e consolatore nostro... che sei nei cieli: negli angeli e nei santi illuminandoli, perché ti conoscano, perché tu Signore sei luce; dimorando in loro e riempiendoli perché possano saziarsi in Te... sia santificato il tuo nome: si illumini in noi, quanto conosciamo di te, così che possiamo conoscere la larghezza della tua benevolenza, la lungimiranza delle tue promesse, la sublimità della maestà di Dio e la profondità dei giudizi »⁶⁵ [« Sanctissime Pater noster, creator, redemptor, salvator et consolator noster... Qui es in coelis: in angelis et in sanctis illuminans eos ad cognitionem, quia tu Domine, lux es; inhabitans et implens eos ad beatitudinem... Santificetur nomen tuum: clarificetur in nobis notitia tua ut cognoscamus quae sit latitudo beneficiorum tuorum, longitudo promissorum tuorum, sublimitas maiestatis et profunditas iudiciorum ».]

Questo testo del commento al Padre nostro ci si presenta interessantissimo. È la Trinità che vive negli angeli e nei santi illuminandoli perché ti conoscano, perché tu, Signore, sei luce »: l’illuminazione viene data per la conoscenza. Poco più avanti troviamo: « sia santificato il tuo nome » con la spiegazione che ne dà lo stesso Francesco: « si illumini in noi quanto conosciamo di te così che possiamo conoscere la larghezza... ». Il *clarificetur* della spiegazione di Francesco richiama il senso della *illuminatio*, visto che per oggetto hanno la stessa ‘conoscenza’: si illumini dentro di noi quanto conosciamo di te⁶⁶ [« Notitia tua ».]. Nel testo del commento al Padre nostro, l’illuminazione (*clarificatio*) è il riconoscimento della grandezza dell’opera di Dio: della salvezza, che è in noi come un fiume sotterraneo, per la cui utilizzazione è necessaria una presa di coscienza. La salvezza rimane dentro di noi come depositata attraverso il battesimo: è attraverso una azione specifica di Spirito Santo (chiamata da Francesco ‘illuminazione’), che viene ad emergere a livello cosciente. È Dio stesso che crea nel cuore dell’uomo, la testimonianza sulla « larghezza della tua benevolenza, la lungimiranza delle tue promesse, la sublimità della maestà di Dio e la profondità dei suoi giudizi ». Il richiamo esplicito di *Ef. 3, 18*, riportato, come commento, dallo stesso Francesco, manifesta che lo scoprire i benefici di Dio, la sua fedeltà (la lunghezza, la lungimiranza delle promesse di Dio), la sublimità della maestà di Dio, e la profondità dei suoi giudizi (tutte queste quattro verità), sono frutto di questa ‘clarificatio’ che altro

non è se non la stessa ‘illuminatio’ che proviene dallo Spirito Santo. Si tratta qui di quella luce interiore, di quell’ammaestramento interiore ‘in noi’ dello Spirito Santo, promesso da Gesù. Lo spirito crea la testimonianza interiore: attesta in noi i benefici di Dio, la fedeltà e lungimiranza di Dio, la maestà di Dio, la profondità dei giudizi di Dio.

Nel *Commento al Padre nostro* viene manifestato anche come questa ‘illuminazione’, come abbiamo già notato per Maria nel *Saluto alla Beata Vergine*, dura anche per la vita eterna: infatti il testo del *Comm. al Padre nostro* parla di angeli e di santi. Questa conoscenza della luce di Dio, che proviene da Dio in quanto ‘luce’, è inesauribile. È tutta la Trinità che si dà a conoscere agli angeli e ai santi « dimorando in loro e riempiendoli perché possano saziarsi di te ».

La *Oratio*, come abbiamo già visto al termine della lettera inviata al Capitolo dei Frati, invoca Dio Padre, perché ci permetta di raggiungere Lui, ricalcando le orme di Gesù attraverso la purificazione, l’illuminazione interiore e il fuoco dello Spirito Santo: « Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi miseri, per te stesso, di fare quello che sappiamo che tu vuoi e volere sempre quello che sappiamo essere a Te gradito, affinché purificati interiormente, illuminati interiormente e infiammati dal fuoco dello Spirito Santo possiamo seguire le orme del diletto Figlio tuo, il Signore nostro Gesù Cristo, e poter giungere a Te, Altissimo, per la potenza della sola grazia, tu che in Trinità perfetta e semplice unità vivi e regni e sei glorificato, Dio onnipotente, per tutti i secoli dei secoli »⁶⁷ [« Ut interius mundati, interius illuminati - et igne Sancti Spiritus accensi - sequi possimus vestigia dilecti Filii tui - Domini nostri Jesu Christi. - Et ad Te, Altissime, sola tua gratia pervenire » (*Oratio Omnipotens*).]. Sia questo testo della *Oratio* che quello del *Saluto alla Beata Vergine*, sono importanti perché esplicitamente in entrambi i testi la ‘illuminazione’ è attribuita allo Spirito Santo.

*Il Padre abita nella luce, Gesù è luce,
per lo Spirito veniamo illuminati*

Nei suoi scritti, il serafico Padre Francesco, mette la luce in rapporto non solamente con lo Spirito Santo, ma anche con la prima e la seconda Persona della Trinità. Di Dio Padre Francesco dice che « abita in una luce inaccessibile »⁶⁸ [1 *Amm.* 4-5.] (secondo l’espressione di 1 *Tim.* 6, 16). Di Gesù Francesco dice che è vera luce: « non vedono la luce vera: il Signore nostro Gesù Cristo »⁶⁹ [2 *Lett. Fed.* 12, 4.].

Dello Spirito Santo è detto che è causa della ‘illuminazione’ sia nel testo della *Oratio* che in quello del *Sal. B. Verg.* Notiamo anche che Francesco, quando parla dello Spirito Santo, non dice mai che lo Spirito è luce e che quindi illumina, ma utilizza il verbo ‘illuminare’ al passivo: « affinché intimamente illuminati » (come dice nella *Oratio*); o sostantivizza il verbo « sante virtù che per la grazia e l’illuminazione dello Spirito venite infuse nei cuori dei cristiani » (come è detto nel *Saluto alla Beata Vergine*).

Di Gesù è detto che è ‘luce vera’; e secondo le espressioni nel N.T. Francesco attribuisce anche a Gesù la funzione di ‘illuminare’. La preghiera davanti al Crocifisso, infatti chiede a Gesù: « Illumina el core mio »⁷⁰ [*Preg. Croc.* 1.].

Di Dio Padre è detto da Francesco che « abita in una luce inaccessibile » ma è detto anche, con il linguaggio dei segni che è come il sole che illumina: « Laudato sie, mi Signore, cum tucte le tue creature, spetialmente messer lo frate sole, lo quale è iorno

et allumini noi per loi. Et ellu è bellu e radiante cum grande splendore, de Te, Altissimo, porta significatione »⁷¹ [*Cant.* 3-4.]. In tale versetto del *Cantico* Francesco parla del sole che è ‘significatione’ di Dio. Ed è attraverso questo sole, questa sua luce che Iddio Padre ci illumina.

Qual è il rapporto tra la luce del Padre, la luce del Figlio, e la luce dello Spirito Santo nei nostri confronti? O meglio, per utilizzare la terminologia propria di Francesco, qual è il rapporto tra il sole, la luce e l’illuminazione? Il rapporto ci sembra che corra, in fondo, sullo stesso filo del rapporto tra Parola-Spirito-Vita⁷² [Cfr. p. 204 ss di questo nostro lavoro.]: nel senso che, essendo l’illuminazione effetto della luce, è proprio questo effetto ad appartenere all’operazione che è dello Spirito; il Padre è la fonte della Luce (il Sole), il Figlio è la luce oggettiva; lo Spirito produce in noi l’illuminazione. Tutta la Trinità è luce per noi; ma l’azione propria dello Spirito è quella di far sì che la luce di Dio ci renda illuminati, brillando dentro di noi. Come è tutta la Trinità che parla, ma la Parola di Dio è parola dello Spirito Santo nel momento stesso in cui produce effetto nel cuore di chi ascolta; così è tutta la Trinità che è luce, ma la luce di Dio è luce dello Spirito Santo nel momento stesso in cui proluce nel cuore di chi l’accoglie una situazione di luce. Allo Spirito è attribuito da Francesco, in modo proprio tale effetto che Francesco chiama ‘illuminazione’. E la nuova situazione, proprio per l’opera dello Spirito è una situazione di ‘illuminati’, di luce (in contrapposizione a chi non accettando tale illuminazione, rimane in situazione di tenebre, ed è cieco⁷³ [2 *Lett. Fed.* 12, 4. 7.].

Ma qual è la situazione nuova dell’illuminato ?

Nel testo del *Saluto alla Beata Vergine*, è senz’altro la situazione di colui che possiede la conoscenza della volontà del Padre guardando al cammino di Cristo: conoscenza necessaria per addentrarsi nel cammino di ritorno al Padre.

Grazia ed illuminazione dello Spirito Santo

Nel testo del *Saluto alla Beata Vergine*, Francesco non parla solo di ‘grazia’ o solo di ‘illuminazione’, ma di ‘grazia’ e ‘illuminazione’ dello Spirito Santo. Quindi si tratta di due operazioni, di due fiumi dell’unica grazia che è lo Spirito Santo. Tutte e due le operazioni incidono nel cuore dell’uomo. Tutte e due le operazioni sono orientate verso lo stesso scopo: l’infusione delle virtù. Tutte e due cioè, concorrono a trasformare gli uomini « da infedeli a fedeli a Dio ». Quindi entrambe le operazioni sono destinate alla conversione, sia nel senso del passaggio della vita del peccato alla vita di grazia, sia nel senso del passaggio dalla vita di vizio alla vita di virtù. Ma ciascuna di queste operazioni, concorre nel modo proprio, a tale scopo.

Da quanto ci è permesso di capire dagli scritti di Francesco risulta (in base a quanto detto in precedenza) che la ‘grazia’ è data per agire più speditamente: è la forza interiore che lo Spirito dà per incamminarsi sulla via della virtù. Mentre la ‘illuminazione’ è data per la conoscenza della volontà del Padre che noi troviamo incarnata nel cammino penitenziale che scopriamo nella vita di Gesù.

L'illuminazione ci è data per la conoscenza del bene, del mistero di Dio e del piano salvifico, mentre la grazia ci viene data per poter fare, agire, inserirci, in questo piano salvifico ⁷⁴ [Oltre a quanto diremo nel prossimo capitolo sulla sapienza: virtù che, per altri aspetti, confina con il tema della « illuminazione »].

L'illuminazione ci manifesta la salvezza, la grazia ce ne rende partecipi.

Grazia e illuminazione sono ordinate, in Francesco, all'infusione delle virtù; le quali, nel testo del *Saluto alla Beata Vergine* sono ordinate, a loro volta alla conversione del cuore.

Anche negli scritti di santa Chiara, abbiamo dei brani che ci aiutano ad interpretare in tale senso l'infusione delle virtù mediante la grazia e l'illuminazione. Chiara, fedele discepolo di Francesco, utilizza spesso la terminologia di Francesco permettendoci così di verificarne il pensiero. Nella *Regola* come anche nel *Testamento*, Chiara dice: « Dopo che l'altissimo Padre Celeste, con la sua grazia si degnò illuminare l'anima mia, perché seguendo l'esempio e gli insegnamenti del beatissimo Padre nostro san Francesco, facessimo penitenza, poco dopo la sua conversione, insieme alle mie consorelle, gli promisi volontariamente obbedienza. Poi considerando che noi non temevamo nessuna tribolazione, umiliazione e disprezzo del mondo ...» ⁷⁵ [« Postquam altissimus Pater caelestis per gratiam suam cor meum dignatus est illustrare, ut exemplo et doctrina beatissimi Patris nostri sancti Francisci poenitentiam tacere, paulo post conversionem ipsius, una cum sororibus meis obediuntiam voluntarie promisi ». *Cl. Reg. VI; Te 24.*].

Nel capitolo IX della stessa *Regola*, Chiara usa di nuovo il termine 'illuminare', in un contesto di penitenza. La suora peccatrice deve essere ammonita; poi, se necessario, deve sopportare la punizione: « frattanto, finché rimarrà ostinata, si preghi affinché il Signore illumini il suo cuore alla penitenza » ⁷⁶ [« ...Dum contumax fuerit, oretur ut Dominus ad poenitentiam cor eius illuminet »].

In questi due brani, soprattutto nel testo latino, si intravede identità di linguaggio tra Francesco e Chiara. In tutti e due i testi Chiara, ci fa capire come la 'illuminazione' nella mente di Francesco, sbocca nelle virtù che fioriscono nella vita penitenziale.].

Conclusione

Rispetto al capitolo precedente che ci parlava dello Spirito Santo come causa efficiente di tutto il dinamismo spirituale con cui noi siamo in grado di seguire Gesù per ritornare al Padre, il capitolo presente rappresenta una precisazione: noi siamo in grado di seguire Gesù e giungere al Padre perché lo Spirito Santo, infondendo le virtù (per la grazia e l'illuminazione) mette nel nostro cuore le radici più profonde che rendono possibile tale cammino. Tali virtù vengono infuse perché l'uomo possa ogni giorno seguire il Signore. Perciò, rispetto al capitolo precedente che ci indica il fatto dello Spirito che muove la nostra vita interiore, in questo brano del *Saluto alla Beata Vergine Maria*, ci viene indicato il modo in cui lo Spirito è attivo in noi, e cosa Francesco percepisce di tale attività dello Spirito: lo Spirito è attivo ed equipaggia l'uomo mediante due doni (dono di forza e dono di luce) che generano nel cuore le virtù. Sono queste virtù che avranno come conseguenza la scelta del cammino penitenziale (come vedremo nel prossimo capitolo). Possiamo dire fin da questo momento che le virtù, in Francesco, appaiono come la parte più intima della sequela di Cristo che, anche esteriormente, si manifesterà con le opere della vita penitenziale: come frutto della conversione. Tale vita penitenziale, effetto delle virtù, non ci sarà fino a quando o mancherà la conoscenza, o

mancherà la forza. Non basta conoscere la volontà del Padre, ma è necessaria la grazia per compierla, come, d'altro canto, non serve agire senza avere la luce di ciò che è la volontà del Padre.

La conoscenza ci dà la motivazione per agire, mentre la grazia ce ne dà la forza. È così che l'uomo, adeguatamente equipaggiato, si inoltra nel cammino penitenziale.

CAP. III

LA VITA PENITENZIALE COME CAMMINO DELLO SPIRITO

Già nei capitoli precedenti abbiamo avuto modo di intravedere come Francesco, in diversi scritti, stabilisca dei rapporti tra la Terza Persona della santissima Trinità e quella che noi chiamiamo vita penitenziale. I due ultimi testi esaminati, quello della *Oratio* e quello del *Saluto alla Beata Vergine Maria*, mettono in risalto, il primo, come lo Spirito Santo presieda alla mozione di tutta l'attività interiore dell'uomo che segue Gesù verso il Padre; il secondo, come lo stesso Spirito coordini questo cammino che conduce al Padre, seguendo Gesù, mediante l'infusione delle virtù.

Parlare di virtù infuse per opera dello Spirito Santo è lo stesso che parlare di vita penitenziale in quanto le virtù animano dal di dentro l'uomo che si accinge a seguire Gesù. Per Francesco il frutto di queste virtù (cioè la sconfitta dei 'vizi' e dei 'peccati') all'esterno è verificabile solamente in una vita penitenziale; a tal punto che Francesco, in uno dei suoi scritti, stabilisce la vita penitenziale come criterio di discernimento della presenza dell'autentico Spirito del Signore: « In questo modo si può conoscere se il servo di Dio possiede lo Spirito del Signore: se la sua carne, che è sempre contraria ad ogni bene, non si insuperbisce, qualora il Signore per mezzo di lui compia qualche bene, e se egli, soprattutto davanti ai propri occhi, si stima sempre vile ed inferiore agli altri »¹ [« Sic potest cognosci servus Dei, si habet de Spiritu Domini: cum Dominus operatur per ipsum aliquod bonum, si caro eius non inde se exaltat, quia semper est contraria omni bono, sed si magis ante oculos suos se habet viliozem et omnibus aliis hominibus se minorem existimat » (*12 Amm.* 1-3). Su questa linea sta tutto il gruppo di Ammonizioni che vanno dalla decima fino alla ventottesima: ove Francesco mette molto bene a nudo diversi aspetti interiori della vita penitenziale.].

In tale testo (come vedremo meglio anche in seguito) i termini « carne, insuperbirsi, stimarsi sempre più vile ed inferiore agli altri » fanno parte di quel processo ascetico che Francesco designa con il nome di 'penitenza', 'fare penitenza'² [*1 Reg.* 21, 3. 7; 23, 7. 8. 22; *Test.* 32; 2 *Let. Fed.* 5, 4.] che egli stesso, nei suoi scritti ricollega abbondantemente allo Spirito Santo.

Nel presente capitolo cercheremo di mettere in rilievo alcune linee, comuni a moltissimi testi, nei quali viene messa in rapporto la vita penitenziale con l'opera dello Spirito Santo in noi.

Tale capitolo acquista tanto maggiore importanza in quanto, la stessa famiglia francescana, anche se con nomi diversi, è nata sostanzialmente come un Ordine di penitenza³ [Cfr. per es. La testimonianza di *LTS* 37; cfr. K. ESSER, *Origini*, 40-42.].

Art. primo: FARE PENITENZA

Fin dai primi secoli del Cristianesimo, la Chiesa aveva costituito l'« Ordine dei penitenti » con cui riammettere alla comunione, dopo la soddisfazione di determinati obblighi, diverse categorie di peccatori. L'Ordine penitenziale però non era riservato solamente ai peccatori bisognosi di riconciliazione, ma in linea di principio era aperto anche a quanti desideravano entrarvi per motivi di perfezione cristiana: cioè i cristiani virtuosi che pur non avendo peccati gravi, e non avendo bisogno di espiazioni penitenziali, approfittavano di questa istituzione per un aumento di virtù⁴ [C. VOGELI, *Il Peccatore e la penitenza nella Chiesa antica*, p. 34.]. Questa vita penitenziale era equiparata al martirio e come il martirio veniva anche essa chiamata 'secondo battesimo'⁵ [*Ibidem*, p. 37.]. La severità di tale istituzione, contribuì in maniera intensa a far sì che l'Ordine penitenziale col passare dei secoli diventasse sempre più un Ordine composto da quelle anime che dedite alla ricerca della perfezione, chiedevano liberamente di entrarvi, a differenza dei peccatori, che di fronte alle austerità, si sentivano scoraggiati⁶ [A. POMPEY, *Il movimento penitenziale nei secoli XII-XIII*, p. 14.]. Attraverso una lunga evoluzione, giungiamo al XII secolo in cui l'Ordine dei Penitenti era ormai quasi esclusivamente costituito da coloro che abbracciavano per vocazione lo stile di vita penitenziale. In questo momento alla Chiesa, si pongono i problemi della condizione giuridica di tali penitenti; con la conseguente assunzione di questo stile di vita, da parte della Chiesa stessa, in una forma canonica⁷ [A. POMPEY, *op. cit.* p. 17.]. Al tempo di Francesco, per abbracciare la vita penitenziale era necessaria la 'conversione' interiore con i segni esteriori che ne conseguivano: una rottura radicale con il genere di vita anteriore (chiamata 'saeculo', non necessariamente dedito al peccato); l'impegno di vivere un nuovo genere di vita (la 'vita penitenziale'): cioè stimare sommo diletto tutto ciò che l'uomo istintivamente aborrisce, come povertà fatica e tribolazioni, ignominia e disprezzo del mondo. Questo comportava anche l'assunzione di un abito esteriore, proprio dei penitenti, e l'ingresso in qualche Ordine di penitenza. Ecco perché, e questo si verificherà anche in san Francesco, 'fare penitenza', 'entrare nell'Ordine', 'ammettere all'obbedienza' significano la medesima cosa: seguire Cristo povero e crocifisso in un ordine di penitenti riconosciuto dalla Chiesa. L'approvazione da parte della Chiesa, di un Ordine penitenziale, infatti garantiva al penitente, di trovare in tale istituto una strada giusta di perfezione interiore⁸ [K. ESSER, *Origini*, 196-201.].

I conversi erano coloro che avevano compiuto questo distacco dal mondo e la 'religio' era la nuova forma di vita assunta dal penitente (POMPEY, *o.c.* 18). Le parole 'religiosi' e 'conversi' avevano quindi lo stesso significato. Francesco usa 'religio' (K. ESSER, *o.c.* p. 31) per indicare la nuova condizione di vita assunta attraverso la 'conversio' e 'facere penitentiam' come contenuto sempre nuovo di questa continua conversione (K. ESSER, *o.c.* pp. 25-42).].

Per quanto riguarda la figura di Francesco, la sua 'conversione' e il suo 'fare penitenza', le biografie primitive abbondano in dettagli, ma lui personalmente nei suoi

scritti non lascia trapelare, se non molto laconicamente, qualcosa. Quando vuol darci, con molta discrezione, una sintesi dell'esperienza penitenziale, attraverso la quale il Signore lo ha condotto, divide la sua vita in due periodi: « quando ero nei peccati » e « quando incominciai a fare penitenza ». Il primo periodo è ricordato come vita di peccato e il secondo è caratterizzato dalla vita penitenziale »⁹ [« Dominus ita dedit mihi fratri Francisco incipere faciendi poenitentiam: quia, cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosos. Et ipse Dominus conduxit me inter illos et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis; et postea parum steti et exivi de saeculo » (*Te* 1-4)]. L'inizio della conversione di Francesco coincide con il 'fare penitenza', cioè con la lotta contro se stesso. Nel *Testamento* Francesco dice: « Il Signore mi concesse di incominciare a fare penitenza », attribuendo cioè a Dio l'iniziativa di averlo condotto sulla strada della penitenza. L'oggetto di questa grazia di Dio è quello di cominciare a fare penitenza. Da quale parte iniziare la sequela di Cristo? Da quale parte iniziare il proprio itinerario di vita spirituale? Dal 'fare penitenza'. E infatti subito Francesco descrive il primo gesto di lotta contro se stesso: « E poiché mentre ero nei peccati mi sembrava molto amaro vedere i lebbrosi, il Signore stesso mi condusse tra di essi ».

Si tratta di un gesto concreto di penitenza, di lotta, di 'metànoia', che Dio richiede a Francesco. Dio stesso lo conduce tra i lebbrosi.

Penitenza per Francesco « significa quel capovolgimento che porta l'uomo da una vita istintiva incentrata sul proprio Io, ad una vita soggetta e abbandonata alla volontà, alla signoria di Dio »¹⁰ [K. Esser, *o.c.* 197.]. È la signoria di Dio che trarrà fuori l'uomo dal 'mondo'. Nel linguaggio medioevale questo significa che Francesco incominciò a vivere quella che oggi noi chiamiamo 'vita religiosa'. Nella mente di Francesco, penitenza corrisponde alla 'metànoia' biblica di *Mc.* 1, 15 e questa 'metànoia', costituisce l'atteggiamento fondamentale di tutti i seguaci e discepoli di Cristo. Questa impostazione biblica della vita penitenziale era una novità ed era il principio ispiratore di tutti i movimenti penitenziali all'inizio del secolo di san Francesco¹¹ [K. Esser, *Origini*, 197, nota 8: Tale impostazione, comportava una penitenza non costituita da soli atteggiamenti interiori ed intimisti; e nemmeno da atteggiamenti esteriori vuoti, ma da tutta una trasformazione della vita che partendo dal centro dell'essere, raggiunge tutta la periferia: si tratta di una trasformazione interiore ed esteriore ispirata dalla sequela di Cristo. Con san Bernardo e soprattutto con san Francesco, la vita penitenziale viene irrobustita, in quanto a motivazioni, proprio dalla sequela di Cristo. Per questo motivo, mentre altri gruppi penitenziali risultarono a poco a poco sterili, i gruppi che si ispiravano a san Francesco rimasero solidi grazie proprio a questa attenzione di Francesco verso l'umanità di Gesù. Il motivo della vita penitenziale per Francesco è costituito proprio dal « sequi vestigia Domini nostri Jesu Christi », di cui abbiamo già parlato a parte. L'ascetismo di Francesco è ispirato dalla « conformatio » ai misteri della vita terrestre del Salvatore nostro e dalla povertà e virtù della santa Madre sua: questo impedirà al movimento francescano di accettare la dura penitenza come « frustrazione ». Tutto invece viene « sublimato » dall'amore alla Persona che Francesco e i suoi frati vogliono seguire.]. Ma questa sequela di Cristo, nello stile di vita austera che Francesco condusse, come abbiamo visto, è resa possibile dall'attività che lo Spirito Santo svolge nel cuore dell'uomo. Il 'seguire le orme' di Gesù è reso possibile dal fuoco dello Spirito Santo. Ecco perciò che la vita penitenziale trova direttamente nello Spirito Santo la sua radice e la sua fonte; trova in Gesù il proprio 'cammino' e trova nel Padre la sua mèta.

Parlando della vita penitenziale, tutta la letteratura francescana (sia le biografie comparse subito dopo la morte di san Francesco, sia la produzione letteraria ascetica dei secoli successivi) sottolinea fortemente, in modo particolare, come sia necessaria una rottura definitiva con il mondo per entrare nell'esperienza della sequela effettiva di Cristo¹² [*DSp, Ascése*, 977-978.]. Su questa rottura con il mondo insiste in modo particolare Francesco. E questo « costituisce l'avvio carismatico della sua nuova esistenza, puro dono di Dio; ed è anche l'atteggiamento fondamentale che egli (Francesco) presuppone

in tutti i suoi seguaci presenti e futuri. Con questo decisivo orientamento della sua esistenza a Dio, Francesco si inseriva nel vivo delle correnti penitenziali dell'epoca e, in certo senso, ne rappresentava il vertice »¹³ [K. ESSER, o.c. 200.].

I biografi sono concordi anche nell'affermare che la scelta penitenziale costituisce l'essenza della conversione di Francesco. Tutta la vita, soprattutto quella degli inizi, è presentata come una vittoria su se stesso. Giordano da Giano¹⁴ [*Cronaca* 1.] afferma che tutto questo atteggiamento penitenziale di Francesco era frutto, chiaramente, dello Spirito Santo: « spinto dallo Spirito Santo, Francesco vestì l'abito eremitico con la specificità della penitenza (*modum poenitentiae*) ».

I *Tre Compagni*¹⁵ [4 *LTS* 11.] affermano che un giorno il Santo, mentre pregava fervidamente il Signore, sentì dirsi: « — Francesco, se vuoi conoscere la mia volontà, devi disprezzare e odiare tutto quello che mondanamente amavi e bramavi possedere. Quando avrai cominciato a fare così, ti parrà insopportabile e amaro quanto per l'innanzi ti era attraente e dolce; e dalle cose che una volta abborrivi, attingerai dolcezza grande e immensa soavità —. Francesco, felice di questa rivelazione e divenuto forte nel Signore... incontrò sulla strada un lebbroso,... e da quel giorno cominciò a svincolarsi dal proprio egoismo... ». In questi testi il disprezzo di se stessi è il primo passo che Dio richiede a Francesco perché possa essere manifestata in lui la sua volontà: « disprezzai te stesso se mi vuoi conoscere »¹⁶ [1 *IC* 9.]. « E da quell'ora smise di adorare se stesso, e persero via via fascino le cose che prima amava. Il mutamento, però, non era totale, perché il suo cuore restava ancora attaccato alle suggestioni mondane. Ma svincolandosi, man mano dalla sua superficialità, si appassionava a custodire Cristo nell'intimo del cuore; e nascondendo allo sguardo degli illusi la perla evangelica, che intendeva acquistare a prezzo di ogni suo avere, spesso, e quasi ogni giorno, si immergeva segretamente nell'orazione. Vi si sentiva attratto dall'irrompere di quella misteriosa dolcezza che, penetrandogli sovente nell'anima, lo sospingeva alla preghiera perfino quando stava in piazza o in altri luoghi pubblici... »¹⁷ [3 *LTS* 8.]. Non fu semplice per lo Spirito Santo, dominare e prendere possesso della vita di Francesco. Francesco si dimenticò presto della chiamata del Signore: « Egli non aveva appreso a contemplare e gustare le cose del cielo. E poiché soltanto l'afflizione dà intelletto per comprendere le cose spirituali, ecco che la mano del Signore si posò su di lui ed operò quelle mutazioni che sa compiere la destra dell'Altissimo. Il corpo di lui fu afflitto da una lunga malattia, perché l'anima fosse modellata secondo la grazia dello Spirito Santo »¹⁸ [1 *BM* 2.]. Lo Spirito del Signore lo conduce verso una lotta serrata con se stesso. L'incontro con il lebbroso e la cura continua dei lebbrosi è l'inizio decisivo¹⁹ [1 *C* 16-17.]. Così le ingiurie e le percosse del padre suo Pietro di Bernardone, le beffe degli amici, sopportate per custodire Cristo nell'intimo del suo cuore²⁰ [3 *LTS* 8.], gli incominciavano a procurare quella gioia interiore che mai prima aveva assaporato.

Ora incomincia a 'godere delle umiliazioni'²¹ [6 *BM* 1-2.]. Ormai « ...sicuro e libero andava cantando in mezzo ai boschi lodi al Signore in lingua francese... godeva delle tribolazioni... Prima era abituato ad avere in orrore i lebbrosi più che ogni altra categoria di persone; ma quando l'effusione della grazia divenne più copiosa... per eccesso di fervore inaudito, si precipitava a baciare le piaghe incancrenite: poneva così la sua bocca nella polvere, saziandosi di obbrobri, per assoggettare l'arroganza della carne alla legge dello Spirito, e soggiogato il nemico di casa, ottenne un pacifico possesso del dominio di sé »²² [1 *BM* 8.]. Passano lunghi anni di maturazione interiore e Francesco non retrocede dalla via sulla quale il Signore lo ha condotto definitivamente: «...al suo

spirito era chiaro soltanto questo: che il commercio spirituale ha inizio con il disprezzo del mondo, e che la milizia di Cristo deve cominciare con la vittoria su se stesso...»²³ [I BM 4.]. «...poi con grande fervore di spirito e allegrezza di mente, cominciò a predicare a tutti la penitenza, con parlare semplice, ma con cuore magnifico edificando i suoi uditori. Era la sua parola come fuoco ardente, che penetrava nel profondo del cuore, destando l'ammirazione di tutti... »²⁴ [I C 23.]. Da quel momento l'uomo di Dio, ispirato dal Signore, cominciò a tendere alla perfezione evangelica, e ad invitare a penitenza anche gli altri. E le sue non erano parole vane o da far ridere, ma parole piene della virtù dello Spirito Santo »²⁵ [3 BM 2; cfr. I C 8.]. Fu la strada che continuò a percorrere sempre: « anche quando ebbe raggiunto un'ammirabile purezza di spirito e di corpo, non cessò mai di purificare gli occhi della sua anima con una vera pioggia di lacrime... »²⁶ [5 BM 8.]. Questa vita penitenziale che Francesco conduceva, e la sua predicazione che verteva intorno a questo contenuto della penitenza²⁷ [Lett. Cust. 9.] orientarono decisamente le prime vocazioni francescane: « molti, spinti a penitenza dalla predicazione e dall'esempio dei frati, entrarono nell'Ordine »²⁸ [Giordano da Giano, Cronaca, 35.].

Tutti i biografii primitivi parlano dell'inizio della vita penitenziale di Francesco, come di uno sbloccaggio spirituale da cui provengono l'inizio del 'commercio spirituale'²⁹ [I BM 4.], l'inizio del 'tendere alla perfezione'³⁰ [3 BM 2.], l'inizio 'della corsa ai beni migliori'³¹ [I C 8.], 'la vittoria su se stessi' ed espressioni simili. Chiaramente la vita penitenziale (e in concreto, la cura dei lebbrosi, e altri gesti concretissimi) sono l'inizio e la sostanza della conversione che tutti i biografii attribuiscono alla grazia dello Spirito Santo.

Questo è quanto conosciamo dalle biografie primitive. Ma anche Francesco nei suoi scritti ci mette sulla stessa pista suoi biografii, sia parlando spesso della vita penitenziale sia ricollegando esplicitamente la vita penitenziale alla fonte soprannaturale dello Spirito Santo.

Art. secondo: LO SPIRITO E LA VITA PENITENZIALE

Abbiamo già visto, in queste ultime pagine, come la conversione di Francesco avviene mediante un ribaltamento di valori: « mentre ero nei peccati, mi sembrava molto amaro... » ma « dopo che il Signore mi concesse di incominciare a fare penitenza... ciò che mi sembrava amaro si tramutò per me in dolcezza dell'anima e del corpo »³² [Test. 1-4.].

Queste parole ci presentano la conversione di Francesco come un cambiamento del senso del gusto che permette a Francesco di discernere i veri sapori delle cose: in base al giudizio date loro da Dio.

Non solo nel suo *Testamento*, ma anche in altre parti degli scritti, Francesco presenta la vita penitenziale come frutto di un gusto nuovo che, in contrasto con il gusto del mondo, partecipa alla visione che Gesù ha delle cose del mondo e delle cose di Dio.

Abbiamo un brano degli scritti che ci permette di interpretare la vita penitenziale come frutto di questo gusto nuovo dato dallo Spirito mediante l'effusione della sapienza.

« Tutti quelli che non vivono penitenzialmente e non ricevono il Corpo e il Sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e operano vizi e peccati e camminano dietro la cattiva

concupiscenza e i cattivi desideri, e servono il mondo corporalmente, con i desideri della carne, con gli affanni e le preoccupazioni di questo mondo, con gli affanni di questa vita, ingannati dal diavolo, di cui sono figli e le cui opere compiono, sono ciechi perché non vedono la vera luce: Gesù Cristo nostro Signore; non hanno la sapienza dello Spirito perché non hanno in sé il Figlio di Dio che è la vera sapienza del Padre.

Di essi è detto: la loro sapienza è stata divorata. Vedono, conoscono, sanno e fanno il male e coscientemente perdono le loro anime.

Vedete, ciechi, ingannati dai nostri nemici, cioè dalla carne, il mondo, dal diavolo: è dolce per il corpo commettere il peccato, e amaro servire Iddio; perché tutti i cattivi vizi e i peccati escono e procedono dal cuore degli uomini, come dice il Signore nel Vangelo.

E non avete nessun bene né in questo mondo, né nell'altro.

Voi pensate di possedere a lungo le vanità di questo secolo, ma siete ingannati, perché verrà il giorno e l'ora cui non pensate e non sapete e che ignorate »³³ [« Omnes autem illi qui non sunt in poenitentia et non recipiunt Corpus et Sanguinem Domini nostri Jesu Christi et operantur vitia et peccata et ambulant post malam concupiscentiam et mala desideria et non observant quae promiserunt, et serviunt corporaliter mundo carnalibus desideriis, curis et sollicitudinibus hujus saeculi, et curis hujus vitae decepti a diabolo, cujus filii sunt et ejus opera faciunt, caeci sunt, quia verum lumen non vident Dominum nostrum Jesum Christum. *Sapientiam non habent spiritualem, quia non habent Filium Dei in se, qui est vera Sapientia Patris: de quibus dicitur: sapientia eorum devorata est. Vident, agnoscunt, sciunt et faciunt mala et scienter perdunt animas suas. Videte caeci decepti ab inimicis nostris, scilicet a carne, a mundo, a diabolo, quia corpori dulce est facere peccatum et amarum servire Deo, quia omnia mala vitia et peccata, de corde hominum exeunt et procedunt, sicut dicit Dominus in Evangelio. Et nihil boni habetis in hoc saeculo neque in futuro. Putatis diu possidere vanitates hujus saeculi, sed decepti estis, quia venit dies et hora, de quibus non cogitatis et nescitis et ignoratis » (2 Lett. Fed. 12, 1-10).*

Anche se tale brano della *Lettera ai Fedeli*, parla, qui, direttamente di « sapienza spirituale », il senso, da tutto il contesto, è quello di « sapienza dello Spirito » ed è così che preferiamo tradurre (cfr. V. K. NGUYEN, *Le Christ*, p. 115). In questo nostro studio ci proponiamo di comprendere meglio cosa significhi « sapienza dello Spirito » e qual è il suo legame con la vita penitenziale.].

Il punto nevralgico di questo brano della 2 *Lettera ai Fedeli*, costituito dai versetti 4-6 in cui vengono presentati i diversi nemici che ingannano l'uomo: il mondo, la carne, il corpo. E tutti questi nemici sono collegati al diavolo il quale si serve proprio di questi satelliti per fare diventare gli uomini suoi figli, facendo le sue opere³⁴ [I Reg. 21, 78.].

Negli stessi versetti abbiamo alcuni esempi di gente ingannata dal demonio: quelli che

- « — non vivono penitenzialmente;
- non ricevono il Corpo e il Sangue del Signore nostro Gesù Cristo;
- operano vizi e peccati ;
- camminano dietro la cattiva concupiscenza e dietro i cattivi desideri ;
- non osservano le loro promesse;
- servono il mondo corporalmente:
 - con i desideri della carne ;
 - con gli affanni e le preoccupazioni di questo mondo;
 - con gli affanni di questa vita ».

Per quanto riguarda i nemici, notiamo solamente il fatto che Francesco utilizza i termini secondo il linguaggio del Nuovo Testamento: non si tratta di manicheismo, ma, avendo Francesco un grande senso del peccato, sa per dove arriva all'uomo la debolezza e sa anche che è necessaria un'autentica opera di ascesi perché nell'uomo viva sempre la presenza della Trinità.

Per noi è interessante notare, anche, come i casi di gente ingannata dal demonio, che Francesco riporta, sono casi che ci esemplificano il contenuto della vita penitenziale. Sapendo che la *Lettera ai Fedeli* è scritta proprio per l'Ordine della Penitenza (il Terzo Ordine Francescano) è notevole notare come la vita penitenziale (concretizzata negli esempi riportati da Francesco) è proprio frutto della sapienza dello Spirito; infatti Francesco rivela proprio nella sapienza dello Spirito il mezzo per mettere in fuga Satana e i suoi satelliti. Infine, notiamo che Francesco ha davanti ai suoi occhi, come separati in due gruppi contrapposti, quelli che seguono il diavolo di cui sono figli e le cui opere compiono, e quelli che hanno in sé il Figlio di Dio: cioè coloro che partecipano della Sapienza di Gesù e appartengono alla famiglia di Dio. Abbiamo cioè due popoli che vivono con sapienza diversa.

1. *La sapienza*

Il tema della sapienza era molto studiato nel medioevo ³⁵ [DESBONNETS, *Les Ecrits*, p. 16, n. 1.]; ma Francesco, pur parlandone diffusamente, non ci lascia alcuna definizione esplicita. Egli parla ripetutamente della virtù della sapienza, ma ne possiamo conoscere il senso solamente dagli effetti che la sapienza produce nelle persone in cui essa è presente e negli effetti prodotti in chi invece essa è assente.

Negli scritti di Francesco, la sapienza è in primo luogo una virtù e quindi, come tutte le virtù ³⁶ [*Sal. Beata Vergine.*], è strettamente ricollegata alla grazia e all'illuminazione dello Spirito Santo. È chiamata « divina sapienza » ³⁷ [*I Reg.* 17, 16.], per la sua provenienza soprannaturale. La troviamo unita spesso alla virtù sorella, la pura e santa semplicità: « Ave, regina sapienza, il Signore ti conservi, con la tua sorella la pura e santa Semplicità » ³⁸ [*Sal. Viri.* 11.]; e assieme a questa virtù sorella combatte contro gli stessi vizi e peccati che troviamo nel testo di 2 *Lettera ai Fedeli* 12, che stiamo esaminando: il diavolo, la carne, il mondo. Nella stessa lauda del *Saluto alle Virtù*, infatti è detto: « La santa sapienza confonde Satana e tutte le sue malizie. La pura e santa semplicità confonde ogni sapienza di questo mondo e ogni sapienza della carne » ³⁹ [« Sancta Sapientia confundit Satan et omnes malitias eius. Pura, sancta Simplicitas confundit omnem sapientiam hujus mundi et sapientiam carnis » (*Sal. Virt.* 9-10).].

Un altro testo degli scritti aggiunge che « dove c'è carità e sapienza, quivi non c'è né timore, né ignoranza » ⁴⁰ [« Ubi caritas et sapientia, ibi nec timor nec ignorantia » (*27 Amm.*)]. Da questi diversi testi degli scritti risultano alcuni elementi utili. In primo luogo la sapienza viene data per confondere Satana: nello schema della lotta delle virtù contro i vizi, alla sapienza è dato un posto predominante sulle altre virtù a tal punto che Francesco la chiama 'regina', in quanto tocca a lei il colpo decisivo contro il Principe di questo mondo.

In secondo luogo alla sapienza viene affidato, soprattutto per il fatto che dà il giusto sapore delle cose (secondo l'etimologia latina di 'sàpere'), il compito di contrastare il sapore che Satana dà alle cose: « è dolce per il corpo commettere il peccato e amaro servire Dio » (v. 7). Anzi, estirpa il sapore che il nemico dà fin nella sua radice: « perché tutti i cattivi vizi e i peccati escono e procedono dal cuore degli

uomini, come dice il Signore nel vangelo »; infatti il sapore delle cose non proviene dalle cose in sé ma dal cuore dell'uomo (v. 8), il quale non avendo la sapienza dello Spirito, dà alle cose il sapore che proviene dal mondo, dalla carne, dal diavolo: e questo è un sapore totalmente diverso dal valore che Dio dà alle stesse cose. Tra la sapienza spirituale e sapore che il diavolo, il mondo, la carne, danno alle cose, c'è una lotta costante fino a che venga 'divorata la loro sapienza' (v. 6): cioè smascherata, giudicata, sconfitta e distrutta la loro sapienza.

Il testo della *27 Ammonizione* aggiunge un altro elemento: « Dove è sapienza... qui non c'è ignoranza »; questo brano mette in rilievo, come i brani precedenti, che la sapienza è data per confondere Satana, ma Francesco usa qui un linguaggio diverso: qui la sapienza dà la conoscenza ma a differenza della « illuminazione », la sapienza dà la percezione del mistero del male, di astuzie di Satana e dei suoi satelliti. In pratica, è data per confondere la falsa sapienza di Satana, del mondo e della carne. È data come gusto delle cose di Dio: gusto che spontaneamente ci fa rendere conto del sapore falsificato dato alle cose, dal mondo dalla carne e da Satana ⁴¹ [Questa interpretazione è confortata anche da uno scritto di santa Chiara, ove la fedele discepola di Francesco sembra spiegare meravigliosamente il pensiero del Maestro. Scrivendo alla beata Agnese del Re di Boemia, Chiara manifesta che la sapienza è data per « sovvertire... le astuzie dello scaltro nemico, la superbia che è rovina dell'umana natura e la vanità che rende fatui i cuori degli uomini: « ...Cum... callidi hostis astutias et perditricem humanae naturae superbiam et vanitatem humana corda infatuantem te quadam mirabili ipsius Dei oris sapientiae prerogativa sufflatum terribiliter ac inopinabiliter videam supplantare... » (CL III Lett. 5-6).

Il senso di queste parole di Chiara, è lo stesso che ritroviamo nel cap. 12 della lettera che stiamo esaminando. Anche qui, infatti, si parla delle furbizie dei nemici di Dio, della vanità degli allettamenti di questo mondo, a causa delle quali cose si perde l'anima.].

Ma c'è anche un altro elemento: la sapienza è ricollegata da Francesco a Gesù.

2. Gesù Sapienza del Padre

La causa della riuscita dell'inganno dei nemici, Francesco la trova nel fatto che gli uomini non conoscono Gesù luce e sapienza.

Gli uomini sono ciechi perché non vedono la luce vera, Gesù Cristo nostro Signore.

Gli uomini non hanno la sapienza spirituale, perché non hanno in sé il Figlio di Dio che è la vera Sapienza del Padre.

Se la sapienza è considerata come dono che dà gusto nuovo per discernere il sapore delle cose di Dio falsificato dal sapore che il nemico dà alle stesse cose, allora Gesù è « Sapienza del Padre ».

Su Gesù luce, abbiamo già parlato nel capitolo precedente. È sufficiente qui sottolineare la sfumatura che il testo della *Lettera li Fedeli* assume: Gesù è luce nel senso che mette in fuga con la sua persona, gli intrighi e le astuzie di Satana che 'è molto più astuto di tutti gli uomini' ⁴² [5 *Amm.* 6.], e vuole che gli uomini distolgano loro cuore da Dio ⁴³ [1 *Reg.* 8, 5; 22, 17.].

È necessario, invece, capire in che senso, per Francesco Gesù è 'Sapienza'. Negli scritti di Francesco, anche se lo stesso Iddio Padre è chiamato 'Sapienza' ⁴⁴ [Lod. *Altiss.* 6.], troviamo sottolineato il fatto che Gesù è 'Sapienza del Padre'. Il brano della *Lettera*

ai Fedeli infatti dice: « Non hanno la sapienza dello Spirito, perché non hanno in sé il Figlio di Dio che è la vera Sapienza del Padre ».

Per capire il senso di tale espressione di Francesco, è necessario rifarsi al testo scritturistico da cui Francesco, come ben notano tutti gli editori della *Lettera ai Fedeli*, ha mutuato tale espressione. Si tratta del passo di *1 Cor.* 1, 24. 30, ove Paolo parla di Cristo Sapienza di Dio, costituito da Dio sapienza per noi ⁴⁵ [Per avere l'idea di come Francesco ha assimilato bene la prima e seconda lettera ai Corinti, basta ricordare che nei brevi scritti di Francesco la *1 Cor.* è citata intorno a 30-35 volte e la seconda un 15-20 volte (cfr. J. BOCCALI, *Concordantiae*, 954). Ricordiamo anche come il discorso della sapienza della carne e della stoltezza della croce sia uno dei temi predominanti, in modo particolare della prima lettera ai Corinti.]. Se noi pensiamo che in *1 Cor.*, in contrapposizione alla sapienza di questo mondo (v. 20), Paolo parla di stoltezza della predicazione (v. 21) in quanto Gesù viene annunciato come 'crocifisso' (v. 23) e diventa 'scandalo... stoltezza' (v. 24) mentre è 'sapienza di Dio' (v. 24) poiché la « stoltezza di Dio è più sapiente della sapienza degli uomini, e ciò che è debole per Iddio, è più forte di tutte le cose degli uomini » (v. 25); se consideriamo che la stoltezza di Dio, mette in fuga (*confudit*) i sapienti e i forti (v. 27); se consideriamo che Dio ha scelto le cose odiate dal mondo, e le cose fragili per distruggere le cose consistenti (v. 28) allora comprendiamo in quale senso Gesù è Sapienza del Padre: Gesù con la sua vita penitenziale che ha il suo culmine nella sua passione e morte che appaiono al mondo come segno di debolezza, ha sconfitto Satana, la sua vita ha messo in fuga le astuzie di Satana. È questa vita fatta di Croce ⁴⁶ [Basta ricordare qual è il Gesù che Francesco vuole seguire; cfr. questo nostro lavoro a p. 137 ss.] che mette in fuga le astuzie di Satana, del mondo, della carne: Gesù, ci dice Francesco, diventa sapienza nostra non solo nel senso che già ha vinto Satana per noi, ma anche perché, camminando davanti a noi, diventa luce in quel cammino sapienziale che ci riconduce al Padre.

La prova che il testo della *Lettera ai Fedeli* va interpretato in questo modo proviene sia dal contesto generale di essa (che è un contesto penitenziale) sia dagli accenni espliciti del brano in

questione che parlano di « quelli che non vivono penitenzialmente... che operano vizi e peccati... che camminano dietro la cattiva concupiscenza e dietro i cattivi desideri... che servono il mondo corporalmente con i desideri della carne, con gli affanni e le preoccupazioni di questo mondo e con gli affanni di questa vita, cose queste tutte in opposizione alla vita di Gesù e allo stile di vita di chi si propone di 'fare penitenza' ».

3. *La sapienza spirituale*

Gesù, essendo 'Figlio di Dio' e 'Sapienza del Padre', conosce e combatte contro le astuzie di Satana, del mondo e della carne: mediante la sapienza della croce.

Nel testo della *Lettera ai Fedeli*, però, è detto che gli uomini sono ciechi perché non hanno la 'sapienza dello Spirito'. L'assenza di Gesù, 'vera Sapienza del Padre', dal cuore dell'uomo, crea l'assenza della sapienza dello Spirito a causa della dipendenza delle operazioni dello Spirito dalla missione di Gesù. Anche se l'espressione è in forma negativa (« non hanno la sapienza dello Spirito ») Francesco attribuisce il passaggio da Gesù Sapienza del Padre, alla situazione di sapienza nell'uomo, all'azione dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo che presiede a questa infusione di sapienza che è nel cuore dell'uomo.

Dio Padre è Sapienza; Gesù è Sapienza del Padre; noi abbiamo la sapienza dello Spirito. In questo schema, allo Spirito è attribuita la situazione di sapienza che c'è nel cuore del cristiano.

Se noi ricordiamo cosa è la sapienza per Francesco, allora possiamo dire che allo Spirito è attribuita la situazione di luce che permette al penitente di scoprire le astuzie di Satana; ossia è attribuita, in altri termini, l'infusione di un gusto nuovo che permette di percepire quali cose il demonio presenta come dolci e invece sono amare; e quali cose presenta come amare e invece sono dolci secondo Iddio.

Lo Spirito, cioè, infonde il disprezzo per le cose che provengono dal mondo, dalla carne, dal demonio e infonde il gusto della vita penitenziale che è sapienza di Dio. Quindi, come del resto abbiamo detto anche a proposito della *Oratio omnipotens*, Francesco attribuisce allo Spirito Santo la sequela di Cristo, ma il brano or ora esaminato ci permette di aggiungere che si tratta della sequela della passione di Cristo che è stoltezza per gli uomini ma è sapienza di Dio.

In questo paragrafo, abbiamo potuto vedere come Francesco attribuisce la vita penitenziale all'effusione nel cuore dell'uomo della sapienza dello Spirito che orienta il gusto dell'uomo in un senso diverso dalla sapienza del mondo. Tale sapienza dello Spirito è ricollegata, in Francesco, a Gesù, 'Sapienza del Padre', ed orienta la vita del cristiano nel senso in cui Gesù è Sapienza Dio: in contrapposizione alla sapienza del mondo. Dio giudica 'sapienza' la 'stoltezza di Gesù'; il mondo giudica 'stolta' la sapienza di Gesù'. L'infusione della virtù della sapienza ci permette di giudicare le cose dal punto di vista di Dio. Ed è la sapienza di Gesù che Francesco dice di seguire.

Tra sapienza di Gesù e vita penitenziale ispirata a Gesù, c'è identità. Satana viene messo in fuga proprio dalla vita penitenziale in quanto sapienza di Gesù, cui lo Spirito, per sua grazia ci concede di partecipare. L'immagine dello Spirito che ne risulta è quella dello Spirito inviato per renderci sempre più partecipi della Vita di Cristo: nel senso di una conformazione sempre perfetta all'immagine di Cristo. E questo realizza lo Spirito, infondendo dal di dentro il gusto della sequela delle orme di Gesù povero e crocifisso.

Art. terzo: LO SPIRITO DELLA CARNE, LO SPIRITO DEL SIGNORE

Tutto il discorso sulla sapienza che proviene dallo Spirito e la sapienza che proviene dalla carne, è ulteriormente ripreso da Francesco in un altro elaboratissimo testo che riunisce la sapienza del mondo sotto lo 'spirito della carne' e la sapienza di Dio, sotto lo 'Spirito del Signore'. Il testo, che vogliamo presentare ora, è un brano che acquista tanto maggiore importanza in quanto si trova in uno scritto legislativo in cui, cioè, Francesco codifica in modo definitivo quella che è la sua esperienza.

« Perciò supplico nella carità che è lo stesso Iddio tutti i miei frati predicatori, oranti, lavoratori, sia chierici che laici, che si studino di umiliarsi... in tutte le circostanze, di non vantarsi né godere, né esaltarsi intimamente per buone parole o opere, anzi, per nessun bene che Dio fa o dice o opera qualche volta in essi e per essi, secondo quello che il Signore dice: 'tuttavia non dovete rallegrarvi se gli spiriti si sottomettono a voi'.

E riteniamo con fermezza che sono nostri soltanto i vizi e i peccati. Dovremmo piuttosto godere quando dobbiamo imbatterci in molte tentazioni e allorché sopportiamo

qualunque genere di angustie e tribolazioni dell'anima e del corpo in questo mondo a causa della vita eterna.

Dunque guardiamoci, noi frati tutti, da ogni superbia e vanagloria, e difendiamoci dalla sapienza di questo mondo e dalla prudenza della carne. Infatti lo *spirito della carne* vuole e agogna molto il possesso delle parole ma poco quello delle opere e cerca non la religione e la santità interiore dello spirito, ma vuole e desidera la religione e la santità appariscente di fuori agli uomini. E costoro sono di quelli di cui dice il Signore: in verità vi dico, hanno già ricevuto la propria mercé. Lo *Spirito del Signore*, invece, vuole che la carne sia mortificata e disprezzata, vile, abietta e obbrobriosa e si studia di tendere all'umiltà e alla pazienza, alla pura e semplice vera pace dell'anima; e sempre soprattutto desidera il timore di Dio e la sapienza divina e il divino amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo »⁴⁷ [« Unde deprecor in caritate, quae Deus est, omnes fratres meos praedicatores, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus, non gloriari nec gaudere nec interius se exaltare de bonis verbis et operibus, immo de nullo bono quod Deus facit, vel dicit et operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus vobis subiciuntur. Et firmiter sciamus quia non pertinent ad nos nisi vitia et peccata. Et magis debemus gaudere cum in tentationes varias incideremus et cum sustineremus quascumque animae vel corporis angustias aut tribulationes in hoc mundo propter vitam aeternam.

Omnes ergo fratres caveamus ab omni superbia et vana gloria et custodiamus nos a sapientia huius mundi et a prudentia carnis.

Spiritus enim carnis vult et studet multum ad verba habenda, sei parum ad operationem; et quaerit non religionem et sanctitatem interiori spiritu, sed vult et desiderat habere religionem foris apparentem hominibus. Et isti sunt, de quibus dicit Dominus: — amen dico vobis, receperunt mercedem suam —. Spiritus autem Domini vult mortificatam et despectam, vilem et abiectam et opprobriosam esse carnem, et studet ad humilitatem et patientiam et puram et simplicem et veram pacem spiritus. Et semper super omnia, desiderat divinum timorem et divinam sapientiam et divinum amorem Patris et Filii et Spiritus Sancti » (*I Reg.* 17, 5-16).

Il capitolo 17 della prima Regola tratta del modo di predicare, di chi deve predicare e dell'umiltà e semplicità che deve avere il predicatore nell'interrompere la propria predicazione « in qualunque momento gli venisse ingiunto e senza contraddire » (*I Reg.* 17, 4). Questa disponibilità e sottomissione al proprio ministro, devono essere virtù in primo luogo di ogni predicatore, ma anche di tutti gli altri; infatti Francesco si rivolge subito « a tutti i miei frati, predicatori, oranti, lavoratori, sia chierici che laici ». Francesco sta procedendo per associazione di idee: si sa che il predicatore ha bisogno di molta umiltà per smettere di predicare quando gli venga interdetto. E in questo ragionamento, Francesco, si ricorda che questa virtù di umiltà e disprezzo di sé, deve essere caratteristica di tutti i frati. I frati predicatori « si studino » cioè mettano tutta la loro arte nel curare la propria crescita nello Spirito.].

Rileggendo attentamente tale testo di *I Regola 17*, vediamo che Francesco, rispetto al brano analizzato precedentemente sottolinea maggiormente la differenza di 'radice' della sapienza del mondo e della sapienza divina. Presenta, infatti, le esigenze proprie allo spirito della carne e allo Spirito del Signore in stretta dipendenza dall'origine di ciascuno dei due spiriti. Si tratta di due spiriti in netto contrasto tra di loro; e anche se le loro operazioni sono espresse con gli stessi verbi, non hanno niente in comune: né la radice, né il fine, né i mezzi; anzi lo spirito della carne verrà sottomesso allo Spirito del Signore. Francesco ci aiuta a capire la provenienza di ciascuno spirito esaminando quali sono i frutti dello Spirito del Signore e quali sono invece i frutti dello spirito della carne: la vita penitenziale è il vero frutto dello Spirito del Signore.

1. *Lo Spirito del Signore*

« Lo Spirito del Signore vuole che la carne sia mortificata e disprezzata, vile, abietta e obbrobriosa, e si studia di tendere all'umiltà e alla pazienza, alla pura e semplice e vera pace dell'anima, e sempre soprattutto desidera il timore di Dio e la sapienza divina e il divino amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo ».

Le cose da notare in questo paragrafo sono molteplici:

— in primo luogo dobbiamo dire che si parla, qui, dello Spirito Santo. Questo lo deduciamo sia dall'argomentazione generale indicata all'inizio di questo lavoro ⁴⁸ [E questo in contrapposizione a diverse traduzioni. Per gli argomenti di carattere generale cfr. p. 13ss.], sia dal testo biblico da cui Francesco mutua i concetti. Egli infatti ha in mente, mentre sta parlando, il capitolo 5, 17. 22-25 *della lettera ai Galati*, dove Paolo parla di 'Spirito Santo' in opposizione proprio allo spirito della carne e parla dei frutti dello Spirito Santo in opposizione ai frutti della carne.

— Altro elemento che va sottolineato: Francesco in questo testo descrive un certo itinerario penitenziale. Lo Spirito del Signore:

- vuole che la carne sia a Lui sottomessa;
- sceglie sempre il cammino penitenziale;
- desidera la vita trinitaria.

E questo è un atteggiamento costante dello Spirito di Dio, è legge, è criterio di discernimento: per natura, lo Spirito è volto verso la vita penitenziale.

— Infine notiamo che lo 'Spirito del Signore' orienta l'uomo verso la 'sapienza divina'. Già conosciamo dal testo analizzato in precedenza qual è la 'sapienza divina': quella cioè che gli uomini giudicano come stoltezza: il cammino della croce seguito da Cristo. Qui in *1 Regola* 17, viene ribadito il criterio di discernimento secondo cui, guardando se il cuore dell'uomo è inclinato verso la vita penitenziale, possiamo percepire la presenza dello del Signore.

2. Lo spirito della carne

« Infatti lo spirito della carne vuole e agogna molto il possesso delle parole, ma poco quello delle opere e cerca non la religione e la santità interiore dello spirito, ma vuole e desidera la religione appariscente di fuori agli uomini. E costoro sono quelli di cui dice il Signore: in verità vi dico, hanno già ricevuto la propria mercede ».

L'altro spirito sotto la cui sfera Francesco riunisce le esigenze che non provengono dallo Spirito del Signore, è lo spirito della carne. Il tema della 'carne' è un tema abbastanza sviluppato negli scritti di Francesco: in genere viene usato nel senso di 'natura' in opposizione o paragonata con il mondo soprannaturale, il mondo della grazia di Dio ⁴⁹ [WILLIBRORD, *Le message*, 177-178.]. Il termine, perciò, ha senso morale, cioè riafferma il dominio proprio della sfera dello Spirito Santo. Anche in questo nostro testo, Francesco usa 'carne' per riaffermare il primato dello Spirito di Dio. Nei suoi scritti Francesco fa vedere spesso quali sono i frutti della carne: si oppone ad ogni bene che il Signore vuole realizzare in noi, mediante la esaltazione di se stessa ⁵⁰ [12 *Amm.* 1-3.], appropriandosi della gloria di quanto Dio ha realizzato in noi. Lo spirito della carne ha i suoi frutti (i vizi ed i peccati) come lo Spirito di Dio ha i suoi frutti (le virtù, i doni, le beatitudini). Frutto dello spirito della carne è l'orgoglio ⁵¹[12 *Amm.*], il timore ⁵² [Sal. *Virt.* 13.], l'inquietudine ⁵³ [1 *Reg.* 10, 7-8.], una volontà carnale, desideri carnali ⁵⁴ [2 *Let. Fed.* 12, 3.], che fanno camminare e vivere l'uomo secondo la carne ⁵⁵ [1 *Reg.* 5, 5. 7; Sal. *V.* 14.]; ha propri sensi ⁵⁶ [1 *Amm.* 20.], ha una propria prudenza e saggezza ⁵⁷ [Let. *Fed.* 10, 1-3; SV 10. 13. 14.]. Lo spirito della carne spinge verso la inutilità e il vuoto ⁵⁸ [1 *Amm.* 7.]. Per questo non bisogna badargli poiché è destinato alla morte ⁵⁹ [1 *Reg.* 10, 7. Anche il termine 'corpo' ha gli stessi sensi di 'carne' (7 *Amm.* 4; 10 *Amm.* 2; 14 *Amm.* 3; 1 *Reg.* 10, 8; 22, 5; 2 *Let. Fed.* 7, 7; 8, 3; 10, 2; 12, 7; 13, 14; Sal.

v. 15).]. Alla base di ciascuno di questi testi abbiamo uno o più testi della Scrittura in cui questa lotta tra lo Spirito di Dio e la carne viene espressa in termini drammatici ⁶⁰ [Nel testo critico di *I Reg.* 17, 8-16, presentato da J. Boccali (*o.c.* pp. 36-37) abbiamo alcuni riferimenti biblici possibili da cui Francesco potrebbe aver mutuato terminologia e contenuto: *Giac.* 1. 2; *I Pt.* 4, 13-14; *Rom.* 8, 5-7; *Gal.* 5, 17. 22-23.]. I frutti della carne e i frutti dello Spirito, sono in definitiva il contenuto del testo della Regola che stiamo studiando. Quello che interessa a noi sottolineare ora, è che i frutti dello Spirito ⁶¹ [« Il frutto dello Spirito », al singolare, nel testo greco: cfr. *DSp, Fruit du Saint Esprit*, 1572-1573.], non ci sono senza la morte dei frutti della carne, come non c'è la risurrezione senza la morte. « Presa come norma della esistenza, la carne detta all'uomo la sua condotta. Acquista una reale autonomia, ereditando la potenza del peccato, con le sue prerogative, con i suoi desideri; rende schiavi coloro che obbediscono alla legge del peccato (*Rom.* 7, 25). Con insolenza manifesta allora i suoi desideri (*Rom.* 8, 5ss), le sue concupiscenze (*Rom.* 13, 14; *Gal.* 3, 3; 5, 13. 16ss), produce opere cattive (*Gal.* 5, 19). Questa è l'esistenza secondo la carne (*Rom.* 7, 5)» ⁶² [*DTB, Carne*, 153.]. La vittoria sulla carne e sui frutti della carne, è attribuita nel testo della *I Regola* 17, allo Spirito Santo, mediante quel processo di ascesi che si attua nella vita penitenziale.

3. Volere - studiarci – desiderare

Come risulta dai testi, ognuno dei due spiriti, presiede, coordina e finalizza le attività dell'uomo, incidendo su campi di azioni diverse:

Signore	Spirito del	carne	Spirito della
	Vuole e si studia e desidera		Vuole e si studia e cerca ma vuole e desidera

— Il verbo 'volere', ripetuto per ben due volte quando Francesco si riferisce alla carne, manifesta sia la prepotenza della carne, sia la fermezza dello Spirito nel contrapporsi a ciò che non è da Dio. È sul terreno del 'volere', della decisione libera che si manifesta la radice della incomponibile contrapposizione. Lo Spirito vuole cose totalmente opposte a quelle della carne. Abbiamo, cioè, due volontà ben contrapposte tra di loro. Il religioso che vuole seguire lo Spirito del Signore già sa, in partenza, qual è la volontà dello Spirito: contrapporsi alla carne. Si tratta cioè di una 'volontà' oggettiva, insita nello Spirito o nella carne. Lo Spirito, di per se stesso, « vuole che la carne sia mortificata, disprezzata, vile, abietta, e obbrobriosa »: mentre lo spirito della carne « vuole il possesso delle parole ma poco quello delle opere » ⁶³ [*Sal. Virt.* 14, parla di « voglie della carne »]. Il verbo « volere » sottolinea la radice diversa che risiede nelle due volontà: dello Spirito e della carne.

— Il verbo 'studiarsi di' e l'altro 'cercare come' nel testo sono equivalenti e dipendono entrambi dalla volontà oggettiva insita nello Spirito e nella carne. In conseguenza alla volontà dello Spirito e a quella della carne, abbiamo due decisioni operative diverse. Lo Spirito del Signore si studia di avere « l'umiltà, la pazienza, la

pura e semplice e vera pace dell'anima ». Lo spirito della carne invece « vuole e agogna molto il possesso delle parole e cerca non la religione e la santità interiore ». Questo « studiarsi e ricercare » ci sembra che indichi bene tutto il da fare che si danno sia lo Spirito che la carne per realizzare la propria volontà. Vediamo così gli uomini divisi in due gruppi pieni di attività: abbiamo gli uomini che seguono la volontà dello Spirito del Signore e incanalano tutte le loro energie in vista del raggiungimento dello scopo che lo Spirito si propone: la sottomissione della carne; mentre gli uomini che seguono lo spirito della carne incanalano tutte le loro energie per gonfiare, esaltare la carne.

— Il verbo 'desiderare' manifesta le conseguenze più profonde del seguire la volontà dello Spirito del Signore o del seguire la volontà della carne.

Il desiderio, radicato nell'uomo, manifesta ormai l'orientamento definitivo, la vera sapienza dell'uomo. Gli orizzonti verso cui si dirigono gli uomini sono ormai diversi. Quanti seguono la volontà dello Spirito del Signore, desiderano « il timore di Dio, la sapienza divina e il divino amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo »; mentre gli uomini che seguono lo spirito della carne, vogliono e desiderano « la religione e la santità appariscente di fuori agli uomini ». Gli uni sono aperti come orizzonte ultimo, alla vita trinitaria; gli altri alla fatua gloria di se stessi, al plauso degli uomini.

4. *La vittoria dello Spirito*

Francesco fa vedere, mediante lo schema di questi tre verbi, che c'è una collisione che pervade tutta la vita dell'uomo, tra lo Spirito del Signore, e lo spirito della carne. Tale scontro è presente:

- nella radice (volontà diverse);
- nei mezzi (opere diverse);
- nelle conclusioni (orizzonti diversi).

Tale opposizione è componibile solamente con la vittoria dello Spirito del Signore sullo spirito della carne: « lo Spirito del Signore vuole infatti che la carne sia mortificata e disprezzata, vile, abietta e obbrobriosa » allo scopo di poterla redimere e permetterle di essere tempio della Trinità.

Questo disprezzo della carne non in se stessa, (cioè non in quanto proveniente da un principio del male, come volevano invece i Catari) è dovuto in Francesco dalla consapevolezza che la carne, a causa del peccato originale, risente dell'influsso continuo del tentatore che l'ha sedotta: ha perciò bisogno di redenzione. Tale redenzione avviene attraverso la sua crocifissione: cioè seguendo Gesù sul Calvario. È per questo che lo Spirito la vuole sottomessa. Anche in questo brano, non è mai perso di vista il discorso penitenziale. È latente, in primo luogo, in tutto il brano in questione, la figura di Gesù che cammina avanti a noi sulla via della croce: « umiliare se stessi »; « sostenere ogni genere di angustie: tribolazioni, dell'anima e del corpo »; « carne mortificata, disprezzata, vile, abietta, obbrobriosa » non richiamano forse la passione del Signore secondo la terminologia del Servo di Jahvé? E quando Francesco esorta i frati a « guardarsi da ogni superbia e vana gloria » e a « diffidare della sapienza di questo mondo » non sta richiamando il tema paolino di Gesù 'stoltezza di Dio' in opposizione alla 'sapienza' della carne?.

Anche qui, perciò Francesco presenta Gesù come via al Padre, e il cammino penitenziale come via maestra che conduce alla salvezza. Allo Spirito sono attribuiti la volontà decisa di sottomettere la carne; i mezzi ascetici pratici per la sottomissione della carne; e il desiderio nuovo, il gusto nuovo che, in opposizione a quello della carne, apre l'uomo agli orizzonti della vita trinitaria. Allo Spirito, cioè, è attribuito un processo di trasformazione che va dalla volontà dello Spirito, al cuore dell'uomo (al 'desiderio dell'omo') conformando sempre più il cuore dell'uomo alla Sapienza del Figlio di Dio.

5. *Camminare secondo la carne* *Camminare secondo lo Spirito*

Abbiamo un altro testo che si inserisce bene su quanto detto fino a questo momento. Si tratta di un brano preso, anche questo, da uno scritto legislativo in cui Francesco riassume e codifica il frutto della sua esperienza.

Nel capitolo quinto della *prima Regola*, dopo l'esortazione rivolta ai ministri perché abbiano cura della propria anima e di quella di ciascuno dei frati; dopo aver esortato gli stessi ministri a non condannare ai frati niente che sia contro la « nostra vita o contro l'anima », Francesco si rivolge ai frati « affinché esaminino indifferentemente e ragionevolmente le azioni dei ministri e dei servi, e se vedranno che qualcuno di loro *cammina secondo la carne e non secondo lo Spirito*, secondo la rettitudine della nostra vita, dopo la terza ammonizione, se non se ne sarà emendato, nel Capitolo di Pentecoste, lo denunzino al ministro e servo di tutta la fraternità, senza che nessun impedimento glielo vieti. Se poi tra i frati, in qualunque luogo sia, ci fosse qualche frate che vuole *camminare secondo la carne e non secondo lo Spirito*, i frati, con cui dimora, l'ammoniscano e lo istruiscano e lo riprendano umilmente e diligentemente...»⁶⁴ [« Facta ministorum et servorum considerent rationabiliter et diligenter et si viderint aliquem illorum *carnaliter et non spiritualiter ambulare pro rectitudine vitae nostrae*, post tertiam admonitionem, si non se emendaverit, in Capitulo Pentecostes renuntietur ministro et servo totius fraternitatis, nulla contradictione impediante. Si vero inter fratres, ubicumque sint, fuerit aliquis frater *volens carnaliter et non spiritualiter ambulare*, fratres, cum quibus est, moneant eum et instruant et corripiant humiliter et diligenter... » (1 Reg. 5, 5-7). Nella nostra traduzione abbiamo preferito tradurre i due avverbi ('carnaliter' e 'spiritualiter') con i sostantivi corrispondenti, dando a 'Spirito' senso forte per le affinità con gli ultimi testi esaminati in questo nostro lavoro. Questa scelta è suggerita anche, come vedremo subito, dal testo di *Gal. 5* (e paralleli) cui Francesco sembra rifarsi.].

Francesco tratta qui il caso sia dei ministri provinciali che intendono « camminare secondo la carne e non secondo lo Spirito » sia il caso dei frati che vogliono anche essi « camminare secondo la carne e non secondo lo Spirito ».

Vogliamo cercare di comprendere ora, qual è il senso da dare a « camminare secondo la carne e camminare secondo lo Spirito ». Il termine 'camminare' (in latino 'ambulare') ripropone il tema sapienziale delle due vie che hanno origine, mezzi e orientamenti differenti ed in opposizione.

Il brano che stiamo esaminando ci aiuta nella comprensione di queste due vie dicendo di « camminare secondo lo Spirito, secondo la rettitudine della nostra vita ». Questa specificazione « secondo la rettitudine della nostra vita » indica che si tratta di camminare secondo la Regola professata: la quale è un cammino penitenziale che vuole essere sequela di Cristo. Infatti questa prima Regola inizia dicendo: « La regola e vita di questi frati è questa: vivere, cioè, in obbedienza, in castità e senza niente di proprio, e seguire la dottrina e le orme del Signore nostro Gesù Cristo »⁶⁵ [« Regula et vita istorum fratrum haec est, scilicet vivere in oboedientia, in castitate et sine proprio, et Domini nostri Jesu Christi *doctrinam et*

vestigia sequi... » (1 Reg. 1, 1-2)]. Ecco perciò che anche questo « camminare secondo lo Spirito, secondo la rettitudine della nostra vita », si ricollega al tema generale della sequela di Cristo realizzato attraverso tutti gli atteggiamenti interiori ed esteriori che Francesco riassume nella sua Regola come sintesi del ‘fare penitenza’.

Quello dello Spirito è un cammino opposto a quello della carne. C’è da sottolineare che si parla di un ‘camminare’ diverso non solo nella conclusione, ma anche nell’origine. Il cammino della penitenza segue ‘le orme del Signore’ (*Oratio Omnipotens*, 1 Regola 1, 2) e nasce dallo Spirito Santo. Quello invece della carne trova origine proprio nella carne e raccoglierà i frutti della carne. Lo Spirito Santo lotta perché l’uomo scelga e cammini per la via penitenziale. Se poi ricerchiamo i passi biblici da cui Francesco potrebbe aver mutato questo suo linguaggio troviamo una sintonia meravigliosa tra alcuni testi di san Paolo e l’interpretazione che Francesco ne dà: *Gal.* 5, 16-25; *Rom.* 8, 1. 4. Come in Paolo, così in Francesco c’è opposizione tra ‘Spirito’ e ‘carne’: sono di origine diversa, seguono vie diverse, producono frutti diversi. Si oppongono nella origine, nella via, nella conclusione.

L’importanza di 1 Regola 5, 5-7 consiste, per noi, proprio in questo fatto: questo brano ‘camminare secondo lo Spirito’ riassume bene tutto l’atteggiamento penitenziale che, come abbiamo notato nelle altre parti di questo capitolo, è voluto dallo Spirito Santo, è presieduto dallo Spirito Santo, è condotto dallo Spirito Santo ed ha per mèta la Trinità.

6. Consigliare secondo lo Spirito

Anche un altro brano degli scritti di san Francesco va interpretato, ci sembra, sulla stessa linea. Si tratta del capitolo 12 della *prima Regola*: « Tutti i frati, dovunque sono o vanno, evitino gli sguardi cattivi e il frequentare le donne e nessuno, da solo, abbia conversazione con loro. I sacerdoti parlino onestamente con esse indicando la penitenza e consigliandole secondo lo Spirito. E assolutamente nessuna donna sia ricevuta da qualche frate all’obbedienza, ma dopo averle dato consiglio secondo lo Spirito, faccia penitenza dove vuole »⁶⁶ [« Omnes fratres, ubicumque sunt, vel vadunt, caveant sibi a malo visu et frequentia mulierum, et nullus cum eis consilietur solus. Sacerdotes honeste loquantur cum eis dando poenitentiam vel aliquot spirituale consilium. Et nulla poenitus mulier ab aliquo fratre recipiatur ad obedientiam, sed dato sibi consilio spirituali, ubi voluerit agat poenitentiam » (1 Reg 12, 1-3)].

Francesco in questo capitolo dà disposizione ai frati su come comportarsi quando delle donne vanno a chiedere consiglio ai frati. Era un problema serio per l’itineranza francescana degli inizi⁶⁷ [K. ESSER, *Origini*, p. 62.], il fermarsi in un luogo ed assistere tutte le penitenti che accorrevano a chiedere consiglio. Anzi, qualche frate le riceveva all’Ordine, o voleva istituire qualche gruppo particolare. I problemi nascevano anche dal fatto pratico che queste donne, per assicurarsi l’assistenza spirituale dei frati, andavano a fare penitenza in luoghi vicini ai frati, distraendo i frati dalla loro missione.

A questo punto Francesco dà alcune disposizioni: quando qualche donna viene a consigliarsi dai frati, i frati non la consiglino mai da soli (ma siano almeno due frati ad accoglierla); una volta ricevuto il consiglio, la donna che lo aveva chiesto, vada a fare penitenza dove vuole.

Questo testo ha la sua importanza perché Francesco stabilisce un certo parallelismo tra ‘consigliare secondo lo Spirito’ e ‘fare penitenza’. Sicché ‘fare penitenza’ è la stessa cosa di seguire il consiglio dato ‘secondo lo Spirito’.

Lo scopo che una donna dovrebbe prefiggersi nel voler parlare con un religioso è quello di ricercare la strada migliore per seguire il Signore, cioè come immettersi nella vera vita penitenziale, come ‘fare penitenza’. E il frate nei suoi consigli non dovrebbe fare altro che intradare tale donna sulla via della penitenza: ‘consigliarla secondo lo Spirito’. Una volta che tale donna ha ricevuto tale consiglio, vada a condurre la sua vita penitenziale dove lei vorrà.

Consigliare secondo lo Spirito ha qui lo stesso senso di ‘consigliare a camminare secondo lo Spirito’: cioè aiutare a camminare nella vita penitenziale. E questo deve costituire anche la materia della conversazione tra i frati e le donne ⁶⁸ [Cfr. anche *II C* 112-114.]. Questa affinità di *I Regola* 12 con i testi esaminati in precedenza ci suggerisce l’idea di tradurre ‘consigliare secondo lo Spirito’ là dove il testo parla di ‘consiglio spirituale’: soprattutto a motivo del parallelismo che ci sembra poter ravvisare tra ‘consiglio spirituale’ e ‘dare... fare penitenza’.

7. *Lo spirito di compunzione*

Un altro brano degli scritti di san Francesco aggiunge un ulteriore elemento, nella vita penitenziale, strettamente ricollegato allo Spirito Santo: si tratta dello ‘spirito di compunzione’.

« E prego il frate ammalato che di tutto ringrazi il Creatore, e come lo vuole il Signore, anch’egli desideri di essere, sia sano sia infermo; perché tutti quelli che ha eletto il Signore alla vita eterna, li ammaestra con i pungoli delle infermità e con lo spirito della compunzione, come dice il Signore: quelli che amo, io li ammonisco e li castigo. Se poi il malato si turberà o si irriterà contro Iddio o contro i fratelli, o per caso chiederà alla svelta le medicine, troppo bramoso di guarire la sua carne, che presto deve morire ed è nemica dell’anima, questo gli viene dal maligno ed è uomo carnale, e non sembra che sia un frate, perché ama più il corpo che l’anima » ⁶⁹ [« Et rogo fratrem infirmum, ut referat de omnibus gratias Creatori; et qualem vult eum Dominus, talem se esse desideret sive sanum, sive infirmum, quia omnes, quos Deus ad vitam praeordinavit aeternam, fagellorum atque infirmitatem stimulis et compunctionis spiritu erudit (Ebr. 12, 5-6; Prov. 3, 12), sicut Dominus dicit; ego quos amo, arguo et castigo (Apc. 3, 19). Si autem turbabitur vel irascetur, sive contra Deum sive contra Fratres, vel forte postulaverit sollicitate medicinas nimis desiderans liberare carnem cito morituram, quae est animae inimica, a malo sibi evenit et carnalis est, et non videtur esse de fratribus, quia plus diligit corpus quam animam » (*I Reg.* 10, 5).].

Ho voluto soffermare l’attenzione su questo testo di *I Regola* 10, 5, perché il suo contenuto, in definitiva, è in linea con tutto il capitolo sul rapporto tra Spirito Santo e vita penitenziale.

Francesco rivolge la sua attenzione ai frati infermi. Durante l’itineranza dei frati, succedeva che qualche religioso cadesse infermo. Il frate infermo, allora soffriva doppiamente: sia per la sua malattia, sia nel vedere ritardata la diffusione del regno di Dio, in quanto i frati dovevano arrestarsi con lui. Francesco dà disposizioni in questo capitolo su come devono comportarsi i frati e soprattutto si preoccupa dell’atteggiamento interiore del frate infermo.

Raccomanda al frate ammalato di ringraziare per ogni cosa Iddio Creatore e di desiderare di essere nella condizione fisica in cui il Signore preferisce che il frate stia: infatti « tutti quelli che Dio ha preordinato alla vita eterna li ammaestra con i pungoli delle sofferenze e delle malattie, e con lo spirito di compunzione, come dice il Signore:

— quelli che io amo, io li rimprovero e li castigo — » (*Apc.* 3, 19). Poi Francesco esorta a non turbarsi né adirarsi contro Dio o contro i frati e a non chiedere con insistenza! medicine, dimostrando così di preoccuparsi più della salvezza della carne che di quella della propria anima: questa è una tentazione che proviene dal demonio e se il frate si comporta così 'è carnale'.

In questo capitolo troviamo di nuovo l'opposizione tra l'atteggiamento della carne, suggerito dal demonio (chiamato qui, 'malum'), e l'atteggiamento di risposta confacentesi ad un uomo di fede che si sente, proprio per la sofferenza, amato e prediletto da Dio. Dio qui, nel testo, è presentato nell'atto di un padre, amoroso ed energico, che non si lascia convincere dalle debolezze dei figli suoi, ma proprio per salvarli, poiché li ama, li rimprovera e li castiga. I mezzi con cui Dio Padre affina, educa, ammaestra ('erudit'), coloro che ha preordinato alla vita eterna in questo testo sono due: il pungolo della sofferenza e delle malattie e lo spirito di compunzione. Il primo rimedio lavora all'esterno l'anima: è un rimedio fisico-psichico. Il secondo è più interiore e lavora nell'anima.

Ma cosa è lo 'spirito di compunzione'? Nella Scrittura troviamo questa espressione in *Rom.* 11, 8 e Francesco potrebbe aver mutato il suo linguaggio proprio da qui. Tuttavia né il testo né l'esegesi comune tra i teologi del tempo di Francesco su *Rom.* 11, 8⁷⁰ [Cfr. P. LOMBARDO, *In Ep. ad Rom.* 11, 5-10; *PL* CXVI, 51.] ci sono di aiuto nella comprensione di questo brano. Per comprenderne il senso ci è invece di aiuto la tradizione patristica che chiama 'spirito di compunzione' il pungolo con cui lo Spirito Santo spinge il peccatore verso la conversione⁷¹ [Gregorio Magno, *Hom in Ev.*, I, 18, 18; *PL* 76, 1148; CASSIANO, *Collatio* 9, n. 26; *PL* 49, 802.]. Si tratta della sofferenza interiore con cui lo Spirito Santo riaccende cuore del peccatore la grazia di Dio. E questo dolore interiore è la base per ottenere da Dio il perdono dei propri peccati⁷² [Era dottrina comune al periodo anteriore a san Francesco, la suddivisione del sacramento della penitenza in tre parti indispensabili per l'efficacia del sacramento stesso: « In perfectione autem poenitentiae, tria sunt mutui observanda, scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis... Haec est fructifera poenitentia, ut sicut tribus modis Deum offendimus... ita tribus modis satisfacimus... Compunctio, nobis commendatur ibi, in Joel, 2... — scindite corda vestra et non vestimenta vestra — » (P. LOMBARDO, *IV Sent.*, d. XIV, c. I-II). Da tutto il contesto di Pietro Lombardo risulta che c'è identità tra 'compunctio' e "contritio".

Questi tre atti, sostanza del sacramento della confessione, sono quelli che ritroviamo nella *24 Amm.* 3: « Fidelis servus et prudens est, qui in omnibus suis offensis, non tardat interius punire per contritionem et exterius per confessionem et operis satisfactionem ». Nel testo di *I Regola* che stiamo trattando, perciò 'compunctio' corrisponde all'atteggiamento interiore penitenziale che è la base per ottenere il perdono di Dio.].

Questo atteggiamento interiore nel testo di Francesco è ricollegato allo Spirito Santo che ammaestra dal di dentro, l'uomo, richiamandolo sulla retta strada. L'immagine dello Spirito che ne risulta è quella di *Gv.* 16, 8-11 « Lo Spirito convincerà il mondo di peccato ». E la risposta dell'uomo è quella degli Israeliti presenti il giorno di Pentecoste, dopo aver ascoltato la parola di Pietro: « Udite queste cose furono tutti toccati nel cuore ('compuncti sunt corde') e dissero a Pietro e agli altri apostoli: che cosa dobbiamo fare? e Pietro rispose loro: fate penitenza...» (*Atti* 2, 27-28).

Lo Spirito convince il mondo di peccato e spinge gli uomini dal di dentro verso l'accettazione del cammino penitenziale di cui fa parte anche l'accettazione delle sofferenze fisiche. Francesco, in definitiva, parlando ai frati di spirito di compunzione, vuole impedire che la vita penitenziale (e le sofferenze fisiche in modo specifico) diventino frustrazione. Fino a quando le infermità non giungono a creare la disponibilità interiore sincera verso Dio, mediante la compunzione, il peccatore corre continuamente il rischio di perdere anima e corpo. La funzione attribuita qui allo Spirito Santo è

proprio quella di convincere il mondo di peccato; di convincere il peccatore di peccato e, attraverso la compunzione interiore, ricondurlo alla retta interpretazione degli avvenimenti della vita (per es. la malattia) come provenienti dalla sapienza di Dio. Questo fatto allarga di molto il senso della vita penitenziale. Non è solamente la penitenza volontaria, quella che riconduce a Dio, ma è anche il lasciarsi guidare dalla purificazione che Dio opera in noi attraverso le circostanze della vita.

Art. quarto : L'OBEDIENZA ALLO SPIRITO

Abbiamo ancora un altro brano degli Scritti di san Francesco che sintetizza bene le esigenze che lo Spirito ha sulla carne; è necessario mantenere mortificato il corpo. Tale sottomissione si ottiene mediante la virtù dell'obbedienza che proviene da Spirito.

Il brano che vogliamo analizzare è inserito in una lauda sul tipo del *Saluto alla Beata Vergine* analizzato nel capitolo precedente. Il titolo *Saluto alle Virtù*, con cui viene indicata ordinariamente questa lauda, in realtà, nei codici antichi è sostituito con altri nomi che ci permettono di ricollegare questa lauda all'infusione delle virtù: « virtù che resero gradita a Dio la santa Vergine e da cui viene resa gradita l'anima »; « Saluto alle Virtù e loro efficacia nel confondere i vizi »; « concatenazione delle virtù »⁷³ [*De virtutibus quibus decorata fuit sancta Virgo et debet esse anima; Salutatio virtutum et efficacia earum in confundendo vitia; De concatenatione virtutum...* (cfr. K. ESSER, *Opuscula*, 301-302). Per la conoscenza di tutto il testo cfr. p. 175 di questo nostro lavoro.].

Il predicatore, dopo aver spiegato l'ultimo versetto del *Saluto alla beata Vergine* (« E saluto anche voi sante virtù, che per la grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nel cuore dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio »), aveva modo con questa seconda lauda di far imparare⁷⁴ [« Domina Sancta caritas, Dominus te salvet cum tua sorore, sancta obedientia... Sancta caritas confundit omnes diabólicas et carnales tentationes et omnes carnales timores. Sancta obedientia confundit omnes corporales et carnales voluntates, et habet mortificatum corpus suum ad obedientiam Spiritus et ad obedientiam fratris sui, et facit hominem subditum omnibus hominibus hujus mundi et non tantum hominibus, sed etiam omnibus bestiis et feris, ut possint facere de eo quidquid voluerint, quantum fuerint eis datum desuper a Domino » (*Sal. Virt.* 13-18).] e di spiegare agli uditori quali sono le virtù che hanno reso accetto a Dio il cuore della Vergine Maria, e che rendono accetta a Dio anche l'anima che possiede tali virtù.

Francesco in questa lauda parla prima delle virtù principali, poi delle virtù ancelle (nella prima parte, vv. 1-3); la loro origine da Dio (v. 4) e loro concatenazione (v. 5-7); e, infine, i vizi e i peccati combattuti da ciascuna secondo lo schema seguente.

Se osserviamo bene queste virtù, vediamo che si tratta delle virtù, prese dalla vita di Gesù e della Madonna. Da questo punto di vista il testo del *Saluto alle Virtù* ci si presenta interessantissimo: la sapienza, la semplicità, la povertà, l'umiltà, la carità, l'obbedienza, vengono ispirate dal modello della famiglia di Nazaret. I vizi combattuti dalle virtù ci esemplificano invece, ciò che non è la vita penitenziale. Vivere la vita penitenziale significa, qui, combattere i vizi con l'esercizio delle virtù che provengono dallo Spirito.

			Oggetto combattuto		
virtù	verbo	Satana	mondo	corpo e carne	
La santa sapienza	confonde	Satana e tutte Le sue furbizie			
La santa semplicità	confonde		ogni sapienza di questo mondo	ogni sapienza della carne	
La santa povertà	confonde		ogni cupidigia e avarizia e le preoccupazioni di questo mondo		
La santa umiltà	confonde		la superbia e tutti gli uomini di questo mondo e le cose del mondo		
La santa carità	confonde	tutte le diaboliche (tentazioni)		E carnali tentazioni e carnali timori	
La santa obbedienza	confonde			tutte le voglie del corpo e della carne	
	e mantiene mortificato			Il proprio corpo	-per obbedienza allo Spirito e -per l'obbedienza al proprio fratello.
	E rende l'uomo soggetto				- a tutti gli uomini e non solamene agli uomini ecc.

Analizzando questo schema:

- Nella prima colonna abbiamo il nome delle virtù.
- Nella seconda abbiamo il verbo ‘confondere’ ed è usato per tutte le virtù.
- Nella terza colonna noi troviamo il nemico principale: Satana, che dispone di furbizie e di tentazioni diaboliche.
- Nella quarta colonna abbiamo l’altro nemico della vita di Dio in noi: il mondo che ha una sua sapienza, ha una sua cupidigia, ha una sua avarizia, ha le sue preoccupazioni, le proprie cose, la propria superbia e la propria malizia. In

questa colonna si parla diverse volte di ‘questo mondo’ in contrapposizione con un altro mondo.

- Nella quinta colonna abbiamo un altro nemico confuso dalle virtù: è la carne, che ha una sua sapienza, produce tentazioni e timori carnali; ha voglie sue.
- Nella stessa colonna abbiamo un altro nemico, il corpo, che ha proprie voglie (una propria volontà). La santa Obbedienza vuole che questo corpo sia ‘mortificato’ per poter obbedire allo Spirito Santo, al proprio fratello, a tutti gli uomini, e non solamente agli uomini, ma anche alle bestie e alle fiere finché possano fare di questo corpo, quanto vogliono, cioè quanto sarà loro permesso dal Signore. Ma questo appartiene già al nuovo mondo, diverso da ‘questo mondo’; appartiene già alla dimensione dello Spirito (sesta colonna).

È su quest'ultimo brano, riguardante l'obbedienza, che noi vogliamo soffermarci, poiché tale brano è collegato allo Spirito Santo di Dio

Il corpo

In Francesco il corpo, anche se creato ad immagine del Figlio di Dio ⁷⁵ [5 *Amm.* 1.], tuttavia è indebolito a causa del peccato e diventa la breccia per dove passano i nemici per devastare l'anima. È il punto debole dell'uomo su cui fanno leva i tre nemici dell'anima (la carne, il mondo, il diavolo): « Vedete, o ciechi, ingannati dai nostri nemici, cioè dalla carne, dal mondo, dal diavolo, che è dolce per il corpo commettere peccato e amaro servire Dio... » ⁷⁶ [2 *Lett. Fed.* 12, 7.]. È per questo che Francesco lo considera ‘nemico’ e vuole che sia trattato come un nemico, va odiato: « e dobbiamo avere in odio il nostro corpo con i suoi vizi e i suoi peccati; perché facendoci vivere secondo la carne, ci vuole portare via l'amore del Signore nostro Gesù Cristo, la vita eterna e vuole perdere se stesso assieme a tutte le cose nell'inferno » ⁷⁷ [1 *Reg.* 22, 5; 2 *Lett. Fed.* 7, 7.]. Anche il corpo, come la carne ⁷⁸ [1 *Reg.* 17, 12.], ha le proprie voglie, una propria volontà ⁷⁹ [3 *Sal. Virt.* 14.]. Ma Francesco ci assicura che è un nemico che abbiamo in nostro potere, e con lui, sono in nostro potere anche gli altri nemici: « ci sono molte persone che, quando peccano o ricevono ingiurie, spesso incolpano il nemico o il prossimo. Ma non è così: infatti ognuno ha in suo potere il proprio nemico, cioè il corpo, per il quale pecca. Quindi, beato quel servo, che avrà mantenuto sempre prigioniero un tale nemico messo in suo potere e se ne sarà sempre guardato » ⁸⁰ [10 *Amm.* 1-4.]. Francesco ci indica anche i mezzi per assoggettare il nemico e renderlo docile: disprezzarlo ⁸¹ [1 *Reg.* 22, 5.]; godere delle prove che subisce ⁸² [1 *Reg.* 17, 9.]; la mortificazione esteriore e l'umiltà interiore ⁸³ [14 *Amm.* 2-3.]; il lavoro e l'elemosina ⁸⁴ [1 *Reg.* 2, 6 ; 2 *Reg.* 5, 3-4.] e soprattutto l'obbedienza.

La virtù dell'obbedienza

In questo brano del *Saluto alle Virtù*, Francesco parla due volte dell'obbedienza: « La santa Obbedienza confonde tutte le voglie del corpo e della carne; mantiene mortificato il proprio corpo con l'obbedienza allo Spirito e per l'obbedienza al proprio fratello; rende l'uomo soggetto a tutti gli uomini e non solamente agli uomini... ».

Nella prima parte si parla della virtù dell'obbedienza ed il legame con lo Spirito Santo è dovuto al fatto che, come ogni virtù, anche l'obbedienza è infusa nel cuore « dalla grazia ed illuminazione dello Spirito Santo ». Si tratta perciò di un aiuto che lo

Spirito Santo dà, ma finalizzato ai tre scopi espressi nel testo stesso del *Saluto alle Virtù*: «confondere... mantenere mortificato... rendere l'uomo soggetto».

— ‘Confonde’: cioè crea scompiglio, mette in fuga, smaschera tutta le voglie carnali e corporali. Essendo il corpo e la carne il nostro corpo e la nostra carne, è difficile per il soggetto discernere quali iniziative e desideri provengono veramente da Dio e quali invece provengono dal nostro essere. Tanto più che, dice Francesco, il corpo e la carne sono nemici nostri. L'obbedienza specie quella religiosa, mettendo corpo e anima nelle mani di un'altra persona⁸⁵ [Quest'altra persona in genere è il proprio fratello; nel campo dell'obbedienza religiosa è il proprio superiore.] sposta il centro del discernimento dal soggetto ad un'altra persona, la quale, proprio perché è un'altra entità non immischiata nella nostra carne e nel nostro corpo, con il suo discernimento, che è grazia di Dio, mette in fuga le false volontà di Dio che il nostro corpo e la nostra carne hanno lasciato filtrare. È la persona del superiore o la persona del proprio fratello, che mediante l'obbedienza smaschera queste volontà.

— « Rende l'uomo soggetto »: rende l'uomo disponibile a compiere la volontà dell'altro. L'obbedienza sottomette gli uomini gli uni gli altri e non solamente sottomette agli uomini, « ma anche a tutte le bestie e le fiere, affinché possano fare di lui quello che vorranno, per quanto verrà loro permesso dal Signore ». Francesco sa che la vita sua e di ciascun frate e di ogni uomo, è tanto importante agli occhi di Dio, che gli uomini, le bestie, le fiere possono fare all'uomo né più né meno di quanto verrà loro permesso dal Signore. Questo atteggiamento di fiducia, di abbandono nella Provvidenza di Dio, è uno dei più originali e genuini della spiritualità di Francesco.

— « E mantiene mortificato il proprio corpo ». Il termine ‘mortificato’ ha il senso etimologico di ‘morto’ nel senso di assoggettato, reso schiavo, in corrispondenza al ‘perdere il proprio corpo’ della 3 *Amm.* Questa sottomissione esige un'ascetica. Questa mortificazione del corpo non è fine a se stessa, ma è per una sottomissione più piena a Dio: cosa, questa, che è espressa con ‘per obbedienza dello Spirito’.

La virtù dell'obbedienza appare in diversi scritti di Francesco come la medicina migliore contro le voglie del corpo e della carne: « Dobbiamo anche rinnegare e mettere i nostri corpi sotto il giogo della schiavitù e della santa obbedienza come ciascuno ha promesso al Signore di fare »⁸⁶ [2 *Lett. Fed.* 8, 3.].

In questo testo si tratta dell'obbedienza religiosa, del voto di obbedienza: « come ciascuno ha promesso al Signore ». Le voglie del corpo e della carne tendono ad allontanare da Dio. L'uomo, assoggettando il proprio corpo e la propria anima al proprio superiore, salva il corpo e l'anima, in quanto non sceglie di seguire le voglie del proprio corpo e della propria carne, ma la volontà di un altro che gli manifesta qual è la volontà di Dio. È questo anche il senso della famosa 3 *Ammonizione* di Francesco sulla perfetta obbedienza : Francesco, analizzando i versetti di *Lc.* 14,33 e *Mt.* 16,25 (« chi non avrà abbandonato tutto ciò che possiede, non può essere mio discepolo » e « chi vuole salvare la propria anima la perderà »), inserisce il voto di obbedienza nel voto di povertà e aggiunge: « Abbandona veramente tutto ciò che possiede e perde veramente il suo corpo e la sua anima, colui che offre tutto se stesso per mezzo dell'obbedienza (emessa) nelle mani del proprio superiore »⁸⁷ [3 *Amm.* 1-4.]. L'obbedienza, perciò, diventa il mezzo privilegiato per perdere non solo la propria anima, ma anche il proprio corpo al mondo, e salvare corpo e anima per Iddio. Si tratta di sottomettere anche il proprio corpo concretamente: «qualunque cosa faccia o dica».

Mortificazione del corpo... per l'obbedienza allo Spirito

L'altro luogo ove Francesco parla di 'obbedienza' nel testo del *Saluto alle Virtù*, è quando parla di « per obbedienza allo Spirito ». Questo 'per' ⁸⁸ [In latino *ad.*] sta ad indicare che l'opera di ascesi cui il corpo viene sottoposto mediante la virtù dell'obbedienza, non è fine a se stessa, ma trova la sua motivazione nella sottomissione allo Spirito Santo e al proprio fratello. Nel testo, 'ad' potrebbe avere un significato finale-consecutivo, come se Francesco dicesse: « per meglio obbedire allo Spirito ». Buone traduzioni seguono questa interpretazione ⁸⁹ [WILLIBRORD, *O.C.* 147; DESBONNETS, *O.C.* 167; VORREUX, *o.c.* 239; BAC, *Los escritos*, 67.]. Ci sono altre traduzioni ⁹⁰ [FF.FF. 175; SABATELLI, *Scritti*, 149.] che preferiscono dare il senso di 'mediante', 'a causa', 'attraverso', complemento di causa e mezzo: «l'obbedienza mantiene mortificato il proprio corpo attraverso l'obbedienza allo Spirito» ⁹¹ [Questa stessa interpretazione si ripropone in 3 *Amm.* 3: « ille perdit corpus suum et animam suam, qui seipsum totum praebet ad obedientiam in manibus sui praelati ».]. Anche se la seconda è preferibile, tuttavia non c'è opposizione tra le due posizioni. In entrambi i casi la mortificazione del corpo è innata allo Spirito Santo, sia perché causata e voluta dall'azione dello Spirito Santo (seconda interpretazione), sia perché finalizzata ad una più libera azione e percezione dello Spirito Santo nell'anima cristiana (prima interpretazione). Come detto anche nel testo della *I Regola* 17, 16 « Lo Spirito del Signore vuole che la carne sia mortificata »: questo implica sia che il corpo venga sottomesso affinché lo Spirito sia più libero nella sua azione, sia che lo Spirito presieda a questa attività di mortificazione del corpo come è in questo testo della *I Regola* 17.

Ma di quale spirito si tratta?

Dello spirito che è nel cuore dell'uomo come struttura diversa e non identificabile con lo Spirito Santo, oppure della terza Persona della santissima Trinità?

Il contesto del *Saluto alle Virtù*, evocando tutti i nemici dell'uomo (Satana e tutte le sue malizie, la sapienza di questo mondo, la sapienza della carne ecc.), dà chiara l'idea di una grande lotta tra i seguaci di 'questo mondo' e le forze spirituali dell'uomo. L'uomo non può essere solo in questa impari lotta; è impensabile che Francesco di fronte alla potenza di Satana e dei suoi satelliti abbia messo lo spirito dell'uomo. Senz'altro qui si tratta dello Spirito Santo di Dio a cui da tutta la tradizione è stata attribuita forza nella lotta. È lo Spirito che abita nel cuore dell'uomo che lotta assieme all'uomo contro Satana. Inoltre tutto il contesto, in quanto al senso di 'mortificato', è parallelo al testo di *I Reg.* 17 da poco analizzato, ove a condurre la lotta è proprio lo 'Spirito del Signore'. Un altro appoggio in tale senso ci viene anche dal *Saluto alla Beata Vergine*. In tale lauda, le 'virtù' sono infuse « mediante la grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo »: cioè dipendono direttamente dallo Spirito del Signore. L'obbedienza di cui parla il *Saluto alle virtù* è una virtù e, quindi, essendo infusa dallo Spirito Santo, è ricollegata a colui che è l'artefice della santificazione.

— L'obbedienza allo Spirito rappresenta la risposta dell'uomo alla volontà di Dio. Dio ha la sua volontà su di noi. Questa volontà ci viene rivelata attraverso la 'illuminazione' dello Spirito Santo e viene messa in esecuzione attraverso la 'grazia' dello Spirito Santo, come è espresso nel *Saluto alla Beata Vergine*. Lo Spirito Santo muove tutto il suo dinamismo spirituale attraverso la 'purificazione', la 'illuminazione' e l' 'ardore'. La 'purificazione passiva' viene dallo Spirito Santo. La 'purificazione attiva' è realizzata proprio perché lo Spirito Santo abbia piena libertà in noi per la

realizzazione del piano di Dio. È su questo terreno che la carne, il corpo, il mondo e il demonio si oppongono allo Spirito Santo impedendo la realizzazione dell'opera di Dio mediante lo sviluppo delle 'voglie della carne' e 'del corpo'. Tutta l'opera di asceti tende precisamente alla rimozione degli ostacoli che impediscono il passaggio dell'amore di Dio. In questo senso l'obbedienza religiosa è la via maestra dell'asceti. Obbedendo al proprio superiore, il frate sceglie che il criterio di discernimento della volontà di Dio sulla sua persona, sia esterno, oggettivo e quindi meno soggetto alle interpretazioni personali sempre dipendenti dalle 'voglie del corpo e della carne'. È attraverso la volontà del superiore religioso che viene mediata quella che è la voce dello Spirito di Dio.

In conclusione, possiamo dire che in armonia con tutta la tradizione dell'ascetica cristiana ⁹² [*DSp, Ascése, 936-1010.*], in Francesco è valido il principio che l'asceti, la vita penitenziale e l'obbedienza religiosa in particolare, non sono fine a se stessi. Tutta l'opera penitenziale, in Francesco è dovuta contemporaneamente alla presenza dello Spirito del Signore in noi, e in vista di uno spazio più ampio possibile per lo Spirito Santo: perché lo Spirito possa realizzare in noi, sempre più perfettamente, l'immagine di Gesù.

Art. quinto: VITA PENITANZIALE E INABITAZIONE DELLA TRINITÀ

Già parlando del brano di *I Regola* 17, 5-16, abbiamo visto come « lo Spirito del Signore... sempre soprattutto desidera il timore di Dio e la sapienza divina e il divino amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo » ⁹³ [Cfr. questo nostro lavoro, p. 211 ss.]. Abbiamo visto come qui la Trinità è l'orizzonte massimo del desiderio che lo Spirito ha seminato nel cuore dell'uomo. In questo stesso brano la vita penitenziale animata dallo Spirito Santo ha per scopo il raggiungimento del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Abbiamo un altro testo negli scritti di Francesco in cui è messo in risalto il rapporto tra vita penitenziale e in abitazione della Trinità. Già analizzammo questo testo quando parlammo dell'inabitazione della Trinità ⁹⁴ [Cfr. questo nostro lavoro p. 77 ss.]. Qui noi intendiamo riprenderlo mettendone in risalto soprattutto il significato per la vita penitenziale. « E tutti coloro che avranno adempiuto tali cose e avranno perseverato in esse fino alla fine, riposerà su di essi lo Spirito del Signore, e farà in essi abitazione e dimora e saranno figli del Padre celeste di cui fanno le opere e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo... » ⁹⁵ [« Et omnes et illi illae, dum talia fecerint et perseveraverint usque in finem, requiescet, super eos Spiritus Domini, et facient in eis habitaculum et mansionem... » (2 Lett. Fed. 10, 5).].

Il testo latino ha una preposizione temporale « dum » che noi abbiamo assorbito mettendo il verbo al futuro anteriore. Il significato però potrebbe essere duplice. Potremmo tradurre il termine 'dum' con 'mentre': « mentre faranno tali cose e persevereranno in esse fino alla fine, riposerà su di loro lo Spirito del Signore ».

Potrebbe essere tradotto anche con ‘quando’: « quando avranno fatto tali cose e avranno perseverato in esse fino alla fine, riposerà su di loro lo Spirito del Signore ».

Nel primo caso lo Spirito Santo riposa già nel penitente mentre conduce la sua vita penitenziale, anzi la sua presenza forma la vita penitenziale; nel secondo caso, invece, lo Spirito

riposerà definitivamente su quanti hanno fatto penitenza, solo alla fine, come premio della loro perseveranza e come stabile e definitiva dimora.

È chiaro che le due interpretazioni non sono in opposizione tra di loro, ma sottolineano sfumature completamente diverse. La presenza dello Spirito Santo e la conseguente inabitazione della Trinità nel cuore dell’uomo (come viene detto nel brano che segue al nostro testo esaminato in precedenza) già iniziano con il battesimo, ma vengono perfezionate e stabilizzate con la vita penitenziale, fino alla fine. Si tratta, qui nel testo, di ‘fare’ e di ‘perseverare’ fino alla fine: non si tratta di un momento di fervore, ma di « portare ogni giorno la croce del Signore nostro Gesù Cristo ». Il tema della perseveranza, è molto sentito e raccomandato di Francesco ai suoi frati. La presenza dello Spirito Santo diventerà sempre più stabile proprio attraverso la perseveranza nella vita penitenziale ⁹⁶ [CA 23. 104; 6 BM 3; II C 130. 139. 140.], fino all’inabitazione definitiva e piena della Trinità nel regno dei cieli.

Le opere penitenziali

In questo capitolo Francesco dice che lo Spirito del Signore si poserà su quanti avranno perseverato in « tali cose ». Ora dobbiamo domandarci a cosa si riferisce questo pronome con cui Francesco riassume il contenuto della lettera.

Il contesto generale della stessa *Lettera ai Fedeli*, ci è di grande aiuto.

Nel capitolo 2 Francesco ci presenta diversi temi: l’Annunciazione dell’Angelo a Maria e la nascita di Gesù (carne concreta, fragilità, povertà di Gesù e di Maria); la Passione del Signore; l’Eucarestia; la sofferenza di Gesù (l’agonia, il sudore di sangue, la volontà del Padre, la morte di Gesù « affinché possiamo seguire le sue orme » (v. 10). Poi viene presentato Gesù mediatore di salvezza. « Ma pochi sono quelli che vogliono riceverlo ed essere salvi per mezzo di lui, anche se soave è il suo giogo e leggero il suo peso » (v. 12). Questo capitolo secondo, in apertura alla lettera, è tanto più importante, in quanto la vita di Gesù viene presentata come modello. La vita terrestre di Gesù è presentata affinché i penitenti possano seguire ‘le sue orme’. In una lettera che vuole essere la ‘magna charta’ della vita penitenziale, questo riferimento esplicito alla sequela di Cristo, fatto dallo stesso Francesco, dà alla vita penitenziale e alla vita ascetica la dimensione della conformazione a Cristo crocifisso.

Nel terzo capitolo della *Lettera*, viene presentata l’osservanza dei comandamenti di Dio.

Nel quarto capitolo, l’amore di Dio sopra tutte le cose; adorare Iddio; preghiera di lode giorno e notte; il Pater noster.

Nel quinto capitolo: la confessione dei peccati fatta al sacerdote; la comunione eucaristica; la raccomandazione a fare ‘degni frutti di penitenza’: amare il prossimo come se stessi; amare i propri nemici.

Nel sesto capitolo (per i penitenti che amministrano la giustizia): giudicare con misericordia, avere carità, umiltà, fare elemosine anche per i propri peccati.

Nel settimo capitolo: il digiuno, l'astinenza dai vizi, dai peccati, dall'abbondanza di cibi e bevande: tutto ciò sia fatto con spirito cattolico ⁹⁷ [Contro le concezioni dei Catari e altri gruppi eretici.]. Visitare le chiese; rispetto e venerazione per i chierici; non tanto per loro, se sono peccatori, ma per l'ufficio che hanno nell'amministrazione del Corpo e Sangue del Signore. Odiare il proprio corpo: « dobbiamo odiare il nostro corpo con i nostri vizi e i peccati ».

Nel capitolo ottavo: amare i propri nemici e fare loro del bene; osservare i consigli evangelici e i precetti del Signore. Rinnegare noi stessi e mettere i nostri corpi sotto il giogo della schiavitù e della santa obbedienza.

Nel capitolo nono: chi è scelto come superiore, si comporti come fratello. Nessuno si adiri.

Il contesto del cap. 10 ci dice di « non essere sapienti e prudenti secondo la carne, ma semplici; umili e puri. Dobbiamo avere in obbrobrio e disprezzo i nostri corpi, perché tutti per colpa nostra siamo miseri e putridi, pieni di fetore e vermi, come dice il Signore per bocca del Profeta: 'io sono un verme e non un uomo, obbrobrio degli uomini e disprezzo del popolo' (Sal. 21, 7). ...Mai dobbiamo desiderare di essere superiori agli altri, ma sempre di più dobbiamo essere servi e soggetti ad ogni umana creatura per Iddio ».

Dall'insieme del contesto generale e del contesto immediato risultano alcune conclusioni :

1. Francesco sborza in questa lettera un programma di vita penitenziale molto ampio in quanto a contenuto, inserendovi tutto quello che è necessario per la sequela di Gesù.

2. Viene presentato in forma esplicita l'esempio di Gesù: dal cap. secondo fino ai versetti che precedono il nostro testo. Di Gesù è presentata la sua vita terrestre e sofferente. Le parole del *salmo* 21, citate dallo stesso Francesco, richiamano la figura del Servo di Jahvè, oltre che la condizione di miseria dell'uomo.

3. Il contesto immediato della *Lettera ai Fedeli*, parla della necessità di non seguire la sapienza della carne, ma mantenere il corpo in schiavitù, in obbrobrio, in disprezzo come ha fatto Gesù. Questa tematica è parallela al testo di *I Regola* 17, e al *Saluto alle Virtù* (precedentemente analizzati): testi nei quali lo Spirito Santo presiede ed orienta tutta la vita penitenziale. Anche qui, nella *Lettera a tutti i Fedeli*, come del resto era naturale ormai aspettarcelo, Francesco ricollega la vita penitenziale allo Spirito Santo.

Lo Spirito riposerà sui penitenti

« E su quelli che cammineranno secondo questa vita penitenziale, *riposerà lo Spirito del Signore* e farà in essi abitazione e dimora e saranno figli del Padre celeste di cui fanno le opere e sono sposi, fratelli, madri del Signore Gesù ».

È in questo brano che abbiamo la conclusione dell'itinerario della Parola che, uscendo dalla bocca di Dio, attraverso la vita penitenziale (conseguenza e sviluppo del battesimo) porta il frutto della vita trinitaria in noi. Il punto di arrivo è quello della vita trinitaria.

In un altro testo ricco di attributi, Francesco chiama Dio Padre ‘premio’ dell’Ordine dei penitenti: « Niente altro dobbiamo desiderare, niente altro dobbiamo volere, niente altro deve dilettere se la nostra anima, all’infuori del Creatore... Lui solo è il santo, giusto, vero e retto, Lui solo è benigno, innocente e puro, da cui, per cui e in cui è tutto il perdono, tutta la grazia, tutto il premio di tutti i penitenti e dei giusti, dei beati... »⁹⁸ [« Nihil ergo aliud desideremus, nihil aliud velimus, nihil aliud (delectet nos, nisi creator... qui solus est sanctus, iustus, verus et rectus, qui solus est benignus, innocens et mundus, a quo et per quem et in quo est omnis venia, omnis gratia, omnis gloria omnium poenitentium... » (*I Reg.* 23, 29-30).].

In tale testo, Dio, considerato come il solo santo (come detto in *Lev.* 11, 14 « siate santi perché egli è santo », citato in *Lett. Cap.* 30) affascina Francesco. Tutta l’opera di purificazione attraverso la vita penitenziale mira in Francesco a farci diventare degni della maestà di Dio seguendo Gesù attraverso l’obbedienza allo Spirito Santo. Francesco, parlando di Dio come gloria dei penitenti, mette al termine di questo itinerario spirituale il Padre, che con la sua santità e perfezione attrae a sé tutti gli uomini e comunica loro questa santità e perfezione attraverso Gesù e lo Spirito Santo. Al termine dell’itinerario penitenziale troviamo in fondo, il Padre del figliol prodigo penitente, al quale vengono aperti i tesori della casa. In questo modo l’attesa della gloria del cielo era capace di infondere entusiasmo nei frati che si accingevano a seguire il cammino della via della penitenza. Questa gloria che ci attende, non è impersonale, ma ha un nome: il Padre. È Lui che i fedeli si propongono di « servire mediante la vita penitenziale »⁹⁹ [*I Reg.* 23, 6-8.], unica via della salvezza¹⁰⁰ [*I Reg.* 23, 22.].

Conclusione

Abbiamo visto in questo capitolo, sulla linea della sequela di Cristo, che lo Spirito, nell’itinerario che ci conduce al Padre, seguita a sbizzare l’immagine di Gesù in noi: seguita a conformarci sempre meglio a Cristo. Ora abbiamo più chiara quale è l’immagine di Gesù che lo Spirito vuole realizzare in noi: si tratta di Gesù ‘Sapienza del Padre’, cioè risposta del Padre alla ‘sapienza’ del mondo. Si tratta di Gesù, povero, disprezzato, crocifisso. Ed è questa la sapienza che lo Spirito infonde nel cuore di chi si affida a Lui, quasi come un gusto per la vita disprezzata, come sequela della vita di Gesù.

L’infusione della sapienza dello Spirito comporta un’appropriazione, un’assimilazione, da parte dell’uomo della volontà, che lo Spirito ha, di sottomettere la carne. Questo orientamento che ha la sua radice nella volontà oggettiva dello Spirito diventa principio operante nel cuore dell’uomo. Questo fa sì che l’uomo possa distinguere i diversi gusti che hanno le cose, scegliere esclusivamente il gusto che Dio dona alle cose, camminare secondo questa sapienza di Dio, e disprezzare tutto ciò che vi si oppone. Ma questo è in contrasto con i nemici della croce: Satana, il mondo, la carne, che, avendo sapienza diversa, gusto diverso, trovano nella fragilità del corpo una larga breccia per distruggere la vita di Dio in noi. Contro tali nemici Francesco ci ha detto che c’è una soluzione: la sottomissione del corpo. Avendo il nostro corpo in schiavitù, abbiamo in nostro potere la rocca dei nemici. La sottomissione del proprio corpo si ottiene mediante tutta quell’opera di asceti che abbiamo riunito sotto la frase di Francesco ‘fare penitenza’ e che si concretizza in modo specialissimo nel voto religioso di obbedienza.

È Francesco stesso che ricorda che si tratta di un'ascesi non fine a se stessa, ma come collaborazione, da parte nostra, con lo Spirito Santo, affinché lo Spirito possa realizzare in noi la perfetta immagine di Gesù che è unica via al Padre: e questo è anche lo scopo della Regola come sintesi di vita penitenziale.

Il tema della Trinità, già incontrato precedentemente, nella *Oratio*, ritorna di nuovo come corona dei penitenti.

Lo Spirito, come risulta da tutto il capitolo, è lo Spirito santificatore che ci guida, attraverso il cammino penitenziale, verso la santità di Dio.

CAP. IV

LO SPIRITO CHE VIVIFICA LA CONOSCENZA DI DIO

Dopo avere visto come Francesco, in diversi modi, ricollegi la vita penitenziale allo Spirito Santo, possiamo ad esaminare un'altra attività che esplicitamente dipende dalla presenza dello Spirito Santo in noi: si tratta della fede nella divinità di Gesù.

Negli scritti del serafico Padre sono numerosissimi i passi attestanti, sotto formule varie, la fede di Francesco nella divinità di Gesù, chiamato 'Figlio di Dio', 'Prediletto del Padre', 'invisibile agli uomini', 'Verbo del Padre', 'degnò, santo, glorioso', 'vera Sapienza del Padre', 'santissimo'...¹ [*1 Reg.* 9, 5; 16, 8-9; 23, 2-5. 10-15; *Test.* 9, 10; *1 Amm.* 8-9. 15-20; *5 Amm.* 1; *2 Lett. Fed.* 4, 11. Cfr. WILLIBRORD, *Le message*, 244-247; NGUYEN VAN KHANH, *Le Christ*, 206-218].

Gli scritti di san Francesco, però, in linea con la Scrittura, la Liturgia e tutta la Tradizione della Chiesa, sottolineano anche un'altra particolarità: la fede nella divinità di Gesù viene attribuita ad un'azione diretta dello Spirito Santo. Tale azione è chiamata 'vivificazione'.

Lo Spirito e la divinità di Gesù

Un primo testo noi lo abbiamo nella *8 Ammonizione*:

« Dice l'Apostolo: — nessuno può dire: Gesù è Signore, se non nello Spirito Santo — (*1 Cor.* 12, 3) — ; e : — non c'è chi faccia il bene, non ce n'è nemmeno uno — (*Rom.* 3, 12; *Sal.* 14, 3; 52, 4). Chiunque, perciò, invidia il suo fratello a causa del bene che il Signore dice e opera in lui, pecca di bestemmia (*Mt.* 12, 31-32) perché invidia l'Altissimo che dice e fa ogni bene »² [« Ait apostolus: Nemo potest dicere: 'Dominus Jesus', nisi in Spiritu Sancto (*1 Cor.* 12, 3), et: Non est qui faciat bonum, non est usque ad unum » (*Rom.* 3, 12; *Sal.* 13, 3; 52, 4).

Quicumque ergo invidet fratri suo de bono, quod Dominus dicit et facit in ipso, pertinet ad peccatum blasphemiae (*Mt.* 12, 31-32), quia ipsi Altissimo invidet, qui dicit et facit omne bonum » (*8 Amm*)].

Questa *8 Ammonizione* è un testo che già abbiamo avuto modo di esaminare ³ [Cfr. questo nostro lavoro, p. 43 ss].

Già sottolineavamo come partendo da questo brano si possa dedurre che Francesco attribuisce alla terza Persona della Trinità ogni bene, ogni movimento di bene che risiede nel cuore dell'uomo ⁴ [Cfr. ESSER, *Ammonizioni*, 125-136]. Dicevamo allora che quando Francesco parla di 'parole dello Spirito Santo' intende dire che ogni cosa buona detta o compiuta dall'uomo, va attribuita a Dio solo ed è chiamata da Francesco 'parola dello Spirito Santo', proprio perché quel bene, come una parola dello Spirito seminata tra le zolle dell'anima, è capace di produrre frutti gustosi qualora venga « ricevuta benignamente, compresa e annunciata agli altri mediante l'esempio » ⁵ [2 *Lett. Fed.* 14, 3. 4. 6].

Qui vogliamo aggiungere, in linea con il tema di questo capitolo, qualche ulteriore considerazione, utile, ci sembra, anche per la retta interpretazione di altri brani degli scritti di san Francesco.

La prima parte della *8 Amm.* « dice l'Apostolo: nessuno può dire: Gesù è Signore, se non nello Spirito Santo » è la citazione letterale di *1 Cor.* 12, 3 ove l'apostolo Paolo intende stabilire il criterio di discernimento della provenienza dei doni. Nel brano di *1 Cor.* « la conformità alla fede è il criterio per distinguere un carismatico autentico. Nessuno può confessare la divinità e la sovranità di Gesù se non è illuminato e ispirato dallo Spirito Santo » ⁶ [AA.VV., *Grande Commentario Biblico*, 51: 74-75].

La confessione della divinità di Gesù secondo l'apostolo Paolo, perciò, è concepita come una testimonianza interiore che proviene dalla presenza dello Spirito in noi e che coincide (a livello esteriore) con la professione di fede della Chiesa cattolica ⁷ [Per avere un'idea di come Francesco insista sulla necessità di 'sentire' con la Chiesa cattolica cfr. *1 Reg.* 19, 1; *2 Reg.* 2, 3; 12, 5; e questo in netto contrasto con i Catari, gli Albigesi. Come testimonianza della tradizione patristica, basta rileggere: ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, VI, 41; VIII, 28.].

È lo stesso Spirito che ci rivela Gesù come Signore. Il testo di *8 Ammonizione* 1, si limita a presentarci unicamente questo dato di fatto: l'uomo confessa la propria fede unicamente in stretta dipendenza dallo Spirito Santo.

Ma c'è anche un altro elemento. Il fatto che Francesco riporti questo brano di san Paolo indica, come del resto succede ogni qual volta Francesco cita direttamente qualche brano del vangelo, la profonda assimilazione che Francesco ha avuto della Parola di Dio. Il fatto che Francesco tra mille possibilità che ha davanti a sé decida di scegliere questo brano biblico, sta ad indicare che Francesco si è formato intorno a questa Parola specifica e che, pertanto, anche la sua confessione della divinità di Gesù è frutto esclusivo della presenza dello Spirito di questa parola concreta.

Un'altra riflessione scaturisce dal confronto che possiamo stabilire tra l'affermazione di *1 Cor.* 12 e l'altra presa da *Rom.* 3, 12 (parallela a *Sal.* 13, 3; 52, 4): « Non c'è chi faccia il bene, non ce n'è nemmeno uno ». Le due frasi avvicinate dall'occhio di Francesco, hanno in comune il fatto che tutto il bene che c'è nel cuore dell'uomo proviene da Dio: sia il piccolo germe di bene, che la pienezza del bene, sia il minimo che il massimo. Ora è interessante notare come il massimo, la pienezza, coincida in questa *8 Ammonizione* con la fede nella divinità di Gesù in dipendenza dallo Spirito Santo. Quindi, seguendo il linguaggio di Francesco, la fede nella divinità di Gesù, è frutto della parola dello Spirito Santo accolta nel proprio cuore; anzi è il più bel frutto che lo Spirito porta nel cuore dell'uomo.

Affermazioni più precise, ci vengono anche da un altro scritto di Francesco: la *prima Ammonizione*. Si tratta di un testo che per la complessa struttura con cui ci si

presenta, manifesta essere stato oggetto di una attentissima elaborazione da parte di Francesco.

«⁽¹⁾ Disse il Signore Gesù ai suoi discepoli: — Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per me.⁽²⁾ Se conoscete me, conoscereste anche il Padre mio; ma ora lo conoscete e l'avete visto.⁽³⁾ Gli dice Filippo: Signore, mostraci il Padre e ci basta.⁽⁴⁾ Dice Gesù a lui: sono da tanto tempo fra voi e non mi avete conosciuto? Filippo, chi vede me vede anche il Padre mio (Gv. 14, 6-9).⁽⁵⁾ Il Padre abita una luce inaccessibile (I Tim. 6, 16) e Dio è Spirito (Gv. 4, 24) e Dio nessuno l'ha visto mai (Gv. 1, 18).⁽⁶⁾ Poiché Dio è Spirito, non può essere visto se non nello Spirito:⁽⁷⁾ infatti è lo Spirito che vivifica, la carne non serve a nulla (Gv. 6, 64).⁽⁸⁾ Ma, non diversamente dal Padre e dallo Spirito Santo, nemmeno il Figlio, in quanto uguale al Padre (Gv. 5, 18; Fil. 2, 6), è visto da alcuno.⁽⁹⁾ Perciò tutti quelli che hanno visto il Signore Gesù Cristo secondo l'umanità e non hanno visto né creduto, secondo lo Spirito e la divinità, che egli è vero Figlio di Dio, sono dannati.⁽¹⁰⁾ Così anche ora, tutti quelli che vedono il sacramento del corpo di Cristo, che viene consacrato sull'altare mediante le parole del Signore per mezzo del sacerdote sotto la forma del pane e del vino, e non vedono né credono secondo lo Spirito e la divinità, che sia realmente il santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo, sono dannati, come attesta lo stesso Altissimo, il quale dice:⁽¹¹⁾ questo è il mio corpo e il sangue del testamento (Mt. 20, 26; Mc. 14, 22. 24; Mt. 20, 28),⁽¹²⁾ chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna (Gv. 6, 54).⁽¹³⁾ Perciò lo Spirito del Signore abita nei suoi fedeli (Rom. 8, 11; I Cor. 3, 16), è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore,⁽¹⁴⁾ tutti gli altri che partecipano dello stesso Spirito e presumono di riceverlo, mangiano e bevono la propria condanna (I Cor. 11, 29).⁽¹⁵⁾ Perciò, figli degli uomini, fino a quando avrete il cuore duro? (Sal 4, Perché non conoscete la verità e non credete nel Figlio di Dio (Gv. 9, 35).⁽¹⁶⁾ Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dal trono regale discese (Sap. 18, 15) nel seno della Vergine;⁽¹⁷⁾ ogni giorno viene a noi in umili sembianze;⁽¹⁸⁾ ogni giorno discende dal seno del Padre (Gv. 1, 18; 6, 38) sull'altare, nelle mani del sacerdote.⁽¹⁹⁾ E come apparve in vera carne ai santi apostoli, così ora si mostra a noi (Mc. 16, 9, 14; Lc. 24, 34; Atti 1, 3 ; 9, 17; Lc 24, 40; Gv. 20, 20), nel pane consacrato;⁽²⁰⁾ e come essi con il solo intuito della loro carne, vedevano la carne sua, ma lo credevano vero Dio poiché lo contemplavano con occhi spirituali,⁽²¹⁾ così anche noi, quando guardiamo il pane e il vino con gli occhi corporei, dobbiamo vedere e fermamente credere che il suo santissimo corpo e sangue è vivo.⁽²²⁾ E in tal modo il Signore è sempre con i suoi fedeli,⁽²³⁾ come egli stesso dice: ecco, io sono con voi fino alla consumazione del mondo (Mt. 28, 20) »⁸ [« Dixit Dominus Iesus discipulis suis: Ego sum via, veritas et vita. Nemo venit ad Patrem nisi per me. Si cognovissetis me, et Patrem meum utique cognovissetis, et amodo cognoscetis eum et vidistis eum. Dicit ei Philippus: Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. Dicit ei Iesus: tanto tempore vobiscum, sum, et non cognovistis me? Philippe, qui videt me, videt et Patrem meum. Pater lucem habitat inaccessibilem, et spiritus est Deus, et Deum nemo vidit unquam. Quia spiritus est Deus, ideo non nisi spiritu videri potest: quia Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam.

Sed nec Filius, in eo quod aequalis est Patri, videtur (ab aliquot) aliter quam Pater, aliter quam Spiritus Sanctus. Unde omnes, qui viderunt Dominum Iesum Christum secundum humanitatem et non viderunt ueque crediderunt secundum Spiritum et divinitatem ipsum esse verum Filium Dei, damnati sunt; similiter et modo omnes qui vident sacramentum corporis Christi, quod sanctificatur per verba Domini super altare per manus sacerdotis in forma panis et vini, et non vident et credunt secundum Spiritum et divinitatem, quod sit veraciter sanctissimum corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi, damnati sunt, ipso Altissimo testante, qui ait: hoc est corpus meum et sanguis novi testamenti; et: qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, habet vitam aeternam.

Unde Spiritus Domini, qui habitat in fidelibus suis, ille est qui recipit sanctissimum corpus et sanguinem Domini; omnes alii, qui non habent de eodem Spiritu et praesumunt recipere eum, iudicium sibi manducant et bibunt.

Unde filii hominum, usquequo gravi corde? Ut quid non cognoscitis veritatem et creditis in Filium Dei? Ecce, cotidie humiliat se, sicut quando a regalibus sedibus venit in uterum Virginia; cotidie venit ad nos ipse humilis apparens; cotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis. Et sicut sanctis apostolis apparuit in vera carne, ita et modo se nobis ostendit in sacro pane: et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum, carnem suam videbant, sed ipsum Deum esse credebant, oculis spiritualibus contemplantes, sic et nos, videntes panem et vinum oculis corporeis, videamus et credamus firmiter eius sanctissimum corpus et sanguinerem vivum esse et verum. Et tali modo semper est Dominus cum fidelibus suis, sicut ipse dicit: Ecce, ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi » (*I Amm.* 1-23)].

Abbiamo per quanto riguarda lo Spirito Santo, in questa prima Ammonizione, diverse affermazioni colossali che rileviamo suddividendo il testo in 5 passaggi strettamente collegati tra di loro.

1. - Il Padre è inaccessibile,
- Gesù è il Rivelatore del Padre,
- lo Spirito vivifica,
- la carne non serve a nulla.

I versetti 1-7 del nostro brano presentano una concatenazione di frasi bibliche che, anche se a prima vista sembrano sconnesse tra di loro, sono riunite nella mente di Francesco da una profonda logica.

— L'Ammonizione inizia riportando la lunga citazione del Vangelo di *Gv.* 14, 6-9 con cui Gesù, a Filippo e ai Giudei, afferma di essere rivelatore del Padre in quanto tra Lui e il Padre c'è unità.

— Il secondo elemento è introdotto dalla citazione di *I Tim.* 6, 16, con cui Francesco precisa il discorso sulla invisibilità e non conoscibilità del Padre.

— La citazione di *Gv.* 4, 24 'Dio è Spirito', introduce il discorso sullo Spirito. Qui 'Dio è Spirito' non nel senso filosofico del termine o nel senso di una definizione di Dio, ma secondo il significato giovanneo: Dio è Spirito, in quanto è invisibile, e in quanto dà il suo Spirito, « non designa, perciò, la natura di Dio, ma la sua attività vivificante (cfr. *I Gv.* 1, 32). Dio è Spirito in quanto dona lo Spirito; nel medesimo senso Dio è luce e amore (*I Gv.* 1, 5; 4, 8) »⁹ [AA.VV., *Grande Commentario biblico*, 63: 76-77, cfr. anche 51: 87-89].

Se Francesco introduce qui l'elemento dello 'Spirito' nel senso di 'Dio datore dello Spirito', è perché la presenza dello Spirito servirà a Francesco per spiegare in che modo noi possiamo giungere a conoscere Dio. Infatti questa è l'affermazione del versetto seguente:

— « Poiché Dio è Spirito, non può essere visto se non nello Spirito »: dove il primo 'Spirito' indica la natura soprannaturale, invisibile di Dio; mentre il secondo 'Spirito' indica che il Padre diventa accessibile a noi per l'opera dello Spirito in noi.

— Francesco chiude la sua tesi con la riaffermazione del principio or ora esposto, ma lo fa introducendo la citazione di *Gv.* 6, 64: « infatti è lo Spirito che vivifica, la carne invece non giova a nulla ». In questo versetto il principio che la conoscenza proviene dalla fede è ribadito, ma con altre parole: si parla di 'vivificazione', mentre della carne viene messa in risalto l'inutilità per quanto riguarda la conoscenza di Dio.

Sulla 'vivificazione' dello Spirito abbiamo già detto diffusamente quando si parlava della vivificazione della Parola ad opera dello Spirito¹⁰ [Cfr. questo nostro lavoro, p. 50

ss]. Qui è utile richiamare il principio che la Parola di Dio è Parola dello Spirito in modo proprio nel momento in cui porta frutto: è tale il senso della vivificazione attribuita allo Spirito. Qui in *I Amm.* ci sembra di scorgere uno schema analogo: il Padre abita in una luce inaccessibile; Gesù è il rivelatore del Padre; noi veniamo vivificati dallo Spirito. Ma l'oggetto della vivificazione dello Spirito, non è in questo testo, la Parola, ma le verità enunciate da Francesco all'inizio della Ammonizione: che il Padre e Gesù sono una cosa sola, e che Gesù ci rivela il Padre. Il fatto che questa conoscenza provenga esclusivamente dallo Spirito, è sottolineato anche dal raffronto che Francesco stabilisce tra l'inadeguatezza della conoscenza che proviene dalla carne e quella che proviene dallo Spirito. Si tratta, perciò, di due sorgenti della conoscenza, ben distinte tra di loro: ciascuna ha il suo campo ed è inutile, dice Francesco, pretendere di accedere al Padre appoggiandosi sulla conoscenza della carne, mentre il Padre è Spirito e può essere conosciuto solo mediante lo Spirito che Egli ci dona.

Questo fatto viene capito meglio se teniamo conto del contesto di *Gv.* 6, 64 (la moltiplicazione dei pani e conseguente discorso di Gesù) ove Gesù enuclea questo principio, proprio per dire ai Giudei che si scandalizzano, che per comprendere il mondo di Dio « è necessaria la grazia: è lo Spirito quello che vivifica (cfr. *I Cor.* 15, 45). Come aveva ricordato a Nicodemo (*Gv.* 3, 6-8), la vita di cui Gesù ha parlato rientra completamente nella sfera dello Spirito, e soltanto lo Spirito può darci la capacità di comprenderla »¹¹ [AA.VV., *Grande Commentario*, 63: 98. In questi primi versetti della Ammonizione non c'è dubbio che quando Francesco parla di Spirito, intenda parlare dello Spirito Santo. Questo si deduce sia dalle citazioni scritturistiche riportate il cui contesto ci permette di parlare di Spirito Santo (anche l'esegesi moderna interpreta il termine 'Spirito' nei passi citati da Francesco, in senso forte); sia dal parallelismo con la *ottava Ammonizione* già presentata all'inizio di questo nostro capitolo].

2. - Il Figlio è invisibile,

- vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità.

In perfetta linea con quanto affermato fino a questo momento, Francesco aggiunge nei nn. 8-9 una considerazione sulla conoscenza del Figlio di Dio: « Ma, non diversamente dal Padre e dallo Spirito Santo, nemmeno il Figlio, in quanto uguale al Padre¹² [Cfr. ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, VII, 13], è visto da alcuno. Perciò tutti quelli che hanno visto il Signore Gesù Cristo secondo la sua umanità e non hanno visto né creduto, secondo lo Spirito e la divinità, che egli è vero figlio di Dio, sono dannati ».

Questi versetti sono un'applicazione del criterio enunciato nei versetti precedenti, alla conoscenza non più del Padre, ma di Gesù in quanto Figlio di Dio. Francesco sembra dire: voi pensate che conoscere la divinità di Gesù, la sua eguaglianza con il Padre, sia più semplice che conoscere il Padre, ma vi ingannate: infatti nemmeno il Figlio, in quanto uguale al Padre (*Gv.* 5, 18; *Fil.* 2, 6), cioè nella sua natura divina, è conoscibile se non mediante lo Spirito. E, di passaggio, afferma che nemmeno lo Spirito Santo è conoscibile, allo stesso modo in cui non è conoscibile né il Padre, né il Figlio.

In questo versetto 8 è messo in risalto che, in sostanza, delle tre Persone divine non è conoscibile né la Trinità delle Persone, né la divinità della natura se non mediante la conoscenza per fede. Tale conoscenza è propria (come nei vv. 6-7) solo di coloro che rigenerati dallo Spirito (1 *Regola* 16, 10), partecipano della vita nuova dello Spirito: quanti vengono 'vivificati' dallo Spirito di Dio. Comunque nel v. 8, anche se Francesco

di passaggio parla di tutta la Trinità, l'accento è messo sul problema della conoscenza della divinità di Gesù e sulla difficoltà che ebbero quanti durante la vita terrena di Gesù ebbero modo di poter 'vedere' Gesù, ma non arrivarono a 'credere' in Lui.

La formula fondamentale del v. 9 è costituita dai verbi 'vedere-credere'. Si tratta di due tipici verbi giovannei con cui vengono espressi i due orizzonti diversi delle due fonti della conoscenza: l'orizzonte della conoscenza fisica proveniente dalla carne e l'orizzonte della conoscenza che proviene, nella vita nuova, dalla presenza dello Spirito Santo.

Qui nel testo, 'vedere' non è in funzione della fede, mentre 'vedere e credere' è in funzione della confessione di Gesù come Figlio di Dio: infatti l'oggetto di questi due verbi è diverso;

- 'vedere' ha per oggetto, « il Signore nostro Gesù Cristo secondo l'umanità »,
- mentre 'vedere e credere' ha per oggetto « il Signore nostro Gesù Cristo secondo lo Spirito e la divinità: cioè che Lui è vero Figlio di Dio ».

I contemporanei di Gesù 'vedevano' Gesù, ma non riuscivano a 'vedere e credere' che Lui fosse veramente il Figlio di Dio.

La conclusione di Francesco è che tali uomini 'sono dannati': vennero, cioè, esclusi dalla salvezza, perché la salvezza viene dalla Fede in Gesù come Figlio di Dio.

Tutto questo è linguaggio tipico giovanneo. Quello che va sottolineato, ai fini del nostro lavoro, è la formula peraltro abbastanza originale che Francesco usa:

– « vedere il Signore secondo l'umanità »¹³ [« Videre Dominum Iesum Christum secundum humanitatem... non videre neque credere secundum Spiritum et divinitatem ipsum esse verum Filium Dei »].

- « non vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità ».
- La prima formula (« vedere secondo l'umanità »), non va intesa nel senso di vedere l'umanità di Gesù (il suo essere fisico, ciò che di Gesù cadeva sotto la visita degli uomini), ma nel senso giovanneo di rimanere con la visuale del mondo. 'Umanità', qui, è la mentalità della carne: che non giova per la conoscenza delle cose di Dio (v. 7).
- La seconda formula (« vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità ») indica invece la visuale nuova, la mentalità nuova di colui che è nato da Dio e non è più del mondo.

'Secondo lo Spirito', in parallelo con quanto detto a proposito della *8 Ammonizione* e di *1 Ammonizione* 6-7, vuole indicare che è lo Spirito Santo la causa di questa conoscenza nuova, in quanto, 'vivificando' l'uomo, lo sospinge verso la confessione della divinità di Gesù.

'Secondo la divinità' indica l'oggetto della visuale della fede: la divinità di Gesù.

In conclusione, anche nei versetti 8-9 è messo in risalto il principio che per le cose soprannaturali è necessaria la fede che proviene dallo Spirito. A differenza dei versetti precedenti, però, qui è messo in rilievo il fatto che lo Spirito crea in noi la fede nella divinità di Gesù, come nella *1 Ammonizione*.

3. – Il sacramento del Corpo di Cristo,
 - vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità.

Lo stesso principio e la stessa formulazione sono utilizzati da Francesco nei vv. 10-12.

Notiamo che questo è il punto cui Francesco voleva giungere e forma l'oggetto specifico di questa *I Ammonizione*: il tema centrale, infatti, è costituito dalla fede nella presenza reale di Gesù Figlio di Dio, nella santissima Eucaristia.

Francesco dice: « Così anche ora, tutti quelli che vedono il sacramento del corpo di Cristo, che viene consacrato sull'altare mediante le parole del Signore per mano del sacerdote sotto la forma del pane e del vino, e non vedono né credono secondo lo Spirito e la divinità, che sia realmente il santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo, sono dannati, come attesta lo stesso Altissimo, il quale dice: — questo è il mio corpo... ».

Si tratta dello stesso formulario dei versetti precedenti, ma con l'applicazione alla presenza reale di Gesù nella Eucaristia. Lo Spirito Santo, perciò, qui, è messo in rapporto non solo con la fede nella divinità di Gesù, ma con la stessa fede eucaristica.

4. – Lo Spirito del Signore...

- è lui che riceve il Corpo e il Sangue del Signore
- partecipare allo stesso Spirito.

I versetti 13-15 rappresentano le conclusioni che Francesco trae dalle premesse fatte fino a questo momento.

« Perciò lo Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli, è Lui che riceve il santissimo Corpo e Sangue del Signore, tutti gli altri che non partecipano dello stesso Spirito e presumono di riceverlo, mangiano e bevono la propria condanna. Perciò, figli degli uomini, fino a quando avrete il cuore duro? Perché non conoscete la verità e non credete nel Figlio di Dio? ».

Si tratta di un versetto che in sé si presenta abbastanza complesso. Tale complessità è dovuta all'utilizzazione del termine 'ricevere', fatta da Francesco.

Tale verbo non può essere preso nel senso fisico di colui che riceve la comunione, ma va preso nel senso giovanneo di accogliere nella fede il Signore, parallelo, in *Gv.*, a conoscere nella fede: tale quale lo troviamo, per es., in *Gv.* 1, 10-11 dove: « il mondo non lo conobbe » equivale a dire: « i suoi non lo hanno ricevuto » ¹⁴ [In latino il testo di *Gv.* infatti suona, nei verbi, simile al testo di Francesco: « in mundo erat... et mundus eum *non cognovit*; in propria venit et sui eum *non receperunt* »].

Tra 'ricevere' Gesù è 'conoscere' Gesù, perciò, c'è equivalenza e Francesco che fino a questo momento, ha utilizzato il verbo 'conoscere', 'vedere', 'credere', sulla linea del linguaggio giovanneo, qui, seguendo la stessa linea giovannea, utilizza il verbo 'ricevere', nello stesso senso di 'conoscere'.

Il senso, perciò, di tale versetto dovrebbe essere il seguente: è lo Spirito del Signore, lo Spirito che il Signore ha effuso nei suoi fedeli, che dà la capacità di ricevere nella fede Gesù, cioè, nel caso dell'Eucaristia, dà la capacità di confessare nel pane e nel vino transustanziati, la presenza reale di Gesù ¹⁵ [Concetti analoghi sono espressi per es. anche in Lotario dei Segni (il futuro Innocenzo III), nel suo libro *De Eucharistiae mysterio*, c. XIY-XY, « Unde, quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti. Qui credit in Deum, comedit ipsum; utrumque modum Christus edendi insinuai, ubi dicit: — Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam » (*Gv.* 6). In questo brano, Innocenzo III, attribuisce allo Spirito Santo l'animazione della fede eucaristica].

– il v. 14 aggiunge che vengono condannati coloro che presumono ricevere il corpo e sangue di Cristo, non avendo lo Spirito del Signore, cioè non partecipando della stessa fede che proviene dalla vita nuova.

– il v. 15: è un rimprovero ed una esortazione a credere nel Figlio di Dio che è nell'Eucaristia! Qui l'antitesi tra coloro che credono e quelli che non credono, è molto acuta. Quanti non credono che Gesù è il Figlio di Dio sono chiamati da Francesco 'figli degli uomini' (citazione presa dal *Sal.* 4, 3), perché hanno la mentalità del mondo e vivono e vedono solamente secondo l'umanità (come Francesco ha detto nei versetti precedenti): cioè senza avere dentro di sé la fede che proviene dalla vita nuova che si origina dallo Spirito. Anche la seconda parte del versetto del *Salmo* 4, 3 è su questa linea: il fatto che tale versetto venga trasformato (dallo stesso Francesco), da « perché non amate la verità » (come è nel *Salmo*) in « perché non conoscete la verità » manifesta che Francesco intenzionalmente ha trasformato questo versetto del salmo avvicinandolo maggiormente al significato del 'conoscere' giovanneo. Avendo detto poco prima nel v. 1: « Io sono la via, la verità, e la vita » (*Gv.* 14, 6) e sapendo che Gesù è la Verità, Francesco sembra ricordare ancora una volta, secondo il pensiero di *Gv.* 4, 24 che la conoscenza di Gesù, come ce lo presenta la rivelazione (cioè la 'Verità'), è esclusivamente opera dello 'Spirito di Verità' ¹⁶ [Cfr. NGUYEN VAN KHANH, *Le Christ*, 154-155; AA.VV., *Grande commentario*, 63: 77-79].

Nei versetti esaminati, sono, perciò, molteplici le affermazioni che fanno riferimento allo Spirito Santo.

– nel v. 13 si parla dello 'Spirito del Signore' che abita nei suoi fedeli. Si parla di 'inabitazione dello Spirito' e come frutto di tale inabitazione è detto che lo Spirito 'riceve' il santissimo corpo e sangue del Signore, cioè, come detto poco fa, nel senso che lo Spirito Santo, dando vita alla fede permette al cristiano di professare la propria fede in Gesù vero Figlio di Dio e nell'Eucaristia come presenza di Gesù.

– il v. 14 usa la formulazione « avere dello stesso Spirito ». Tale formulazione mette in risalto che si tratta di una partecipazione allo Spirito, alla conoscenza che lo Spirito ha di Dio. Chi non ha parte di tale conoscenza, chi, cioè, presume ricevere il corpo e il sangue del Signore con una fede diversa, è dannato.

La formulazione in forma partitiva, mette meglio in risalto che la nostra è una partecipazione alla conoscenza di Dio che lo Spirito ha in sé, e da Lui viene donata, per partecipazione, a quanti egli inabita ¹⁷ [Se l'effetto in noi di questa partecipazione alla conoscenza che lo Spirito Santo ha di Dio, appartenga alla grazia santificante o si identifichi con lo Spirito Santo, è un problema che non si pone a san Francesco: « on comprend mieux cette affirmation à la lumière de la doctrine, alors assez courante, de Pierre Lombard, qui identifiait grâce sanctifiante et Esprit Saint. A l'époque de saint François cette doctrine n'avait pas été condamnée. C'est plus tard seulement que les Bonaventure et les Thomas introduisirent l'éclairante distinction entre grâce créée (qui fait de l'homme un fils de Dieu) et grâce increée (qui est précisément le Saint Esprit) » (cfr. *Breviloque*, V, 1-2; *Sum. Theol.* III, 2, 10 et 1, 38, 1-2). DESBONNET-VORREUX, *Saint François* p. 32, n. 2.

Di fatto l'identificazione tra Grazia santificante e Spirito Santo era comune al tempo di Francesco, e Francesco continuamente, nei suoi scritti, come in questo caso, manifesta la sua concezione profondamente unitaria della grazia].

5. – Occhi corporei, occhi spirituali.

Nei vv. 16-23, Francesco stabilisce un parallelismo tra l'umiltà dell'incarnazione di Gesù (v. 16) e l'umiltà della sua venuta nella consacrazione del pane e del vino (v.

17) e concepisce la transustanziazione come l'attualizzazione dell'incarnazione per noi (v. 18).

Il v. 19 presenta un ulteriore parallelismo:

a) « E come Gesù apparve in vera carne agli apostoli »,

b) « così ora si mostra a noi nel pane consacrato ».

Era vera carne quella con cui Gesù si presentò agli apostoli dopo la risurrezione; è vera carne sua quella con cui Gesù si presenta a noi nel pane consacrato. I verbi 'apparve' ('apparuit') e il verbo 'si mostra' ('se ostendit') sono due verbi ricollegati, nel Nuovo Testamento, principalmente alla risurrezione del Signore. È Gesù risorto che 'appare': *Mc.* 16, 9; 16, 14; *Lc.* 24, 34; *Atti* 1, 3; 9. 17... È Gesù risorto che 'si mostra' agli apostoli, è lo stesso Gesù che si presenta a noi 'nel pane consacrato'. Il parallelismo, perciò, permette, nella mente di Francesco, di identificare il Gesù eucaristico con il Gesù risorto e glorificato.

Il parallelismo prosegue ancora, portato da Francesco fino alle ultime conseguenze. Mentre nel versetto 19 si trattava del 'modo di manifestarsi' da parte di Gesù agli apostoli e a noi; nei versetti 20-21 il parallelismo verte sul 'modo di percepire' da parte degli apostoli e da parte nostra, la divinità di Gesù: si tratta del modo identico con cui gli apostoli videro Gesù e con cui noi dobbiamo vedere l'Eucaristia:

- « e come essi, con il solo intuito della loro carne vedevano la carne sua, ma lo credevano vero Dio, poiché lo contemplavano con occhi spirituali,
- così anche noi, quando guardiamo il pane e il vino con gli occhi corporali, dobbiamo vedere e fermamente credere che il suo santissimo corpo e sangue è vivo e vero »

¹⁸ [*« et sicut ipsi intuitu carnis suae tantum, carnem suam videbant, sed ipsum Deum esse credebant, oculis spiritualibus contemplantes (v. 20), sic et nos, videntes panem et vinum oculis corporeis, videamus et credamus firmiter eius sanctissimum corpus et sanguinem vivum esse et verum » (v. 21)].*

Le espressioni che interessano il nostro lavoro e che vanno sottolineate sono:

a) « intuito della carne »,

b) « contemplare con occhi spirituali »,

c) « occhi corporei »,

d) « vedere e credere fermamente ».

Il parallelismo stabilito da Francesco è sul modo di percepire la presenza di Gesù risorto da parte degli apostoli e da parte nostra. Il v. 20 ci dice che gli apostoli erano dotati di due elementi: l'intuito della carne e gli occhi spirituali.

Con l'intuito della carne, con 'lo sguardo fisico' ¹⁹ [*F.F.* 138; *DES BONNETS*, 38-39; *VORREUX*, 17-19] gli apostoli, per es. in *Gv.* 21, 4, vedevano solo il corpo di Gesù, la sua carne, mentre contemplandolo con gli occhi spirituali, come per es. in *Gv.* 21, 7. 12-13, credevano nella sua divinità. È il linguaggio utilizzato anche per l'episodio di Tommaso (*Gv.* 20, 29): « perché hai visto, Tommaso, ha creduto! » ²⁰ [Cfr. il meraviglioso commento all'episodio di Tommaso (*Gv.* 20, 29) fatto da *ILARIO* di *POITIERS*, *La Trinità*, VII, 12].

Ritroviamo in Francesco anche qui, i verbi propri del linguaggio giovanneo: 'vedere', 'contemplare-credere' ²¹ [Giovanni non usa molto il verbo « contemplare », tuttavia il senso è lo stesso di « vedere »]. Il nuovo verbo usato da Francesco, qui è 'contemplare' ed è unito al 'credere' ed è destinato, parimenti, all'atto di fede. Il 'vedere' e il 'contemplare e

credere' stanno in opposizione; come anche 'intuito della carne' sta in opposizione a 'occhi spirituali. Tale opposizione è la stessa che intercorre nei vv. 9-10 tra

« vedere secondo l'umanità »

e « vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità ».

— Nel v. 21 troviamo la stessa opposizione, ma riferita a noi, non più agli apostoli. Francesco esorta a che « quando guardiamo con gli occhi corporei il pane e vino, dobbiamo vedere e credere fermamente che il suo santissimo corpo e sangue è vivo e vero ».

Anche qui i verbi usati sono giovannei: c'è il 'vedere' in opposizione a 'vedere e credere' come nei vv. 9. 10. 20. Il 'vedere' è proprio degli 'occhi corporei', come 'vedere e credere' è proprio della fede.

L'espressione più importante da sottolineare per il nostro lavoro, è, indubbiamente: 'occhi spirituali'. Già il fatto che si tratti di occhi 'spirituali', ci fa vedere in qualche modo un certo legame con lo Spirito Santo. Tale legame viene confermato dalla funzione che tali occhi svolgono: sono dati per 'vedere e credere', per 'contemplare e credere', servono cioè, per la fede e la fede, come appare da tutta l'Ammonizione, è ricollegata esplicitamente allo Spirito Santo: « è lo Spirito che vivifica » (v. 7) la fede nella divinità di Gesù. Tali occhi spirituali sono messi in contrapposizione all' 'intuito della carne' (nel v. 20) e agli 'occhi corporei' (nel v. 21). Abbiamo perciò due tipi di occhi ed a ciascuno di questi due tipi corrisponde una funzione diversa: gli occhi corporei 'vedono', mentre gli occhi spirituali 'vedono e credono', 'contemplano e credono'. Anche l'orizzonte di queste funzioni è diverso:

— gli occhi corporei 'vedono':

- il Signore Gesù secondo l'umanità (v. 9)
- la forma del pane (v. 10)
- solo la carne di Gesù (v. 20)

— gli occhi spirituali, 'vedono e credono', 'contemplano e credono':

- nel Padre (v. 4)
- nel Figlio in quanto uguale al Padre, che Lui è il Figlio di Dio (v. 8-9)
- che Gesù è risorto in vera carne (v. 20)
- che l'Eucaristia è vero corpo e sangue del Signore risorto.

Ma se la funzione e l'orizzonte degli occhi corporei e degli occhi spirituali sono diversi, è perché la sorgente, l'origine è diversa.

Gli occhi del corpo hanno origine fisica, sono, infatti collegati con la carne (v. 7); mentre gli occhi spirituali hanno origine pneumatica, provengono a noi dallo Spirito Santo che 'vivifica' la nostra fede.

In fondo, questo ridurre tutta la questione a due termini (la conoscenza che proviene dalla carne, e la conoscenza che viene dallo Spirito) è un discorso mutuato dal linguaggio di Giovanni: « ciò che è nato dalla carne, è carne; ciò che è nato dallo Spirito, è Spirito » (Gv. 3,6).

L'oltraggio allo Spirito della grazia

Dopo aver esaminato la *prima e l'ottava Ammonizione*, ci è possibile comprendere abbastanza fedelmente, pensiamo, anche un'altra espressione che Francesco usa nella *Lettera al Capitolo*, al v. 21. Francesco, impedito di partecipare al Capitolo dei Frati, manda ai capitolari una sua lettera per esortarli affinché « abbiano ogni rispetto ed onore, più che potrete, al santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo ». Dopo alcune esortazioni su modo di celebrare degnamente e con frutto l'Eucaristia, Francesco presenta alcune idee teologiche centrali sul sacramento del corpo e sangue del Signore, destinate a guidare i frati sulla linea delle ultime decisioni del Concilio Lateranense IV al quale lo stesso Francesco aveva partecipato ²² [P. GRATIEN, *Histoire*, p. 10; ENGLEBERT, *Vie de S. François*, p. 208. Anche Francesco prende posizione a favore di un retto e dignitoso culto eucaristico sia in appoggio alla crociata eucaristica di Gregorio IX (che desidera mettere in atto le decisioni del Lateranense IV) sia per aiutare a controbattere le innumerevoli opinioni eretiche sulla Eucaristia, con le quali i frati, nella loro itineranza, venivano a contatto (*DTC, Eucharistie*, 1234-1239-1243). Francesco riprende nella *Lettera al Capitolo* l'abbondantissimo materiale sparso nei suoi scritti, riguardante l'Eucaristia: si tratta di un materiale molto interessante, sia per la qualità che per la quantità. La quantità e la qualità, possono essere verificate sia nei numerosi riferimenti indiretti che qua e là trapelano dagli scritti, sia da alcune lettere che specificamente si propongono di trattare dell'Eucaristia (*I Amm.* 1-24; *26 Amm.* 1-4; *I Reg.* 20, 7-8; *Test.* 8-13; *2 Lett. Fed.* 2, 4-5- 9-11; 5, 1-3; 7, 2-5; 12, 1-5; *Uff-2M* 2; *I N* 15; tutta la *Lettera ai Chierici*; tutta la *Lettera ai Governanti*; tutta la *Lettera ai Custodi dei frati*). L'abbondanza del materiale eucaristico ha fatto rilevare al Sabatier (SABATIER, *o.c.* 120, n. 1) e alla totalità degli storici francescani che il culto eucaristico ha avuto un ruolo preponderante nella genesi del pensiero religioso di Francesco, ed è stato l'anima della sua pietà (*DSP, Eucharistie*, 1616). Anche la qualità teologica dei passi eucaristici degli scritti di Francesco, è eccellente. Francesco, anche se non ha il linguaggio tecnico della scolastica (*DTC, Eucharistie*, 1233-35), ha i concetti precisi della patristica, concetti del resto molto bene assimilati e diffusi anche dai maestri, in materia, del suo tempo. Basti pensare a Pietro Lombardo (*IV Sent.*, d. VII-XIII), a Lotario dei Segni (il futuro Innocenzo III, amico di san Francesco): *De Sacro altaris mysterio*, PL CCVII, 851-870; *DTC* 1266; cfr. anche la famosa professione di fede imposta dallo stesso Innocenzo III ai Valdesi nel 1208 (cfr. *DTC, Eucharistie*, 1243; *DZ* 790-797) e i decreti del Concilio Lateranense IV].

Per comprendere il passo della *Lettera al Cap.* che ci interessa, è sufficiente qui, richiamare alcuni punti della *I Amm.* Abbiamo visto che il punto centrale della *I Amm.* è costituito dalla identità che la fede scorge tra il Cristo risorto e il Gesù eucaristia. Abbiamo visto anche come tale fede nella presenza del Figlio di Dio nell'Eucaristia, sia indispensabile per ricevere la stessa Eucaristia, pena la morte: 'sono dannati' ²³ [*I Amm.* 9-10. 12].

Il testo della *Lettera al Cap.* si inserisce in tale contesto generale: « ⁽²⁰⁾ Ricordatevi, fratelli miei sacerdoti, di ciò che è scritto nella legge di Mosè: i trasgressori anche nelle cose materiali, senza nessuna misericordia, per sentenza di Dio, venivano messi a morte. ⁽²¹⁾ Quanto più gravi e acerbi castighi meriterà di soffrir e colui che avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto per profano il sangue del Testamento nel quale è stato santificato, e avrà oltraggiato lo Spirito della grazia? ⁽²²⁾ L'uomo, infatti, disprezza, profana e calpesta l'Agnello di Dio, ⁽²³⁾ quando, come dice l'Apostolo, non distinguendo e discernendo il santo pane di Cristo, dagli altri cibi e altre cose, o lo mangia indegnamente, oppure, essendone degno, invano e inutilmente lo mangia...» ²⁴ [⁽²⁰⁾ « Recordamini, fratres mei sacerdotes, quod scriptum est... in corporalibus sine ulla miseratione per sententiam Domini moriebantur (*Ebr.* 10, 28).

⁽²¹⁾ « Quanto maiore et deteriora meretur pati supplicia qui Filium Dei conculcaverit et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus, et Spiritui gratiae contumeliam fecerit?

⁽²²⁾ « Desplicit enim homo, pollut et conculcatur Agnum Dei, quando, sicut dicit Apostolus, non diiudicans et discernens sanctum panem Christi ab aliis cibariis vel operibus, vel indignus manducat, vel etiam, si esset dignus, vane et indigne manducat... » (*Lett. Cap.* 20-23)].

Il versetto che ci interessa in questo momento è il v. 21: « avrà oltraggiato lo Spirito della grazia ». Tale frase, come del resto tutto il versetto, è ripresa alla lettera da *Ebr.* 10, 29. Ma quale senso può avere?

Escludendo che Francesco l'abbia citata, perché semplicemente inserita nel versetto che a lui interessava citare, dobbiamo pensare che Francesco abbia riportato qui

tale frase, per la logica interna del suo pensiero. La parola chiave che ci aiuta ad introdurci nella logica di Francesco, è il v. 23 ove si parla di ‘discernere’. Orbene Francesco, parlando ai frati che sono, che saranno e che desiderano essere sacerdoti (v. 15), ricorda loro che c’è punizione severa da parte del Signore per chi celebra la santa Messa senza essere puro, senza rispetto per il corpo e sangue del Signore, e con intenzione non santa e retta; parimenti c’è punizione per quelli che celebrano per qualche motivo di lucro o per timore degli uomini, o per piacere agli uomini (v. 16-17). Chi non celebra intendendo soddisfare alle intenzioni di Gesù nell’ultima cena, è un Giuda traditore (v. 18-20). A conferma di quanto detto finora, Francesco introduce, qui la citazione di *Ebr.* 10, 28-29: l’uomo disprezza, contamina e calpesta l’Agnello di Dio (v. 22), quando, come dice l’Apostolo (*I Cor.* 11, 29), non distinguendo e non discernendo il pane consacrato di Cristo dagli altri cibi o da altri opere, o ne mangia indegnamente, oppure, qualora ne fosse degno ne mangia senza frutto (‘vane’) e senza dignità (v. 23). Perciò il brano di *Ebr.* 10, 28-29 non può essere inteso con senso diverso dai versetti che Francesco, a mo’ di spiegazione, fa seguire a tale brano. Recare offesa, « oltraggiare lo Spirito della grazia » va inteso, nel senso generale della necessità di discernere il corpo e il sangue del Signore: significa cioè, non fare caso alla grazia dello Spirito Santo che ci rende capaci di credere che il pane transustanziato è veramente corpo e sangue del Signore. Qui ritorna, perciò la concezione espressa da Francesco nella *I Amm.* che cioè la fede nella Eucaristia è ‘vivificata’ dallo Spirito e che è sommo peccato disprezzare e non tener conto di quello che lo Spirito del Signore ci propone a credere. La particolarità, qui, è che tale vivificazione è chiamata ‘grazia’, nel senso che è un dono che lo Spirito reca in chi Egli, è presente, ma l’offesa, dice Francesco, è direttamente contro lo Spirito che dà tale grazia.

Il brano di Francesco, come del resto il testo stesso della lettera agli Ebrei, sottolineando che si tratta di « arrecare oltraggi allo Spirito della grazia » (invece di « arrecare oltraggio alla grazia dello Spirito Santo »), sottolinea maggiormente la stretta dipendenza della grazia dalla fonte da cui procede.

Conclusione

In questo capitolo abbiamo potuto vedere come Francesco attribuisca allo Spirito Santo, la conoscenza che noi possiamo avere del Padre e del Figlio. Abbiamo anche visto come allo Spirito Santo è ricollegata da Francesco anche la fede nostra nella santissima Eucaristia, come presenza reale del Cristo risorto. Questa fede è frutto di un’attività, di una ‘grazia’ dello Spirito in noi che Francesco chiama ‘vivificazione’ (« è lo Spirito che vivifica e lo Spirito ‘vivifica’ nel senso in cui ‘vivifica’ la Parola del Signore, come visto nei primi capitoli di questo nostro lavoro. E come là si parlava di « parola dello Spirito Santo » nel senso che la parola del Signore, per la ‘vivificazione’ dello Spirito Santo, viene accolta in noi e porta frutto, così qui si parla di « vedere secondo lo Spirito », « vedere nello Spirito » nel senso che la rivelazione che Gesù fa a noi del Padre, diventa conoscenza viva, in noi, proprio per la ‘vivificazione’ dello Spirito Santo. C’è in fondo, identità di schema nella mente di Francesco in questi due passi.

— Là si diceva:

Dio Padre Parla — Gesù è Parola del Padre — lo Spirito vivifica la Parola;

— Qui si dice:

Dio Padre è inaccessibile — Gesù ci rivela il Padre — noi vediamo Dio nello Spirito.

Si tratta solamente di identità di struttura, infatti il contenuto è diverso. Anzi la stessa vivificazione della nostra conoscenza di Dio è frutto dell'accettazione, e perciò della vivificazione, della parola del Signore. Si tratta cioè, per essere vivificati nella conoscenza di Dio, dell'accettazione di quanto la parola del Signore afferma su Dio Padre, su Gesù, e sulla presenza reale di Cristo glorioso nella Eucaristia. Anzi, non accettare tale testimonianza della parola del Signore, è un recare « oltraggio allo Spirito della grazia » un oltraggiare lo stesso Spirito, che ha ispirato la stessa Scrittura.

Qui abbiamo parlato di conoscenza di Dio, che l'uomo ha in quanto partecipa della conoscenza che lo Spirito stesso ha del Padre e del Figlio. Infatti sia il Padre, che il Figlio non possono essere visti se non nello Spirito. Ma una certa conoscenza, lo Spirito ce la dà mediante quella che Francesco chiama in altri testi, la 'illuminazione'. Quale rapporto c'è tra la conoscenza di Dio e l'illuminazione che, in Francesco, provengono dallo stesso Spirito? Si tratta in entrambi i casi, di conoscenza. Tuttavia ci sembra che gli scritti di san Francesco sottolineino una certa diversità proprio per quanto riguarda l'oggetto conosciuto. La conoscenza per fede che proviene dallo Spirito, ci apre lo sguardo su Dio stesso, sulle verità della fede (almeno questo è quanto appare dai testi esaminati in questo capitolo), mentre la 'illuminazione' ci sembra maggiormente orientata alla conoscenza del cammino della salvezza, di ciò che è gradito a Dio, di ciò che è la volontà di Dio.

In ultimo ci piace sottolineare anche come ci sia, nei testi riportati in questo capitolo, una forte insistenza da parte di Francesco nel riaffermare il principio che le cose della fede non possono essere affrontate con le pretese della conoscenza fisica. Nella ricerca di un linguaggio appropriato, Francesco parla di 'occhi corporei' e 'occhi spirituali', non per contrapporli, ma per dire a ciascuno dei suoi frati che tali occhi, o meglio la conoscenza che da tali occhi deriva, ha orizzonti diversi proprio perché proviene da due sorgenti diverse: gli occhi del corpo vengono dal corpo, da ciò che è terreno, natura; gli occhi spirituali vengono dallo Spirito. L'applicazione che Francesco fa, in polemica con tutti gli eretici contemporanei, è che il ricevere il corpo e il sangue del Signore diventa un fatto salvifico esclusivamente per coloro che al di là delle apparenze del pane e del vino, scorgono con gli occhi dello Spirito, la verità del corpo e sangue del Signore.

CAP. V

IL CULTO NELLO SPIRITO DI VERITÀ

In questo capitoletto vogliamo presentare un'altra attività espressamente ricollegata da Francesco allo Spirito Santo: si tratta dell'esercizio della preghiera e devozione' che sgorga dalla presenza viva dello Spirito in noi.

Il materiale che gli scritti ci forniscono sul rapporto tra Spirito e preghiera-devozione, non è abbondante, ma è indicativo e della massima importanza in quanto dallo Spirito di preghiera e devozione dipende tutto il flusso della vita di Dio in noi.

Quello che cercheremo di fare è raccogliere le varie briciole che qua e là, in tal senso, Francesco ha lasciato sparse nei suoi scritti.

Adorare Dio nello Spirito di Verità

Un primo testo lo abbiamo nella Regola non bollata.

Nel cap. 22, Francesco, dopo aver esortato i frati a fare del proprio cuore un'abitazione e dimora alla Trinità, prosegue dicendo: « e quando state pregando, dite: Padre nostro che sei nei cieli. E adoriamo con cuore puro, perché è necessario pregare sempre senza venir meno. Infatti il Padre vuole tali adoratori. Dio è Spirito, e coloro che lo adorano, devono adorarlo in Spirito e verità ».

Anche nella 2 *Let. Fed.* Francesco esorta nello stesso senso: ⁽¹⁾ « Amiamo quindi Dio e adoriamolo con cuore puro e puramente, infatti egli richiedendo questo sopra ogni cosa, disse: i veri adoratori, adoreranno il Padre in Spirito e verità. ⁽²⁾ Perciò tutti quelli che lo adoreranno, devono adorarlo nello Spirito di verità » ¹ [« Et cum stabilitis ad orandum, dicite: Pater noster, qui es in coelis. Et adoremus eum puro corde, quoniam oportet semper orare et non deficere. Nam Pater tales quaerit adoratores. Spiritus est Deus, et eos qui adorant eum, in Spiritu et veritate oportet adorare » (1 *Reg.* 22, 26-32). La 2 *Lettera ai Fedeli* aggiunge: « Diligamus igitur Deum et adoremus eum puro corde et pura mente, quia ipse super omnia quaerens hoc dixit: veri adoratores adorabunt Patrem in Spiritu et veritate (Gv. 4, 23). Omnes enim qui adorant eum, in *Spiritu veritatis* oportet eum adorare. Et dicamus ei laudes et orationes die ac nocte dicendo: Pater noster, qui es in coelis, quia oportet nos semper orare et non deficere » (2 *Let. Fed.* 4, 1-3)].

Il brano della prima Regola è ripreso ad litteram da Gv. 4, 23-24, ma non c'è nessun elemento che ci permetta di capire il grado di assimilazione che Francesco potrebbe averne fatto. Invece il brano di 2 *Lettera ai Fedeli* aggiunge una sfumatura che ci fa capire qualcosa di più. Francesco, dopo aver citato ad litteram nel primo versetto Gv. 4, 23, aggiunge una sua spiegazione. Il secondo versetto, infatti, si presenta come un commento che Francesco fa a Gv. 4, 23: « perciò tutti quelli che lo adoreranno, devono adorarlo nello Spirito di verità ». Ma questa espressione 'Spirito di verità' noi non la troviamo più in Gv. 4, 23, ma in altre parti del Vangelo di Gv.: lo 'Spirito di verità' è lo Spirito Santo inviato dal Padre. È, perciò, lo Spirito di verità che abita nel cuore dei fedeli (Gv. 15, 26), lo Spirito di verità che insegnerà ai cristiani tutta la verità (Gv. 16, 13) ad insegnare ai cristiani ad offrire un culto che corrisponda alla rivelazione di Gesù che è Verità ² [AA.VV., *Grande Commentario*, 63: 45; 63: 76-77]. Ciò vuol dire che

Francesco mette il culto nuovo in stretta dipendenza dallo Spirito che è presente nel cuore dell'uomo. Si tratta del culto nuovo che sgorga dall'essere noi creature rinate nello Spirito.

Il Figlio e lo Spirito in azione di grazie al Padre

Un altro testo riguardante la preghiera, ricollegato, da Francesco, in modo diverso, allo Spirito Santo è quello di *I Regola* 23, 9-10. 12-15: « Padre Santo... poiché noi tutti miseri e peccatori non siamo degni di nominarti, ti supplichiamo umilmente affinché il Signore nostro Gesù Cristo, tuo Figlio diletto, in cui ti sei compiaciuto, assieme allo Spirito Santo, renda grazie a te, come a te e a lui piace, per tutti noi... e supplichiamo umilmente Maria gloriosa e beatissima Madre, sempre Vergine, gli arcangeli, gli angeli, gli apostoli, i patriarchi... e tutti i santi che furono, saranno e sono, affinché... come a te piace, per tutte le cose rendano grazie a Te, sommo vero Dio, assieme al tuo Figlio carissimo il Signore nostro Gesù Cristo e allo Spirito Santo Paraclito, per tutti i secoli dei secoli »³ [*I Reg. 23, 9-10. 15: «...Et quia omnes nos miseri et peccatores non sumus digni nominare te, suppliciter exoramus, ut Dominus noster Jesus Christus, Filius tuus dilectus, in quo tibi bene complacuit, una cum Spiritu Sancto Paraclito, gratias agat tibi, sicut tibi et ipsis placet, pro omnibus... ut, sicut tibi (Pater) placet, pro his tibi gratias referant summo vero Deo, aeterno et vivo, cum Filio tuo carissimo Domino nostro Jesu Christo et Spiritu Sancto Paraclito in saecula saeculorum »].*

In questi due brani si parla della preghiera di ringraziamento. Francesco sente la propria incapacità e indegnità: non può essere accetto a Dio Padre il ringraziamento di una persona indegna. Ecco perciò che Francesco prega perché siano lo stesso Signore Gesù e lo Spirito Santo a ringraziare adeguatamente il Padre. Questi due testi mettono in risalto come lo Spirito Santo sia unito a Gesù nel ringraziamento. Il secondo brano mette in risalto anche come tutta la Chiesa del cielo sia unita a Gesù e allo Spirito Santo nel ringraziamento al Padre. A capo di questo coro riunito intorno al Padre per graziarlo, c'è Gesù sommo Sacerdote e lo Spirito Santo.

È così che anche i religiosi vengono inseriti nella lode perenne che tutta la creazione rivolge in Gesù e nello Spirito Santo, al Padre.

Spirito di preghiera e devozione

Abbiamo un altro testo negli scritti di Francesco che ci presenta il fatto della preghiera, di nuovo, collegato in qualche modo allo Spirito del Signore.

Questo brano si trova in uno scritto legislativo: « I frati ai quali il Signore ha dato la grazia di lavorare, lavorino fedelmente e devotamente, in modo che, escluso l'ozio nemico dell'anima, non spengano lo Spirito della santa orazione e devozione (*I Tess. 5, 17-19*) cui debbono servire tutte le altre cose temporali »⁴ [*« Fratres illi, quibus gratiam dedit Dominus laborandi, laborent fideliter et devote, ita quod, escluso otio animae inimico, sanctae orationis et devotionis spiritum non extinguant (I Tess. 5, 17-19) cui debent cetera temporalia servire » (2 Reg. 5,2-3; cfr. anche Lett. Ant. 1-3; Reg. S. Chiara, 7, 2)].*

In tale testo, Francesco sottolinea la necessità di ricercare il rapporto con Dio svolgendo anche il lavoro in funzione dello Spirito di preghiera e di devozione⁵ [ISACCO della Stella aveva insistito molto su questo punto tanto importante per la vita religiosa (cfr. *PL* 194)]. Gli elementi da sottolineare in questo brano sono diversi. In primo luogo Francesco parla di

non ‘spegnere’ lo Spirito di preghiera e di devozione. Il testo scritturistico che soggiace a questo verbo, è quello di *1 Tess. 5, 17-19* ove Paolo, appunto, in un contesto di preghiera, esorta a ‘non spegnere lo Spirito’. Dice Paolo: « Gioite sempre; pregate senza mai smettere; in ogni cosa rendete grazie, questa infatti è la volontà di Dio in Cristo Gesù, per tutti voi. Non estinguete lo Spirito... ». Qui, in Paolo, si parla di Spirito Santo, nel senso di non spegnere le manifestazioni di preghiera che dallo Spirito provengono. Paolo, come Francesco, unisce immediatamente l’attività alla fonte da cui proviene tale attività: la preghiera e il fervore, allo Spirito.

Gli scritti di Francesco fanno notare diversi pericoli che tendono a distruggere preghiera e raccoglimento. Francesco ci dà qui due segnalazioni esplicite: il lavoro e lo studio. Egli esorta i frati che lavorano (*2 Regola 5, 2-3*) e i frati che studiano (*Lett. Ant.*) a stare bene attenti a mettere le loro attività in funzione della preghiera e della devozione.

Per quanto riguarda il rapporto tra Spirito e preghiera ci sembra utile sottolineare che, come in *2 Lettera ai Fedeli 4, 1-3* (a proposito del culto nuovo « nello Spirito della verità ») Francesco mette anche qui in stretto rapporto, preghiera e Spirito Santo. Il testo di *1 Tess. 5, 17-19* da cui Francesco mutua il suo linguaggio, di fatto richiama l’attenzione sul discorso paolino di *Gal. 4, 6*; e *Rom. 8, 15* ove si dice che lo Spirito del Figlio di Dio è effuso nei nostri cuori e grida ‘Abba, Padre’. ‘Abba’ è il termine intimo, affettuoso con cui i Giudei indicavano il loro padre terreno, termine che non avrebbero mai usato per indicare il Padre celeste ⁶ [*DTB, Preghiera, 969-978*]. È lo Spirito del Figlio di Dio che in noi alimenta come un fuoco la vita di preghiera. Francesco raccomanda ai frati di non spegnere tali moti interiori di preghiera.

Per quanto riguarda lo spirito di devozione, la cosa ci si presenta più complessa per la difficoltà di traduzione del termine ‘devotio’. Noi abbiamo preferito mantenere il termine ‘devozione’. Francesco qui è l’unico luogo in cui utilizza tale termine e l’unico aiuto nella comprensione del senso ci viene dalle biografie, in modo particolare le prime, che, per la loro vicinanza a Francesco ci indicano meglio l’utilizzazione che Francesco stesso faceva di tale termine. Riassumiamo tutto in qualche esempio ⁷ [Sul concetto di « devotio » nella storia della spiritualità cfr. AA.VV., *Devotio, DSp, 702-727*].

Il Celano, per es., dice che i frati « non cessavano quasi mai di pregare e lodare il Signore; esaminando ogni loro azione, ringraziavano Dio per il bene fatto e piangevano amaramente per le colpe e negligenze commesse. Quando poi nella preghiera non avvertivano l’usuale dolcezza (*devotionis solita pietate*), si credevano abbandonati da Dio » ⁸ [*I C 40, 9*]. Qui il senso dato da tale testo al termine ‘devotio’ è quello di ‘dolcezza’ come percezione della presenza di Dio nel momento della preghiera.

In un contesto simile al nostro di *2 Regola 5, 2-3* è detto dal Celano: « Riguardo poi a quelli che ci tengono a sentirsi lodare più come retori che come predicatori, e che parlano con discorsi leccati ma senza spirito, Francesco non li amava molto. E affermava che fanno una cattiva spartizione del tempo, perché danno tutto alla predicazione, niente al raccoglimento (*devotio*). In altre parole, lodava quel predicatore che ogni tanto si preoccupa di se stesso e si nutre personalmente della sapienza » ⁹ [*I C 164, 13*].

Così in altri passi *devotio* ha il significato di ‘tenerezza’ per tutte le creature ¹⁰ [*I C 165, 13*].

Si tratta spesso di ‘fervore’ che innalza Francesco alle realtà divine ¹¹ [*9 BM 4, 1*] e che permette a Francesco di « ruminare continuamente con affettuoso amore (*devotio*) ciò che aveva ascoltato con mente attenta » ¹² [*11 BM 1, 10*]. È così che Francesco preferisce « perdere la luce degli occhi, piuttosto che soffocare il fervore (*devotio*) dello

Spirito frenando le lacrime, che mondano l'occhio interiore e lo rendono capace di vedere Dio »¹³ [5 *BM* 8, 13].

Dalle diverse accezioni che abbiamo potuto esaminare nei pochissimi esempi riportati, nel termine *devotio* ci sono inclusi diversi elementi: c'è la 'dolcezza' interiore; c'è il 'raccoglimento': c'è l' 'amore affettuoso' verso le cose di Dio; c'è il 'fervore' interiore. Tutto questo contemporaneamente forma la 'devozione'. Possiamo perciò mantenere il termine 'devozione' ma consapevoli dei diversi elementi inclusi in tale termine.

Quali sono gli elementi che possiamo cogliere da 2 *Regola* 5. 2-3?

1. In primo luogo la 'devozione' è ricollegata allo Spirito Santo: quindi si tratta di una grazia¹⁴ [La liturgia parla spesso di « gratia devotionis » (*DSp, Devotio*, 706). Francesco potrebbe avere mutuato il termine « devotio » anche dal *Canone Romano* che chiede a Dio di ricordarsi di tutti i presenti « quor tibi fides cognita est et nota devotio »] cioè di un effetto che la presenza dello Spirito produce nel cristiano.

2. Si tratta di una grazia collegata allo Spirito di preghiera, sia nel senso di un collegamento con lo Spirito Santo che dona la preghiera come nei testi scritturistici di *I Tess.* 5, 17-19; *Gal* 4, 6 ; *Rom.* 8, 15; sia nel senso di un collegamento tra preghiera vera e propria e devozione. Cioè: il fatto che Francesco parli, qui, di preghiera e di devozione, dice in primo luogo l'unità della fonte (lo Spirito Santo) da cui provengono queste due grazie. In secondo luogo si tratta di due grazie collegate in qualche modo tra di loro. Francesco non ci dice nulla, qui, sulla relazione tra preghiera e devozione. Tuttavia ciò che sappiamo dalla storia della spiritualità ci aiuta ad inquadrare tali elementi¹⁵ [Sulla « devotio » nel medioevo cfr. *DSp, Devotio*, 710-714]. Al tempo di Francesco l'accezione prevalente di *devotio* era quella che proveniva da san Bernardo e che, per l'influsso dei cistercensi, si stava imponendo tra gli Ordini monastici: senza escludere le altre sfumature, l'attenzione era messa soprattutto sul fervore interiore dell'anima infiammata dal fuoco della carità che spinge l'anima a ricercare momenti precisi di preghiera. Come anche egregiamente esponeva la scuola dei Vittorini, la *devotio* è ordinata alla *oratio*¹⁶ [*Ibid.* 712-713] ed è impossibile giungere alla preghiera senza conservare la devozione. Nel testo della 2 *Regola* 5, di fatto Francesco esorta a non spegnere la preghiera e la devozione che lo Spirito suscita in noi. Perciò lo studio e il lavoro devono essere ordinati in modo tale che non impediscano all'anima di cogliere i diversi moti dello Spirito.

3. C'è da sottolineare il verbo 'estinguere' che richiama, di nuovo, come nel capitolo sulla *Oratio*, l'immagine del fuoco dello Spirito Santo, o anche l'immagine delle lampade che, per mancanza di olio, a causa della insipienza delle vergini stolte, si spengono in attesa dello sposo (*Mt.* 25, 9). Comprendiamo meglio, ora cosa vuol dire Francesco quando nella *Oratio* parla di essere « accesi dal fuoco dello Spirito Santo ».

Avere lo Spirito del Signore... pregarlo con cuore puro

Un ulteriore brano degli scritti di Francesco ci aiuta a capire un'altra direzione del rapporto tra Spirito e preghiera.

« Non si curino i frati che non sanno di lettere, di impararle; ma attendano a ciò che devono desiderare sopra ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante: pregarlo sempre con cuore puro, ed avere umiltà, pazienza nelle persecuzioni e nella malattia, ed amare coloro che ci perseguitano, ci riprendono e accusano, perché dice il Signore: Amate i vostri nemici e pregate per quelli che vi perseguitano e vi calunniano (Mt. 5, 44). Beati coloro che sopportano persecuzione per la giustizia, perché di essi è il regno dei cieli (Mt. 5, 10). Chi avrà perseverato fino alla fine, questi si salverà » (Mt. 10, 22) ¹⁷ [« Et non curent (fratres) nescientes litteras, litteras discere; sed attendant quod super omnia desiderare debent: habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem, orare semper ad eum puro corde, et habere humilitatem, patientiam in persecutione et infirmitate, et diligere eos qui nos persequuntur et reprehendunt et arguunt, quia dicit Dominus: Diligite inimicos vestros et orate pro persequentibus et calumniantibus vos (Mt. 5, 44). Beati qui persecutionem patiuntur propter iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum (Mt. 5, 10). Qui autem perseveraverit usque in finem hic salvus erit » (Mt. 10, 22; 2 Reg. 10, 9-15 (Cfr. anche la *Regola di S. Chiara*, 10, 9-10: in cui Chiara riporta le stesse parole, associandosi alla preoccupazione del suo Maestro. Cfr. Suor CH. A. LAINATI, o.c. 164)].

Abbiamo già avuto modo di analizzare tale testo; qui da un punto di vista diverso, vogliamo cogliere ulteriori insegnamenti.

Il contesto di 2 *Regola* 10 è quello del confronto tra le opere della carne (*Gal.* 5, 19-21) e i frutti dello Spirito (*Gal.* 5, 22-25) e questo già permette di riagganciare il capitolo decimo della 2 *Regola*, al tema della vita penitenziale animata, voluta (come visto in precedenza) dallo Spirito del Signore ¹⁸ [M. CONTI, *Lettura biblica della Regola francescana*, 325-334].

Il testo di 2 *Regola* 10, 11 aggiunge anche qualche ulteriore elemento. Dopo aver esortato i frati affinché « attendano a ciò che devono desiderare sopra ogni cosa: avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante », Francesco aggiunge, quasi come spiegazione, qualche esempio dell'attività santificante dello Spirito: « pregarlo con cuore puro, avere umiltà, pazienza nella persecuzione e nella malattia, amare quelli che ci perseguitano, ci correggono e riprendono... » ¹⁹ [« Habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem, orare semper ad eum puro corde et habere humilitatem, patientiam in persecutione et infirmitate, et diligere eos qui nos persequuntur et reprehendunt et arguunt... » (2 *Reg.* 10. 10-12). Questi ultimi due esempi (quello dell'umiltà e dell'amore dei nemici) Francesco li riunisce anche nella 2 *Let. Fed.* sotto il progetto della vita penitenziale].

Quello che a noi interessa sottolineare in questo momento, è che in questo brano della *Regola* c'è, oltre all'esortazione a non desiderare altro all'infuori dello Spirito del Signore, anche l'esortazione a invocarlo, come fa la Chiesa nella liturgia, con cuore puro.

La sincerità di apertura verso lo Spirito del Signore, deve cambiarsi in umile e fiduciosa invocazione fatta allo Spirito del Signore. È proprio questa espressione che ci dice come Francesco percepisca la presenza dello Spirito. Egli la percepisce come presenza Personale: nel momento in cui Francesco si rivolge allo Spirito Santo, sa di rivolgersi a Dio Consolatore e Onnipotente, presente nel cuore dell'uomo. È nel momento della preghiera che misura la concezione e la fede che uno possiede nello Spirito Santo. Trovandosi questo brano in un testo legislativo, scritto pochi anni prima della morte, vuol dire che questo è quello che Francesco desidera lasciare in eredità ai suoi frati ²⁰ [Cfr. anche l'episodio accaduto a Francesco nella sua predica davanti al Papa, in 12 *BM* 7].

Conclusione

In questo breve capitoletto abbiamo cercato di vedere quanto Francesco dice sul rapporto tra vita di preghiera e Spirito Santo. I brani esaminati corrispondono a tutto un disegno percepito da Francesco.

L'invocazione umile allo Spirito di Dio, diventa un segno della concezione che Francesco ha dello Spirito Santo: è un amico, un ospite, un consolatore che non va ricercato lontano, ma è inabitante nel nostro cuore. A Lui ci si può rivolgere con fiducia. Anzi, proprio dallo Spirito di verità presente in noi, scaturisce il culto nuovo del cristiano rinnovato. È per la presenza dello Spirito che ci unisce a Gesù, che ci si può rivolgere a Dio come Padre: inseriti nell'eterno ringraziamento e adorazione che il Figlio e lo Spirito rivolgono al Padre nell'eterna liturgia celeste. Questi momenti di inserimento nella vita trinitaria vanno ricercati accuratamente dai frati. Anzi, lo stesso Spirito li dispensa equipaggiando il cristiano della devozione e della preghiera vera e propria. « Non estinguere lo Spirito della santa orazione e devozione », sforzarsi nell'applicazione di tali esercizi che provengono dallo Spirito, significa, per Francesco, garantire nei frati la libera circolazione del flusso della vita di Dio.

CAP. VI

LO SPIRITO NELLA VITA DI SAN FRANCESCO: LA TESTIMONIANZA DELLE BIOGRAFIE

Non sarebbe completa questa seconda parte se non aggiungessimo qualche parola su quello che le biografie primitive presentano come frutto della presenza dello Spirito Santo nella vita di san Francesco.

Fino a questo momento ci siamo limitati a studiare l'attività dello Spirito partendo esclusivamente dagli scritti di Francesco e lasciando volutamente in disparte le biografie.

I motivi di tale esclusione, si riducono a due: in primo luogo, c'è il fatto che quando le biografie parlano di presenza dello Spirito Santo nella vita di Francesco, risentono forzatamente delle pneumatologie proprie di ciascun biografo e non è facile capire il confine tra il pensiero dei biografi e il pensiero di Francesco.

L'altro motivo è intrinseco al materiale stesso che le biografie ci presentano sullo Spirito Santo: eccettuato il brano di *II Celano* 193 (che esamineremo a parte), non ci dicono niente di ciò che Francesco pensa dello Spirito Santo. Eppure tutte le biografie

primitive attribuiscono allo Spirito Santo una parte preponderante nella vita di Francesco, e a questo, come abbiamo visto, fa riscontro una grande ricchezza di materiale anche negli scritti di san Francesco sullo stesso tema.

C'è qualche rapporto tra la testimonianza dei biografi e quanto Francesco dice sullo Spirito Santo?

A noi sembra che al di sopra di tutto ci sia un dato incontestabile: Francesco ai suoi frati ha parlato diffusamente dello Spirito Santo, soprattutto con insegnamento orale.

Infatti, se nei pochi scritti di Francesco troviamo tanto materiale riguardante lo Spirito Santo, è lecito pensare che tale materiale scritto non vada isolato da tutta una serie di insegnamenti orali, almeno occasionali di Francesco sullo stesso tema. Questo è tanto più vero se pensiamo che la maggior parte del materiale scritto da Francesco su tale argomento lo troviamo inserito in brani che per volontà esplicita di Francesco prolungano la sua predicazione orale (per es. *2 Lettera ai Fedeli*, le *Laudi* ecc.): ciò vuol dire che Francesco abitualmente parlava dello Spirito. Possiamo perciò parlare di due fonti: l'una scritta (gli scritti del serafico Padre) e l'altra orale.

Di quest'ultima rimane una certa eco nelle biografie: si tratta di un'eco che, pur mescolandosi con la preparazione teologica e culturale dei biografi, rimarrebbe senza senso se non partisse, in qualche modo, da un insegnamento iniziale chiaro, impartito da Francesco sulla funzione dello Spirito Santo nella vita cristiana.

Ma oltre all'insegnamento di Francesco, c'è la vita stessa del serafico Padre: la prima generazione di frati, stando a contatto con Francesco, ha assistito ad un'invidiabile esperienza di disponibilità allo Spirito, e tutti hanno potuto vedere cosa veramente può fare lo Spirito del Signore.

Orbene l'aver partecipato alle manifestazioni dello Spirito lascia un segno nel cuore di chi è aperto alla fede e tale segno diventa chiave di interpretazione nei fenomeni della vita del serafico Padre.

Vogliamo sottolineare un altro elemento.

Francesco ci è presentato dai biografi come ripieno dei doni che provengono dallo Spirito. Qual'è l'uso che è necessario fare di tali doni? C'è negli scritti di Francesco qualche insegnamento sull'utilizzazione dei doni del Signore?

Con sorpresa scopriamo che sia gli scritti che le biografie ci presentano un materiale incomparabile come quantità e qualità su come accogliere, conservare e far fruttificare i doni del Signore.

In questo capitolo ci proponiamo di sintetizzare e il materiale che le biografie ci presentano sulla presenza dello Spirito Santo nella vita di Francesco, e l'insegnamento di Francesco sull'utilizzazione dei doni.

Art. primo: LA TESTIMONIANZA DELLE BIOGRAFIE

Riuniamo in questo primo articolo, le testimonianze delle biografie su ciò che lo Spirito produce in Francesco, distribuendo il materiale intorno a tre temi chiave strettamente collegati tra di loro.

1. Lo Spirito Santo ricolma Francesco dei suoi doni e mediante tali doni costruisce in lui l'intima personalità cristiana.
2. Lo Spirito Santo ricolma Francesco dei doni particolari per una speciale missione nella Chiesa.
3. Lo Spirito Santo ricolma Francesco dei doni necessari per la fondazione ed il governo della famiglia francescana.

1. *Lo Spirito costruisce la personalità di Francesco*

Diciamo subito che tale suddivisione del materiale serve solamente allo scopo di semplificare l'esposizione stessa della materia, ma nella realtà è per noi uomini ben difficile distinguere la parte che un dono dello Spirito avrà nella costruzione della personalità cristiana, dalla parte che avrà nella costruzione, per es., della comunità.

Certamente esistono orientamenti generali: alcuni doni sono maggiormente orientati verso l'apertura dell'individuo su Dio; altri orientano maggiormente l'individuo verso gli altri, ed altri ancora mirano a fare acquisire all'individuo una limpida e serena introspezione su se stessi. Ma gli effetti diretti ed indiretti spesso sono conosciuti solamente dallo Spirito che infonde generosamente la sua grazia nel nostro cuore.

I biografi, in primo luogo, ci presentano Francesco come un uomo ripieno di Spirito Santo. Anche se spesso attribuiscono a Dio (senza ulteriore specificazione) ciò che Francesco è, fa e dice, tuttavia conoscendo che lo Spirito Santo è santificatore, i biografi in genere attribuiscono proprio alla terza Persona della Trinità, le trasformazioni che avvengono nella vita di Francesco ¹ [I C 26; II C 3; 40; 48; 3 BM 6; 4 BM 4; I AP 8; 8 LTS 25; 10 LTS 36; 13 LTS 54; CA 7; CA 20; CA 28; CA 62; CA 69 ecc].

La natura stessa che Francesco ha ereditato, la sua indole, il suo carattere sono dono di Dio ² [I Bm 2; I BM 1; I LTS 2-3]. Tuttavia « adolescente e involto nelle preoccupazioni terrene, non conosceva il mistero della chiamata celeste, finché scese su di lui la mano del Signore ed egli fu purificato nel corpo da una malattia grave e lunga e fu reso capace di recepire nell'anima l'illuminazione dello Spirito Santo » ³ [I BM 2; I Bm 2].

Come Bonaventura, così anche Giuliano da Spira ⁴ [Cron. 7, 10] attribuisce la conversione di Francesco ad una infusione speciale della grazia di Dio.

Non solamente il momento di conversione, ma anche il cammino anteriore e posteriore ai gesti risolutivi di Francesco, è guidato dallo Spirito Santo: « E da quell'ora Francesco smise di adorare se stesso, e persero via via fascino le cose che prima amava. Il mutamento però non era totale, perché il suo cuore restava ancora attaccato alle suggestioni mondane. Ma svincolandosi man mano dalla superficialità, si appassionava a custodire Cristo nell'intimo del cuore; e nascondendo allo sguardo degli illusi la perla evangelica che intendeva avere, spesso e quasi ogni giorno si immergeva segretamente nell'orazione. Vi si sentiva attirato dall'irrompere di quella misteriosa dolcezza che penetrandogli sovente nell'anima, lo sospingeva alla preghiera perfino quando stava in piazza o in altri luoghi pubblici... » ⁵ [3 LTS 8]. Qui abbiamo la descrizione dell'infusione dello Spirito di preghiera. È lo Spirito Santo che prega nel cuore di Francesco e lo attrae alla preghiera mediante quei momenti, frequentissimi, di dolcezza interiore che invitano Francesco alla contemplazione. L'infusione della preghiera è il primo e più importante dono, perché aprendo la nostra comunione con Dio, permette allo Spirito di santificarci proprio in virtù di questa comunione. I biografi attestano che questo dono era frequen-

tissimo in Francesco ed è proseguito, sempre più intenso e santificatore, per tutta la sua vita.

Molti chiamano tale dono « visita dello Spirito Santo »⁶ [II C 9]; è per poter cogliere e realizzare tali visite che Francesco si ritira nei boschi⁷ [Ibidem]. Il Celano aggiunge: « Infatti la dolcezza infusa e soave... che aveva sentito in se medesimo spirare dal cielo, lo costringeva a distaccarsi del tutto da se stesso, e quando era così pieno di gioia, si struggeva in tutti i modi. Quest'uomo... aveva in sé lo Spirito di Dio »⁸ [I C 92].

Anche la preghiera e i canti in lingue rientrano nella preghiera che lo Spirito crea in Francesco: « A volte si comportava così. Quando la dolcissima melodia dello Spirito gli ferveva nel petto, si manifestava all'esterno con parole francesi, e la vena dell'ispirazione divina, che il suo orecchio percepiva furtivamente, traboccava in giubilo alla maniera giullaresca. Talora — come ho visto con i miei occhi — raccoglieva un legno da terra, e mentre lo teneva sul braccio sinistro, con la destra prendeva un archetto tenuto curvo da un filo e ve lo passava sopra accompagnandosi con movimenti adatti, come fosse una viella, e cantava in francese le lodi del Signore. Bene spesso tutta questa esultanza terminava in lacrime ed il giubilo si stemperava in compianto della passione del Signore. Poi il Santo, in preda a continui e prolungati sospiri ed a rinnovati gemiti, dimentico di ciò che aveva in mano, rimaneva proteso verso il cielo »⁹ [II C 127; cfr. 2 BM 5; I C 16; 9 LTS 33]. Francesco « ...si sforzava, pregando senza interruzione, di mantenere lo spirito alla presenza di Dio, per non rimanere privo della consolazione del diletto... molte volte veniva investito da un tale eccesso di devozione che, rapito al di sopra di se stesso e oltrepassando i limiti della sensibilità umana, ignorava totalmente quanto avveniva al di fuori, intorno a lui »¹⁰ [4 Bm 1].

In questa atmosfera di preghiera e di fervore lo Spirito Santo infonde in lui il gusto delle cose di Dio con il conseguente Spirito di penitenza¹¹ [3 LTS 8; 5 BM 8]. Il Celano dice: « Così dunque preparato il beato servo dell'Altissimo e confermato dallo Spirito Santo, poiché era giunto il tempo stabilito, asseconda il felice momento dell'anima, per cui, calpestate le vanità del mondo, corre verso i beni migliori... ». « Prima era abituato ad avere in orrore i lebbrosi più che ogni altra categoria di uomini, ma quando l'effusione della grazia divenne in lui più copiosa... perfino per eccesso di fervore inaudito si precipita a baciare le piaghe incancrenite; poneva così la sua bocca sulla polvere, saziandosi di obbrobri, per ottenere in pacifico possesso il dominio di sé » (1 Bm 8).

Lo Spirito lo purifica anche interiormente, concedendo a Francesco il dono delle lacrime¹² [I CL 8; 3 BM 3; 5 BM 8; II C 127] fino a renderlo puro: « si sentì invadere da una singolare esuberante letizia e si sentì garantire che tutte le colpe gli erano state rimesse pienamente... Rapito perciò al di fuori di sé e totalmente assorbito in una luce vivificante, luminosamente vide gli avvenimenti futuri che riguardavano lui e i suoi frati » (2 BM 3).

In tutto l'itinerario interiore è Dio stesso a guidare Francesco. « Soltanto con Dio si consigliava nei suoi santi proponimenti: chiedeva con devozione a Dio eterno e vero di dirigere i suoi passi e di insegnargli a fare la sua volontà »¹³ [I C 6; cfr. 2 AP 10]. « Veniva spesso visitato e ammaestrato dallo Spirito Santo »¹⁴ [II C 9]. « Ma un giorno, dopo che ebbe invocato con tutto il cuore la misericordia divina, gli fu mostrato da Dio come doveva comportarsi. E da quel punto fu ripieno di tanto gaudio da non sapersi contenere per la gioia e da lasciare giungere pur nolente, qualche cosa agli orecchi degli uomini... »¹⁵ [I C 7; I C 26].

Anche la sicurezza interiore con cui lo Spirito fortifica Francesco è notata dai biografi e Francesco timido e nascosto « infiammato da questo fuoco, finì con abbandonare il suo rifugio ed esporsi agli insulti dei persecutori »; « tutto felice e contento... incominciò ad attraversare piazze e strade, elevando lodi al Signore con l'anima inebriata... e non badando agli scherni, rendeva con fervore grazie a Dio ».

Questa gioia, che è frutto della vittoria su se stessi, è la caratteristica costante della vita di Francesco: la troviamo dall'inizio della conversione di Francesco, fino alla sua morte come purissimo frutto dello Spirito ¹⁶ [C A 64; 97]. È la sicurezza del fatto che tutto proviene dal Signore, anche la malattia, che rende gioioso Francesco ¹⁷ [C A 21; 43; I C 107; 14 BM 2].

I biografi attribuiscono allo Spirito anche la profonda somiglianza a Cristo che lo Spirito va creando in Francesco ¹⁸ [I C 46] mediante quell'ardore interiore ¹⁹ [13 BM 3] che lo rapisce continuamente in estasi ²⁰ [16 LTS 69] per la visione del Serafino ²¹ [I C 94] e l'impressione delle sacre stimate ²² [13 BM 1-3]. È lo stesso ardore che lo spinge alla ricerca del martirio per morire come Gesù ²³ [I C 55; I C 56; 3 BM 9].

Anche la profonda conoscenza biblica da cui proviene la inestimabile sapienza ²⁴ [I C 89] e la profonda teologia di Francesco, è frutto limpido dell'infusione del dono dell'intelligenza delle stesse scritture che lo Spirito Santo abbondantemente riversa su Francesco ²⁵ [SP 53; C A 38; II C 102-103-104-105]: tanto da far attestare a Bonaventura che « non deve fare meraviglia che il Santo abbia ricevuto da Dio l'intelligenza delle Sacre Scritture, perché, da perfetto imitatore di Cristo, egli ne portava impressa nelle sue opere la verità e, per la totale unzione dello Spirito aveva stabilmente nel cuore lo stesso Ispiratore delle Scritture » ²⁶ [11 BM 2].

La luce interiore Francesco la attinge direttamente dal Signore, e, come nella Scrittura, così in tutte le altre cose, egli viene educato esclusivamente da Dio, come Francesco conferma nei suo testamento e come le biografie ²⁷ [3 BM 2; 8 LTS 26; I C 17] sottolineano abbondantemente.

Allo Spirito Santo, viene attribuita anche la meravigliosa armonia e sintonia esistente tra Francesco e la creazione. Francesco è l'uomo rinnovato dallo Spirito nel perfetto equilibrio adamitico con la creazione: « certamente, nel suo servo Francesco, era presente quello Spirito del Signore che lo aveva unto e lo stesso Cristo, potenza e sapienza di Dio: per la potenza e la grazia di questo Spirito, non soltanto gli venivano manifestate le cose incerte ed occulte, ma anche gli obbedivano le creature di questo mondo » ²⁸ [5 Bm 1-6]. Il fuoco che non lo brucia; l'acqua tramutata in vino; la sorgente di acqua che scorre dove prima c'era deserto; la barca che cammina da sola; la grandine che si allontana: sono segno di questa armonia. Tutta la creazione sembra obbedire a Francesco, e Francesco va verso la creazione, limpido per la pienezza di santità dell'uomo nuovo. A Bevagna saluta gli uccelli che gli sono venuti incontro numerosi e festosi « mentre stava ad osservarli con occhio pio, fu investito dallo Spirito del Signore, corse veloce verso quel luogo, li salutò vivacemente e impose silenzio, perché potessero ascoltare con attenzione la parola di Dio » ²⁹ [5 Bm 6; I C 58-60; 3 BM 6]. « Tutta la macchina del mondo sembra obbedire a quest'uomo santo e penitente » ³⁰ [5 BM 12] « e non solo le creature obbedivano ormai ai cenni del servo di Dio, ma anche il Creatore, con la sua Provvidenza, accondiscendeva dovunque ai desideri di lui » ³¹ [5 BM 11; cfr. II C 126].

Ugualmente allo Spirito Santo, le biografie attribuiscono il grande equilibrio e la discrezione di cui era dotato Francesco ³² [C A 2; C A 1; II C 22; II C 129; 5 BM 7; II C 21; 14

LTS 59] come anche le grandi capacità di Francesco di adattarsi a tutte le situazioni ³³ [C A 77; C A 106].

Possiamo in sintesi concludere dicendo che « veramente il Signore era col beato Francesco, dovunque andasse, allietandolo con rivelazioni e incoraggiandolo con i benefici » ³⁴ [I C 33]; « certamente nel suo servo Francesco, era presente lo Spirito del Signore che lo aveva unto ».

E Francesco, da parte sua, « era molto attento alla divina ispirazione. Se gli veniva la seguiva; e, sino a quando il Signore gliela concedeva, ne godeva tutta la dolcezza. Se si trovava in cammino e avvertiva il sopraggiungere di queste ispirazioni dello Spirito... » ³⁵ [IO BM 2] si arrestava perché bisogna ricercare in primo luogo lo Spirito del Signore ³⁶ [2 Reg. 10].

Fu così che lo Spirito Santo preparò Francesco per una missione speciale: lo preparò accuratamente, lo forgiò in modo adeguato: « prevenuto anzitutto dalla grazia soprannaturale, arricchito poi per i meriti delle sue eroiche virtù, ripieno anche di Spirito profetico e deputato all'ufficio degli Angeli, tutto acceso di serafico ardore e portato in alto su un carro di fuoco, come un gerarchico... si può a ragione dire che egli sia venuto sulla terra con lo Spirito e la virtù di Elia... ne è conferma, con la sua verità incontestabile, la testimonianza di quel sigillo (le stimmate) che lo rese simile al Dio vivente, cioè a Cristo crocifisso. Sigillo che fu impresso nel suo corpo non dall'opera della natura o dall'abilità di un artefice, ma piuttosto dalla potenza meravigliosa dello Spirito del Dio vivo » ³⁷ [BM proem. 1-2]. E Francesco, consapevole man mano della missione cui il Signore lo ha chiamato fin da « gli inizi della sua nuova vita, con l'aiuto di Dio, da sapiente edificatore, mise le fondamenta di se stesso sopra salda roccia, vale a dire sulla profonda umiltà e povertà del Figlio di Dio... » ³⁸ [SP 44].

2. I doni dello Spirito per una speciale missione di Francesco nella Chiesa

Le biografie, oltre a sottolineare la profonda somiglianza con Gesù Cristo, che la gente scorge in Francesco, sottolineano la somiglianza di Francesco con gli apostoli. « Infatti in mezzo all'avvilimento, non di pochi, ma generale, in cui era caduta la dottrina evangelica, a motivo dei costumi di coloro che la insegnavano, la Provvidenza di Dio mandò nel mondo questo uomo, perché, come gli apostoli, fosse testimone della verità davanti a tutti gli uomini. E realmente egli dimostrò con chiarezza, mediante la parola e l'esempio, quanto fosse stolta la sapienza terrena, e in breve, sotto la guida di Cristo, trascinò gli uomini, mediante la stoltezza della predicazione, all'autentica sapienza divina. Simile a un fiume del Paradiso, il nuovo evangelista di questo ultimo tempo, ha diffuso con amorosa cura le acque del Vangelo per il mondo intero e con le opere ha additato la via e la vera dottrina del Figlio di Dio » ³⁹ [I C 89-90].

Il Signore stesso lo guida in questo, per via carismatica: « si sentì spinto dallo Spirito Santo » ad entrare nella chiesetta di S. Damiano e mentre pregava davanti al crocifisso: « fu ricolmato da non poca dolcezza e consolazione... udì con le orecchie del corpo in modo mirabile una voce che proveniva dalla croce che per tre volte gli disse: “Francesco, va, ripara la mia casa che, come vedi, va in rovina” » ⁴⁰ [I Bm 5].

I contemporanei di Francesco rimangono impressionati soprattutto dall'efficacia della sua predicazione. Francesco era un uomo che parlava « per l'abbondanza del cuore e traboccava fuori quella fonte di illuminato amore che lo riempiva dentro » ⁴¹ [I C 115].

« Girava dunque per città e villaggi il fortissimo soldato di Cristo annunciando non con gli accorgimenti dell'umano sapere, ma con la sapienza e la virtù dello Spirito, il regno di Dio, predicando la pace, insegnando la via della salvezza e la penitenza in remissione dei peccati »⁴² [I C 36; cfr. 4 BM 5].

« Poi con grande fervore di spirito e allegrezza di mente, cominciò a predicare a tutti la penitenza, con parlare semplice ma con cuore magnifico, edificando i suoi uditori. Era la sua parola come fuoco ardente, che penetrava nel profondo del cuore destando l'ammirazione di tutti... »⁴³ [I C 23].

« Finalmente, subito dopo la conversione, Francesco tutto acceso dalla forza fiammeggiante dello Spirito di Cristo, cominciò, come un altro Elia, a farsi appassionato predicatore della verità; cominciò ad avviare alcuni alla giustizia perfetta... Non erano, i suoi, discorsi vani o degni di riso: erano pieni della forza dello Spirito Santo... e piegavano con la loro forza e la loro efficacia la mente degli ostinati »⁴⁴ [2 BM 2; 8 LTS 25]. Dopo il riconoscimento di tale carisma da parte del papa e dopo il mandato specifico di predicazione da parte dello stesso pontefice⁴⁵ [13 LTS 54; I C 33], prosegue ancora con maggiore fervore la sua opera di evangelizzazione. Predica a tutto il popolo⁴⁶ [II C 37]. Predica davanti al papa. Anzi il cardinale di Ostia gli fece imparare a memoria un discorso da fare davanti al papa in difesa del nuovo ordine francescano, ma Francesco si ingarbugliò davanti al sacro collegio riunito e allora « confessato questo con umiltà, Francesco chiese grazia allo Spirito Santo e subito cominciarono ad affluire alle sue labbra parole tanto efficaci... Così si vide chiaramente che non parlava lui, ma lo Spirito del Signore »⁴⁷ [12 BM 7; cfr. anche 7 C 73; II C 25; 16 LTS 64].

È il desiderio di salvare le anime che lo spinge a predicare. È il desiderio di fare qualcosa per il Signore che è morto per noi, a mettere nel suo cuore la sete dell'annuncio della salvezza⁴⁸ [I C 55-64].

Ed è l'amore di Cristo che lo spinge a predicare ai mussulmani. Francesco predica davanti al Sultano in fervore di spirito⁴⁹ [I C 55; 5 BM 7; 9 BM 8] sperando di morire martire per il Signore: Francesco apre così una porta nuova alla Chiesa, la porta delle missioni tra gli infedeli, porta rimasta chiusa per moltissimi secoli.

Quella di Francesco, all'interno ed all'esterno della Chiesa, non è una predicazione apocalittica, ma è tutta pace e convinzione: « anche predicando la divina parola a molte migliaia di

persone, come spesso avveniva, restava tranquillo e sicuro come se parlasse con un amico intimo... predicava per una sola persona con la diligenza che avrebbe usato per una moltitudine... »⁵⁰ [I C 72]; « predicava con uguale giocondità di spirito sia ai molti che ai pochi uditori »⁵¹ [12 BM 8].

I biografi notano che la predicazione di Francesco si effettuava con l'unzione dello Spirito Santo e perciò era efficace. Ma l'efficacia risiedeva anche nel fatto che quella di Francesco era una parola accompagnata dai segni. « La potenza dello Spirito mediante i prodigi accompagnava e confermava la predicazione di Francesco »⁵² [12 BM 8].

I biografi riportano numerosissime testimonianze di guarigioni, esorcismi e prodigi di vario genere⁵³ [I C 63-70; 4 BM 8; 2 Bm 7; 5 Bm 7. 8. 9]. Anzi i prodigi proseguono infiniti anche oltre la tomba. Al momento stesso della morte lo stesso corpo di Francesco si trasforma⁵⁴ [I C 11] e inizia nel suo nome quella lunga serie di prodigi raccolti dal Celano⁵⁵ [III C] in un apposito 'trattato dei miracoli'.

Possiamo concludere dicendo che « tramite Francesco si sono rinnovati gli antichi miracoli quando nel deserto di questo mondo è stata piantata una vite feconda, che produce, mediante un modo di vita nuovo, ma fedele agli antichi, fiori profumati di sante virtù e stende ovunque i tralci della santa religione »⁵⁶ [I C 89].

3. *Lo Spirito Santo ricolma Francesco dei doni necessari per la fondazione ed il governo della famiglia francescana*

Come un miracolo a parte, ma strettamente collegato alla sua predicazione, appare, agli occhi dei biografi la fondazione dell'Ordine dei frati minori, di quello delle clarisse e del terz'Ordine francescano.

« Il primo dei prodigi fu questo: il sorgere dell'Ordine, la fecondità della sterile, la generazione di molta e varia gente »⁵⁷ [III C 1].

Le biografie attribuiscono allo Spirito Santo l'ispirazione nella mente di Francesco della fondazione dell'Ordine⁵⁸ [II C 158; II C 204; I C 18]. Anche la conduzione, sofferta, ma piena di saggezza, di questa famiglia, viene attribuita allo Spirito Santo il quale equipaggia Francesco di tutti i doni necessari per il compimento dell'opera iniziata.

In primo luogo i biografi notano che è lo Spirito Santo stesso a mandare a Francesco i frati, concedendo loro la vocazione⁵⁹ [3 BM 4. 5]. Francesco stesso risulta, per la luce dello Spirito Santo, profondo conoscitore degli animi. Tale dono gli sarà molto utile per il discernimento delle vocazioni che approdano all'Ordine⁶⁰ [II C 40; CA 20; CA 28; CA 62; SP 24]. Questa capacità di leggere dentro è costante per tutta la vita e Francesco se ne serve per smascherare la falsa vita religiosa, o a volte le stravaganze di chi viene considerato tra i frati come uomo spirituale⁶¹ [II C 28; 5BM 4; 11 BM 10-14; CA 30; CA 91]. Ugualmente se ne serve per fare del bene ai suoi frati intuendo e prevenendo le loro necessità⁶² [II C 49. 50; II C 54; CA 7; 11 BM 4. 5. 6; 4 BM 4; 4 Bm 6; 11 BM 8-9; CA 31]: « molto spesso i frati avevano avuto prove chiare che al Padre santissimo non rimanevano occulti i segreti del loro cuore. Oh quante volte senza che alcuno gliene riferisse, ma solo per rivelazione dello Spirito Santo, conobbe le azioni dei frati lontani, penetrò i segreti dei cuori e lesse nelle coscienze. Oh, quanti ammonì in sogno, indicando cosa dovessero fare e che invece evitare. Oh, di quanti che si vedevano al presente vivere bene, predisse la futura rovina e per contro, di quanti preannunziò che, posto fine alla iniquità, avrebbero ricevuto la grazia della salvezza »⁶³ [I C 48; cfr. I C 47; 2 Bm 6].

Francesco, per la luce dello Spirito Santo, conosce, in spirito le cose che succedono⁶⁴ [CA 59] e può intervenire per consolare i suoi frati⁶⁵ [I C 46] o le persone che parlano con lui. La sua presenza è consolatrice come la presenza dello Spirito⁶⁶ [I C 101].

Le biografie sottolineano che lo Spirito Santo aveva infuso nel suo cuore un amore squisito per i suoi frati. « La fonte della misericordia aveva riversato nel servo del Signore anche una dolce compassione, con tale abbondanza e pienezza che egli, nel sollevare le miserie delle persone miserevoli, pareva portare in sé un cuore di madre. Gli era connaturale anche la clemenza, che la pietà di Cristo, infusa dall'alto, raddoppiava »⁶⁷ [3 Bm 7]. In modo particolare prediligeva i frati ammalati⁶⁸ [II C 176-177]. E non solo amava i frati, ma tutti i poveri⁶⁹ [SP 33; CA 52. 54. 56].

Buona parte delle energie di Francesco erano spese per la formazione dei frati⁷⁰ [I C 26]. Francesco appare dotato del carisma dell'educatore: « esaminava attentamente la condotta di ognuno, santamente curioso di conoscere lo spirito dei sudditi; e non la-

sciava mai impunte le minime colpe volontarie. Dapprima prendeva di mira i difetti dell'intimo spirito, poi giudicava gli esteriori, rimuovendo infine tutte le occasioni che di solito conducono al peccato »⁷¹ [I C 51; cfr. I C 42]; insegnava la via delle virtù⁷² [I C 38-39; I C 19-20]. Insegnava a pregare ai frati⁷³ [I C 45; 4 BM 3]; insegnava loro la mortificazione e la custodia dei sensi⁷⁴ [I C 43]; riprendeva ed ammoniva « benevolmente, con buon senso »⁷⁵ [8 AP 38]. Sempre intercedeva presso il Signore per i suoi frati⁷⁶ [II C 174]. « In quello stesso periodo, quando viveva con il primo gruppo dei fratelli, il suo spirito era meravigliosamente duttile »⁷⁷ [CA 4]; e lasciandosi guidare dal Signore provvide alla sua famiglia mediante la stesura di una Regola⁷⁸ [I C 32] che sottopose al discernimento e all'approvazione del papa⁷⁹ [12LTS 46; 3BM 8] e Francesco « soleva dire con grande fervore, di non avervi inserito nulla di propria iniziativa, ma di aver fatto scrivere soltanto ciò che gli era stato rivelato »⁸⁰ [4 BM 11]. La codificazione della Regola è molto importante per Francesco, che non la considera tanto sotto l'aspetto giuridico: vi vede, infatti, una strada che lo Spirito apre nella Chiesa per produrre frutti di santità come di fatto avvenne. Francesco si trovò presto in compagnia di santi che gli confermavano la santità della Regola⁸¹ [I C 48; I C 102; I C 18; I C 24-25...].

Se noi ci domandiamo con quali mezzi Francesco costruì la famiglia francescana, troviamo che le biografie ci presentano un Francesco che utilizza i doni carismatici che lo Spirito gli ha concesso a tale scopo. La vita di Francesco e della primitiva comunità viene guidata dallo Spirito Santo che mediante sogni e visioni scandisce tutti i punti nevralgici del nuovo cammino.

Le biografie ci presentano spesso lo Spirito Santo che viene in aiuto a Francesco mediante sogni e visioni e concede a Francesco la retta interpretazione (a volte sofferta) di tali sogni. Bonaventura⁸² [BM, *Miracoli*, I, 1] riunisce sette apparizioni del Crocifisso in sette importanti momenti. La stessa vocazione viene fatta capire a Francesco mediante dei sogni⁸³ [I AP 5.6; I Bm 3; I BM 3; 2 LTS 6; 2 LTS 5]. Così anche le preoccupazioni di Francesco per l'Ordine si trasformano in sogni di cui lo Spirito Santo stesso gli dà la chiave di interpretazione⁸⁴ [II C 24; 16 LTS 63]. Lo Spirito attraverso un sogno gli suggerisce che è il momento di scrivere la Regola⁸⁵ [4 BM 11; II C 209], gli suggerisce cosa dire al papa⁸⁶ [I C 33]. Anzi lo Spirito Santo stesso avvisa il papa in sogno che sarebbe giunto tra breve Francesco⁸⁷ [12 LTS 51]. Certamente le visioni ed i sogni Francesco tendeva a tenerseli per sé; ma siccome riguardavano, spesso, l'Ordine, era costretto a sottoporli al discernimento dei suoi compagni⁸⁸ [II C 209]. Tali sogni e visioni in cui lo Spirito Santo proiettava spesso il futuro dell'Ordine, beneficiavano la famiglia francescana la quale si sentiva per questo consolata e guidata dallo Spirito del Signore e veniva stimolata ad essere migliore. È il caso della visione, per es., della donna fatta di metalli preziosi, ma ricoperta di un povero mantello⁸⁹ [II C 82]. Tale visione doveva essere ancora viva al tempo in cui fu redatta II C, dal momento che il Celano dice: « Sebbene molti l'abbiano interpretata a loro modo, credo si possa accettare senza errore l'interpretazione del predetto frate Pacifico, cui fu suggerita dallo Spirito Santo proprio mentre ne udiva la narrazione... tuttavia molti, pieni dallo Spirito divino, vedono nella donna, come Sposa del Padre (Francesco), la santa Povertà... Ma che si riferisca al Padre (Francesco) è evidente soprattutto dal fatto che (Francesco) non volle assolutamente interpretarla, per non peccare di vana gloria. Mentre, se andasse riferita all'Ordine, non l'avrebbe passato sotto silenzio »⁹⁰ [II C 82].

Alla edificazione della famiglia francescana è destinato anche lo spirito profetico di cui fu reso partecipe Francesco⁹¹ [II C 27; 11 BM 3]. Tale spirito profetico è attribuito allo

Spirito Santo ⁹² [C A 70; 4 AP 18]. Le biografie presentano un materiale abbondantissimo ⁹³ [C A 25; C A 44]. Tale materiale riguarda o il futuro dell'Ordine ⁹⁴ [I C 27-28; 4 AP 18; C A 70; II C 23], o di alcune persone ⁹⁵ [I C 100; II C 38; 16 LTS 67; II BM 3. 7; II C 29-33] o della vita dello stesso Francesco ⁹⁶ [14 BM 2; C A 98; I C 108-109; II C 4; C A 109] o della vita dei suoi frati ⁹⁷ [II C 48; II C 204; 7 LTS 24; C A 107-108; II C 33]. Allo spirito di profezia appartengono anche le parole di consolazione che il Signore comunica a Francesco, perché le trasmetta ai frati affinché non si scoraggino ⁹⁸ [10 LTS 36; 3 BM 6; 4 AP 18]. Così sono sotto lo spirito profetico anche i momenti in cui Francesco « vede le cose assenti come se fossero presenti » ⁹⁹ [II BM 3].

Molti, in conclusione, furono i carismi con cui lo Spirito Santo permetteva a Francesco di poter fondare e guidare la sua famiglia, e tutte le biografie ne danno certa testimonianza. Ma le biografie non narrano tutti i doni posseduti da Francesco. Infatti molti di questi doni erano conosciuti solo da lui, ed egli non li divulgava se non nella misura in cui urgeva lo zelo della salvezza dei fratelli e dettava l'impulso della rivelazione dall'alto » ¹⁰⁰ [4BM 3].

Art. secondo: IL NOSTRO RAPPORTO CON I DONI DELLO SPIRITO

Dopo aver presentato come Francesco di Assisi, è « quel vaso di elezione, atto a contenere tutte le grazie e che già lascia esalare da ogni parte i carismi della sua virtù » ¹⁰¹ [II C 4] e dopo aver visto come nella vita di Francesco alcuni doni del Signore sono maggiormente orientati alla santificazione personale, altri al rinnovamento della Chiesa e altri alla missione specifica della fondazione dei tre Ordini francescani, non ci rimane altro che presentare l'insegnamento dello stesso Francesco sui doni di Dio: è una parte di notevole importanza soprattutto perché tali insegnamenti provengono da una persona che fu ripiena dei doni del Signore.

Ci sembrano utili, prima, alcune precisazioni.

Va ricordato in primo luogo (come anche indicato nel cap. sulle Virtù infuse nel cuore dell'uomo ad opera dello Spirito Santo) che nella teologia del tempo di Francesco e nello stesso linguaggio di Francesco non c'è distinzione tra doni, virtù, beatitudini, beni del Signore. Va anche ricordato che Francesco attribuisce direttamente allo Spirito Santo tutti i doni di Dio (come abbiamo manifestato va via nel corso del presente lavoro): sia il più piccolo germe di bene che c'è in ogni cuore, che il massimo bene, cioè la fede nella divinità di Cristo. Va notata anche la sproporzione esistente negli scritti di san Francesco tra il materiale riguardante l'insegnamento sui doni del Signore e il materiale riguardante altri argomenti: si tratta, nel caso nostro, di un materiale abbondante, ottimo come qualità, e di profonda luce. Aggiungiamo anche che tale materiale è abbondante sia negli scritti che nelle biografie e questo fatto ci permette di affermare che ci troviamo di fronte ad uno dei punti chiave della spiritualità di san Francesco.

Francesco ha coscienza di essere stato eletto dal Signore per una missione importante. Gli altri costatano tale scelta di Dio e ammirano in Francesco l'opera naturale e soprannaturale di Dio: « La sua dolce mitezza e la gentilezza delle sue maniere, la sua pazienza, la sua affabilità non comune, la sua generosità nel donare anche oltre le sue disponibilità, mentre dimostravano chiaramente che il giovane era dotato di qualità eccezionali, facevano presagire che ancora più abbondante sarebbe

stata su di lui, in seguito, l'effusione delle celesti benedizioni »¹⁰² [I BM I]. « E molti che lo conoscevano predicavano che avrebbe compiuto qualcosa di grande »¹⁰³ [I LTS 3].

Abbiamo già visto i diversi doni con cui lo Spirito Santo ricopre Francesco. Ma Francesco scopre la presenza di innumerevoli doni anche nei suoi frati¹⁰⁴ [II C 48; I C 102; I C 18; I C 24-25]. La scoperta dei favori con cui Dio accompagna la prima comunità infervora il cuore di Francesco e dei frati. I frati poveri di tutto non fanno altro che « ragionare dei molti e grandi doni che il clementissimo Iddio aveva loro largiti »¹⁰⁵ [I C 34]. La Provvidenza viene loro incontro con segni sensibili di benevolenza, come nel caso in cui inviò ai suoi frati stanchi, un uomo con il cesto di pane¹⁰⁶ [I C 34]. E da quel momento « i frati fermamente decisero e irrevocabilmente stabilirono che mai, per nessun motivo d'indigenza o di tribolazione, si sarebbero allontanati dall'osservanza della santa povertà promessa »¹⁰⁷ [4 BM 1]. I doni interiori, le virtù con cui lo Spirito fortifica e fa crescere la vita di Dio in noi, sono abbondantissime nella prima comunità¹⁰⁸ [27 A; II C 189]. E Francesco contempla stupefatto l'opera che il Signore sta realizzando. Ma certamente il demonio non è contento dei tanti doni non cui il Signore manifesta il suo amore e fortifica Francesco e i suoi frati. Perciò: « mentre crescevano i meriti di Francesco, cresceva pure il disaccordo con l'antico serpente. Infatti, quanto maggiori erano i suoi carismi, tanto più sottili le tentazioni e più gravi gli attacchi che gli erano mossi »¹⁰⁹ [II C 115].

È così che chi possiede i doni del Signore viene messo a dura prova dal demonio. Francesco scopre tali inganni del demonio e questo discernimento è lo scopo preminente della maggior parte delle sue Ammonizioni.

1. Silenzio

Anche se « i santi a volte sono spinti da impulso dello Spirito Santo a dire cose meravigliose di se stessi, sia che la gloria di Dio esiga la rivelazione di qualche verità, sia che lo richieda la carità per l'edificazione del prossimo »¹¹⁰ [II C 52], tuttavia è insegnamento costante di Francesco che il demonio può svuotare i doni del Signore del loro frutto facendo rivelare tali doni per il gusto di ricevere plauso. Francesco stesso si era allenato contro questo assalto: « Si studiava di essere spregevole agli occhi propri ed altrui; di ripulire, confessandole in pubblico, le macchie in lui nascoste e di celare nel segreto del cuore i doni del Datore supremo »¹¹¹ [3 Bm 4]: « non volendo esporre ai pericoli della vanagloria ciò che gli poteva diventare occasione di rovina... »¹¹² [6 BM 3; II C 133], « Francesco considerava come nefasto per sé e per i suoi frati sciupare, con discorsi frivoli e inconcludenti, il bene spirituale ottenuto per grazia del Signore durante la preghiera »¹¹³ [CA 78]. Spesso diceva ai frati della Porziuncola « che il guadagno della orazione si perdeva per le vane parole pronunciate dopo la preghiera »¹¹⁴ [II C 160]. C'è bisogno di intimità con il Signore e non svuotamento mediante parole inutili o testimonianze fatte per ricevere gloria. « Così quest'uomo aveva rinunciato ad ogni gloria che non avesse sapore di Cristo, così aveva dato l'anatema eterno agli umani favori. Ben sapeva che col guadagno della fama, scema l'intimo valore, e che è assai più dannoso usare male delle virtù, che esserne privi. Sapeva pure non essere minore virtù conservarle che acquistarle... Ahi, noi... non esaminiamo i nostri affetti, non ci assicuriamo dello spirito che ci muove, e quando la vana gloria ci spinge ad operare, noi ci crediamo condotti dalla carità »¹¹⁵ [II C 139]. « Aveva provato come diventi gran male

comunicarsi tutto a tutti, e come non possa essere uomo spirituale colui che non ha segreti d'anima più profondi e numerosi di quei moti spirituali che si leggono sul viso e possono in ogni parte essere giudicati dagli uomini »¹¹⁶ [I C 96]. Francesco stesso ha due importanti Ammonizioni nei suoi scritti su tale argomento: « Guai a quel religioso che non conserva nel suo cuore i beni che il Signore gli mostra e non li fa conoscere agli altri con l'opera, ma piuttosto è cupido di ostentarli a parole, con la speranza di ricevere mercede dagli uomini; ciò facendo, ha già ricevuto la sua mercede, e quelli che l'ascoltano riportano poco frutto »¹¹⁷ [22 Amm. 1-3]. « Beato il servo che si fa un tesoro in cielo dei beni che il Signore gli confida, e non desidera di manifestarli agli uomini con la speranza di mercede, perché l'Altissimo stesso manifesterà l'opera di costui a chiunque gli piacerà. Beato il servo che custodisce i segreti del Signore in cuore suo »¹¹⁸ [28 Amm. 1-3]. Francesco aveva paura di manifestare i favori del Signore perfino agli amici. Dopo che Francesco ricevette le sacre stimmate sulla Verna, « soleva di rado, anzi a nessuno, rivelare lo straordinario segreto, per timore che gli amici, per il grande affetto, come sogliono fare, lo divulgassero e gliene venisse diminuzione di grazia. Perciò aveva sempre in cuore e spesso anche sulla bocca quel detto del profeta: ho nascosto nel mio cuore le tue parole, per non peccare innanzi a te (*Sal.* 118, 11). Anzi, aveva convenuto coi frati e figliuoli suoi che erano con lui, di recitare questo versetto ogni qualvolta avesse voluto cessare la conversazione coi mondani che andavano a parlargli; a quel segnale, essi dovevano cortesemente licenziare i visitatori »¹¹⁹ [I C 96]: santo stratagemma. E non va taciuto con quanta riluttanza e intima sofferenza Francesco aveva dovuto rivelare a pochi intimi, affinché l'aiutassero, il dono delle sacre stimmate¹²⁰ [II C 135; 13 BM 4. 5].

2. Non appropriarsi dei doni di Dio

Questo ricercare il plauso degli uomini per i doni che Dio ha messo nel cuore dell'uomo, è considerato da Francesco come un furto¹²¹ [II C 183], un appropriarsi come cosa nostra di ciò che invece è pure dono di Dio. L'uomo è nudo di doni: « non c'è chi faccia il bene, non c'è nemmeno uno »¹²² [8 Amm. 2], ed è « felice colui che non si appropri di nulla, rendendo a Cesare quello che è di Cesare e a Dio quello che è di Dio »¹²³ [11 Amm. 4]. Dio è la fonte di ogni bene: « Onnipotente sommo Dio... sommo bene, ogni bene, tutto il bene, tu che solo sei buono. Fa che ti rendiamo ogni lode, ogni gloria, ogni onore e ogni benedizione e a te riferiamo sempre ogni bene »¹²⁴ [*Lod. ss.* 31. 32]. « Perché tu Signore, sei il sommo bene, l'eterno bene, da cui discende ogni bene, senza il quale non c'è bene »¹²⁵ [*Comm. al Padre nostro* 4; *I Reg.* 23, 27-28]. Qui sta anche la radice della profonda umiltà di Francesco e lo sforzo di Francesco per essere sempre umile: « di tutte le virtù, custode e decoro è l'umiltà. Se manca tale fondamento all'edificio spirituale, quando sembra che esso si innalzi, è più prossimo alla rovina. Questa virtù non solo non poteva mancare in un uomo così ricco di doni, ma era in lui gran copia. Ai propri occhi non era che un peccatore, lui, ornato e fulgente di ogni forma di santità. Su questa base egli si studiò di costruire il suo edificio spirituale, gettando il fondamento che aveva appreso da Cristo. Umile nel contegno, più nello spirito, umilissimo nella propria stima... Lontana dalle sue parole ogni alterigia, ogni posa dei gesti, ogni fasto dagli atti »¹²⁶ [II C 140]. « Per conservare la virtù della santa umiltà, trascorsi pochi anni dalla sua conversione, in un capitolo, davanti a tutti i frati rinunciò l'ufficio di Generale, dicendo:

‘or sono morto per voi...’ ...E rimase suddito fino alla morte, vivendo più umilmente di ogni altro »¹²⁷ [II C 143]. Nella *I Reg.* 17 esorta i frati affinché « si sforzino di essere umili in tutte le circostanze, di non gloriarsi né inorgogliersi né esaltarsi intimamente per buone parole od opere, anzi per nessun bene che qualche volta Dio dice o fa o opera in essi e per essi, secondo quello che il Signore dice: “Tuttavia non dovete rallegrarvi se gli spiriti si sottomettono a voi ”¹²⁸ [I Reg. 17, 5-8]. È rimasto proverbiale il modo con cui Francesco si scherniva davanti a quelli che lo elogiavano o attribuivano alla sua persona i doni e i favori celesti che riceveva: « non sono ancora sicuro che non avrò figli e figlie ». E spiegava: « Infatti, in qualunque ora il Signore mi volesse togliere il suo tesoro datomi in prestito, che altro mi resterebbe se non il corpo e l’anima che anche gli infedeli possiedono? Di più, devo essere convinto che se il Signore avesse dato a un ladrone o a un non credente le grazie concesse a me, essi sarebbero più fedeli di me al Signore ». Diceva ancora: « come nelle immagini del Signore e della beata Vergine dipinte su tavola si onora e ricorda Dio e la Madonna e il legno e la pittura non attribuiscono tale onore a se stessi, così il servo di Dio è come una pittura, una creatura fatta a immagine di Dio, nella quale è Dio che viene onorato nei suoi benefici. Il servo di Dio, dunque, simile a una tavola dipinta, non deve riferire nulla a se stesso; l’onore e la gloria vanno resi a Dio solo, mentre a se stesso egli attribuirà vergogna e dispiacere, poiché sempre, finché viviamo, la nostra carne è ribelle alle grazie del Signore »¹²⁹ [CA 104. L’immagine della tavola dipinta, anche se utilizzata con senso diverso, era comune alla Patristica e alla teologia di Pietro Lombardo (cfr. *II Sent.*, d. XVI, c. 3, 6)]. « Anzi, diceva Francesco, sono convinto che se il Signore avesse largito tanti benefici a qualunque delinquente o non credente, quanti ne ha conferiti a me, quelli sarebbero più fedeli che io non sia »¹³⁰ [SP 45; cfr. CA 23; II C 123; 6 BM 3. 6]. E al vescovo di Terni che, dopo la predica di Francesco, disse alla gente di ringraziare il Signore perché si era degnato di mettere parole di sapienza anche sulla bocca di un idiota, Francesco, senza turbarsi e pieno di giubilo, lo ringrazia dicendo « in verità ti dico, messer vescovo, che finora nessuno mi ha fatto a questo mondo un onore grande come quello fattomi oggi da te. Gli altri dicono: — Questo è un sant’uomo! — attribuendo gloria e santità alla creatura e non al Creatore. Ma tu, da uomo sagace, hai separato la materia preziosa da quella vile »¹³¹ [CA 103; II C 141]. « Diceva spesso ai frati: “Di tutto ciò che può fare anche un peccatore, nessuno si deve gloriare con ingiusto vanto. Il peccatore infatti può ben digiunare, pregare, piangere, macerare la propria carne; questo soltanto non può fare: rimanere fedele al suo Signore. Perciò, di questo ci dobbiamo gloriare, se rendiamo a Dio la gloria che gli compete, e servendolo fedelmente ascriviamo a Lui tutto quanto ci dona. Il maggior nemico dell’uomo è la carne; nulla sa ricordare per dolersene, nulla sa prevedere per intimorirsene; la sua preoccupazione è come poter sfruttare a proprio vantaggio il presente; e ciò che è peggio — aggiungeva — essa si usurpa e si reca a gloria quanto è dato non a lei, ma all’anima. Essa va carpando esteriormente lode per le virtù, ammirazione per le vigilie e le orazioni. Nulla lasciando all’anima, cerca di trar profitto perfino dalle lacrime »¹³² [II C 134; 6 BM 3]. Da qui l’importanza, oltre che dell’umiltà, della ricerca della umiliazione e del disprezzo¹³³ [II C 132; 20 Amm. 1-2]. Questo disprezzo di se stessi è anche il dono più ambito da Francesco. Tutta la vita penitenziale (come detto nell’apposito capitolo) è ricercata e indicata da Francesco come un dono; tale dono è tanto grande che la sua assenza preclude l’inabitazione della Trinità. Sull’eccellenza del dono della vita penitenziale rispetto agli altri doni del Signore, Francesco e la tradizione francescana hanno degli insegnamenti stupendi. Il cap. VIII dei *Fioretti* rappresenta forse la pagina

più conosciuta, anche a livello popolare, di tutto il mondo francescano. Si tratta del capitolo sulla ‘perfetta letizia’ del frate minore: Francesco quivi indica proprio la vita penitenziale come dono da ricercarsi al di sopra di ogni altro dono. Sulla profondità e sulla autenticità di tali insegnamenti non c’è alcun dubbio visto che vengono confermati direttamente da Francesco anche nella sua 5^a *Ammonizione*: « considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto Dio che ti creò e ti fece a immagine del suo diletto Figlio secondo il corpo, e a sua similitudine secondo lo spirito. E tutte le creature che sono sotto il cielo, ciascuna secondo la sua natura, servono e conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E anche i demoni non lo crocifissero, ma tu con essi lo crocifiggesti e ancora lo crocifiggi col dilettrarti nei vizi e nei peccati. Di che cosa, dunque, ti potresti gloriare? Infatti, anche se tu fossi acuto e sapiente da possedere tutte le scienze del mondo e da interpretare tutte le lingue e da penetrare sottilmente le cose celesti, non ti puoi gloriare di tutto questo, perché un solo demonio sapeva di più delle cose celesti e ora sa più di tutti gli uomini delle cose terrene, benché ci sia stato qualche uomo che ha ricevuto da Dio una speciale conoscenza della somma sapienza. Similmente, se tu fossi il più bello e il più ricco di tutti e anche se tu operassi meraviglie, da cacciare perfino i demoni, tutto ciò ti sarebbe avverso, e niente ti appartiene e nemmeno te ne puoi gloriare; ma di questo ci possiamo gloriare: delle nostre debolezze, e portare ogni giorno la santa croce del Signore nostro Gesù Cristo »¹³⁴ [5 *Amm.*]. « Portare ogni giorno la croce di nostro Signore Gesù Cristo » questo è il sommo dono e la somma sapienza. È chiaro che qui non si tratta del disprezzo degli altri doni, ma Francesco uomo pieno di doni, dice che i doni più apprezzati dal Signore sono quelli in cui facilmente si manifesta la croce del Signore. Francesco fin dall’inizio della sua vita manifesta apertamente di prediligere le umiliazioni; « senza scomporsi o adirarsi per qualsiasi oltraggio, rendeva grazie al Signore per quelle prove... »¹³⁵ [I C 11].

3. Ringraziare il Signore

Dal riconoscimento della provenienza dei beni che possediamo, scaturisce la costante preghiera di ringraziamento che Francesco vuole che i suoi frati innalzino a Dio: « E rendiamo al sommo altissimo Iddio, tutti i beni e riconosciamo che tutti appartengono a lui e di tutti rendiamo grazie a lui, dal quale tutti i beni procedono »¹³⁶ [I R 17, 17; I R 23, 27-28]. « Benediciamo il Signore Dio vivo e vero e rendiamogli sempre lode, gloria, onore, benedizione e a lui riferiamo ogni bene »¹³⁷ [Ben. Dom. 1-3]. « Laudato sii, mi Signore... laudate et benedicite mi Signore et rengriate et serviateli cum grande humilitate »¹³⁸ [Cantico 15]. La preghiera di ringraziamento, se da un lato ci aiuta a prendere coscienza della provenienza dei doni, dall’altro serve ad orientare i doni nella giusta direzione di Dio: « beato il servo che rende al Signore Iddio tutti i suoi beni, poiché quello che si riterrà qualcosa, nasconde in sé il denaro del suo Signore e ciò che crede di possedere gli sarà tolto »¹³⁹ [19 *Amm.* 1-2].

« Per i benefici che abbiamo ricevuto e riceviamo ogni giorno dal Padre delle misericordie, che ci colma dei suoi beni, siamo molto tenuti a rendere grazie alla sua gloria »: « Rendo grazie al Donatore della grazia dal quale, come crediamo, proviene ogni favore eccellente ed ogni dono perfetto »¹⁴⁰ [CI 2 L 3; cfr. anche CI T 1-2, 22-23]. Sulla stessa linea cammina anche la preghiera che Francesco insegnava ai frati, da farsi quando avevano ricevuto qualche grazia particolare: « spesse volte ai suoi frati ebbe a

dire: “quando il servo di Dio, durante la preghiera, riceve una visita dall’alto, deve dire: Tu, o Signore, hai mandato dal cielo questa consolazione a me che sono un indegno peccatore. Ma io l’affido a te, perché tu la custodisca, giacché io mi sento come un ladro del tuo tesoro”. E quando torna, dopo aver pregato, egli si deve comportare come un misero peccatore, come se non avesse ricevuto alcuna nuova grazia » ¹⁴¹ [10 BM 4; cfr. II C 99].

4. *Far fruttificare i doni*

Non si tratta semplicemente di rimettere tutto nelle mani del Signore, infatti se si tratta di doni destinati a portare frutto, devono portare frutto. Francesco insegna che più che preoccuparci di manifestare agli altri i doni del Signore, bisogna preoccuparsi di trasformare tali doni in opere ¹⁴² [22 Amm. 2]; infatti il Signore sa quali sono i doni di cui ci ha ricolmati e « l’uomo quanto vale presso Dio, tanto vale e non più » ¹⁴³ [20 Amm. 1-2] e Francesco aggiungeva che « ognuno riceverà la mercede non secondo l’autorità goduta, ma secondo il lavoro fatto » ¹⁴⁴ [II C 146]. E considerando poi Francesco, come nella famiglia francescana e attraverso la famiglia francescana, il Signore realizzi grandi opere di bene, e vedendo come i frati si vantino e si insuperbiscono per il bene che gli altri fanno e piuttosto che badare a portare ciascuno i propri frutti, pensano a trascorrere la vita raccontando i frutti che gli altri hanno portato, ammonisce: « è grande vergogna per noi, servi di Dio, che i Santi abbiano fatto le opere e noi narrandole e predicandole ne vogliamo ricevere onore e gloria » ¹⁴⁵ [6 Amm. 4].

5. *Non invidiare*

Anche l’invidia è considerata da Francesco furto fatto a Dio: « chiunque invidia il suo fratello a causa del bene che il Signore dice e opera in esso, pecca di bestemmia, perché invidia l’Altissimo stesso che dice e fa ogni bene » ¹⁴⁶ [8 Amm. 3]. « E amiamo il prossimo nostro come noi stessi... godendo del bene degli altri come del nostro e soffrendo con essi nel male e non offendendo nessuno » ¹⁴⁷ [Com. al Padre nostro, 12]. E ancora: « beato quel servo che non si insuperbisce del bene che il Signore compie o dice per mezzo suo più che per il bene che dice a far per mezzo di un altro. Pecca l’uomo che vuole ricevere più dal suo prossimo, che dare del suo al Signore Dio » ¹⁴⁸ [17 Amm. 1-2]. È furto anche l’appropriarsi del bene che il Signore compie nella Chiesa credendo che Dio lo realizzi per merito nostro, mentre è per merito di persone nascoste: « diceva ancora: ci sono molti frati che giorno e notte mettono tutta la loro passione e preoccupazione nell’acquistare la scienza, trascurando la loro santa vocazione e la devota orazione. E annunciando il Vangelo a qualche persona e al popolo, nel vedere o nel sentire che alcuni ne sono rimasti edificati o convertiti a penitenza, diventano tronfi e montano in superbia per risultati ottenuti da fatiche altrui... è il Signore che edifica e converte, grazie alle orazioni dei frati santi, anche se questi ultimi lo ignorano: è la volontà di Dio, questa, che non se ne accorgano, per non insuperbire... Egli ammaestrava tutti i frati ministri e predicatori a bene usare i carismi ricevuti... » ¹⁴⁹ [CA 71].

6. I doni di Dio e l'obbedienza

Una parola a parte ci sembra che meriti il rapporto che Francesco vede intercorrere tra doni di Dio e obbedienza religiosa: tra i doni personali e l'esercizio di tali doni sotto l'obbedienza del superiore. La 2^a e la 3^a *Ammonizione* sono punti luminosi.

La 2^a *Ammonizione* ci fornisce la base per comprendere il modo di ragionare di Francesco. Ci si presenta come una esegesi di *Gen. 2, 16-17* ed è molto interessante, a questo riguardo, l'interpretazione che Francesco ce ne dà: « Disse il Signore ad Adamo: — mangia di qualunque albero del Paradiso, ma dell'albero della scienza del bene e del male non mangiare —. Adamo poteva dunque mangiare di qualunque albero del paradiso, e finché non contravvenne all'obbedienza, non peccò. Mangia infatti dell'albero della scienza del bene colui che si appropria della propria volontà e si esalta dei beni che il Signore dice e compie in lui; e così per suggestione del diavolo e per aver trasgredito a un comando, diventò per lui frutto di scienza del male; per cui bisogna che sopporti la pena » ¹⁵⁰ [« Dixit Dominus ad Adam: 'De omni ligno paradisi comede; de ligno autem scientiae boni et mali ne comedas'. De ligno Paradisi poterat comedere, quia, dum non venit contra obedientiam, non peccavit. Ille enim comedit de ligno scientiae boni, qui sibi suam voluntatem appropriat et se exultat de bonis quae Dominus dicit et operatur in ipso; et sic per suggestionem diaboli et transgressionem mandati factum; est ei pomum scientiae mali; unde oportet quod sustineat poenam » (2 *Amm.* 1-4)].

Dio ha ricolmato della pienezza dei suoi doni Adamo ed Eva, ma i primi genitori, suggestionati dal diavolo, si appropriarono della propria volontà e si inorgoglierono dei doni che il Signore aveva riversato su di loro, attribuendoli a se stessi e non a Dio, fu allora che l'albero della scienza del bene divenne per loro frutto di scienza del male e da lì è nata la morte. Quando Adamo ed Eva si appropriarono della volontà non permettendo più a Dio di decidere ciò che è bene e ciò che è male, avvenne la disobbedienza e questa fu la causa della rovina. In tale *Ammonizione* due sono le cause della caduta di Adamo:

- l'appropriazione della volontà
- l'esaltarsi a causa del bene che Dio dice e opera in noi.

All'esame di questa seconda causa sono dedicate moltissime delle *Ammonizioni*, mentre all'appropriazione della volontà è dedicata in modo esplicito la 3 *Ammonizione* che parla dell'obbedienza.

« Dice il Signore nel Vangelo: Chi non avrà rinunciato a tutto ciò che possiede non può essere mio discepolo; e: chi vorrà salvare la sua anima, la perderà.

Abbandona tutto quello che possiede e perde il suo corpo e la sua anima l'uomo che totalmente si affida all'obbedienza nelle mani del suo superiore; e qualunque cosa fa o dice e che egli stesso

sa che non è contro la volontà di lui, purché sia bene quello che fa, è vera obbedienza.

E se anche il suddito vede cose migliori e più utili all'anima di quelle che gli ordina il superiore, sacrifichi le cose proprie a Dio e cerchi di adempiere con l'opera quelle del superiore. Infatti questa è la vera e caritativa obbedienza che soddisfa Dio e il prossimo.

Se poi il superiore comanda al suddito qualcosa contro la sua coscienza, pur non obbedendogli, tuttavia non lo abbandoni; se per questo dovrà sostenere persecuzioni da alcuni, li ami di più per amore di Dio. Infatti, chi vorrà piuttosto sostenere la

persecuzione anziché separarsi dai suoi fratelli, rimane veramente nella perfetta obbedienza, poiché pone la sua anima per i suoi fratelli.

Vi sono infatti molti religiosi che, col pretesto di vedere cose migliori di quelle che ordinano i loro superiori, guardano indietro e ritornano al vomito della propria volontà. Questi sono degli omicidi e per i loro cattivi esempi fanno perdere molte anime » ¹⁵¹ [3 *Amm.*].

In questa *terza Ammonizione* l'obbedienza è concepita come un rimettere la propria volontà nelle mani di Dio, ed è strettamente ricollegata al voto di povertà. Obbedire vuol dire rendersi disponibili a Dio; vuol dire permettere a Dio, attraverso la mediazione del proprio superiore, di dirigere ed utilizzare la nostra volontà (come centro di ogni bene) per le cose che lui conosce: significa spostare (come ci ha detto anche il *Saluto alle Virtù*) il centro del criterio di discernimento, dall'individuo (che è sottoposto all'influsso di Satana, del mondo, e della carne) a Dio. Quello che Francesco vuole dire è che i doni del Signore vengo utilizzati meglio riconoscendo con il voto di obbedienza, all'Autore di tali beni, il diritto reale sulla loro utilizzazione. Adamo ha peccato togliendo tale diritto a Dio. Il religioso, invece, obbedendo al proprio superiore « soddisfa a Dio e al prossimo ».

La situazione di chi disobbedisce è tanto tragica che il mite Francesco chiama 'omicidi' i frati disobbedienti, in quanto introducono in sé e negli altri il principio di morte ¹⁵² [Cfr. *I C* 45; *II C* 151-152; *6 BM* 4-5]. Che l'utilizzazione dei propri doni fatta al margine di Dio produce la morte, Francesco lo ripete in continuazione. È il caso del peccatore che ha dilapidato tutti i doni del Signore, e poiché è impenitente, al momento della morte, viene il diavolo « ...e ogni dono e potestà, scienza e sapienza che egli credeva di avere, sarà tolta a costui » ¹⁵³ [2 *Lett. Fed.* 13, 11-12] (*Lc.* 8, 18); e allorché « verrà il giorno della morte sarà loro tolto tutto ciò che credevano di possedere, e quanto più sapienti e potenti saranno stati in questo mondo, tanto maggiori tormenti soffriranno nell'inferno » ¹⁵⁴ [*Lett. Gov.* 6-7] (*Sap.* 6,7).

CONCLUSIONE

In questa seconda parte abbiamo cercato di vedere, in base al testo di *2 Reg.* 10 (« avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante ») in che cosa consista l'attività santificante ricollegata da Francesco alla presenza personale dello Spirito Santo in noi. Abbiamo visto, sulla linea di sviluppo della vita nuova nello Spirito, quale è il punto di partenza: il battesimo.

La *Oratio* della *Lettera al Cap.* ci ha fatto vedere molto bene quale è il punto di arrivo (il Padre), quale è il cammino (Gesù) e quali sono i mezzi che lo Spirito utilizza: purificazione, illuminazione, ardore. Abbiamo visto come l'infusione delle virtù, per la grazia e l'illuminazione dello Spirito permette di seguire Gesù per giungere al Padre. Questa sequela di Cristo è resa possibile dalla nostra collaborazione con lo Spirito, mediante una scelta di vita penitenziale per amore di Cristo e in obbedienza allo Spirito. Siamo passati poi alla vivificazione della conoscenza di Dio in noi, ad opera dello

Spirito e i diversi rapporti che Francesco stabilisce tra la preghiera e lo Spirito Santo. Abbiamo cercato di vedere come Francesco stesso sulla testimonianza delle biografie è attento a quanto lo Spirito compie in lui e per mezzo di lui.

Infine abbiamo ascoltato l'insegnamento di Francesco sull'accoglienza dei doni con cui lo Spirito costruisce l'intima personalità cristiana ed equipaggia il cristiano per la missione riservata a ciascuno dalla volontà del Padre.

In questa seconda parte del nostro lavoro lo Spirito è stato presentato nella sua piena attività di santificatore delle anime. Mentre nella prima parte il nostro sguardo si è soffermato di più sulla presenza della Persona dello Spirito nel cuore dell'uomo con le conseguenze che tale presenza provoca soprattutto nell'essere dell'uomo, in questa seconda parte abbiamo visto lo Spirito nel suo influsso soprattutto sull'agire dell'uomo: se per la rinascita nello Spirito siamo figli del Padre, fratelli di Gesù, per lo stesso Spirito abbiamo la possibilità di comportarci come figli, come fratelli. Veramente lo Spirito Santo è nella mente di Francesco, per usare un'espressione di san Bernardo, « come il cuore in mezzo al corpo »: tutto fa, tutto ordina, tutto vivifica ¹⁵⁵ [S. BERNARDO, *Ep. ad Frat. de Monte Dei*, PL CLXXXIV, 229]. Egli presiede e muove tutto il dinamismo interiore permettendo al cristiano di giungere al Padre, seguendo le orme di Gesù.

TERZA PARTE

LO SPIRITO SANTO E LA FAMIGLIA FRANCESCANA

1. *Lo Spirito Santo è il Ministro generale dell'Ordine*

Dopo aver parlato della presenza dello Spirito Santo nel cuore dei cristiani e dell'attività santificante dello Spirito nei singoli frati, intendiamo ora aggiungere una parola per sottolineare come, nella mente di Francesco, non solo il singolo frate, ma tutta la famiglia francescana è riunita intorno allo Spirito Santo ed è oggetto di tutta l'attività santificante dello Spirito. Di fatto Francesco nei suoi scritti parla prevalentemente a tutti i suoi figli (frati, clarisse, terz'Ordine) e i brani che riguardano lo Spirito Santo provengono in prevalenza da scritti dichiaratamente rivolti ai religiosi francescani e non a una qualche singola persona. In tali scritti egli attribuisce allo Spirito Santo una parte importante, non solo negli individui, ma in tutta la fraternità.

Francesco ha dell'Ordine l'idea di una piccola chiesa all'interno e in perfetta sintonia con la grande Chiesa nel cui centro abita lo Spirito del Signore. Francesco soleva dire ai suoi frati: « L'Ordine e la vita dei frati minori si assomiglia a un piccolo gregge che il Figlio di Dio in questa ultima ora, ha chiesto al suo Padre celeste, dicendo... : “Padre, vorrei che tu suscitassi e donassi a me in questa ultima ora un nuovo umile popolo, diverso per la sua umiltà e povertà da tutti gli altri che lo hanno preceduto e fosse felice di non possedere che me solo”. E il Padre rispose al suo Figlio diletto: “Figlio, ciò che hai chiesto, è fatto” » ¹ [C A 67; Sp. Perf. 26].

Come nella Chiesa così al centro di questa famiglia c'è lo Spirito Santo e tutto fa riferimento allo Spirito Santo.

— È lo Spirito che dà la vocazione e riunisce la fraternità nel più profondo vincolo della fede come Francesco stesso attesterà: « quantunque andasse a poco a poco privando le clarisse della sua presenza corporale, tuttavia continuò sempre ad averne cura e ad amarle nello Spirito Santo... e vicino a morire, comandò non debolmente ai frati di seguire il suo esempio sempre, poiché diceva che un unico e medesimo Spirito aveva tratto i frati e quelle donne poverelle a vivere fuori del secolo » ² [II C 204]. È lo Spirito che trae fuori dal mondo.

— È lo Spirito che dà a tutta la famiglia il gusto della vita penitenziale.

— È allo Spirito che tutta la famiglia deve essere soggetta in obbedienza, per poter dare alla luce Cristo Signore: è tutta la famiglia che è « Sposa dello Spirito Santo ».

— È su tutta la famiglia dei penitenti che si poserà lo Spirito del Signore e farà in essi abitazione e dimora.

— È questa famiglia che diventa così tempio della Trinità: una famiglia orientata verso il Padre, camminando dietro Gesù, nella potenza dello Spirito.

Come si può vedere, lo Spirito è al centro della famiglia e sullo Spirito è basata la profonda unione che deve esserci all'interno di questa famiglia.

Il fatto che i frati abbiano:

- comunanza di origine: la vocazione che proviene dallo Spirito.
- comunanza di mezzi: la vita penitenziale, animata e sostenuta dallo Spirito,
- comunanza di orizzonte: dare alla luce Cristo, nello Spirito; essere tempio della Trinità, permette di dire che lo Spirito è al centro della unità della famiglia francescana.

Stando così le cose, c'era da aspettarsi che Francesco dicesse qualcosa di specifico sulla funzione dello Spirito Santo nella famiglia francescana. E questo Francesco lo fa, puntualmente, in un testo che le biografie ci tramandano come suo, spiegandoci anche come mai non si trova tra gli scritti. « Quando Francesco si faceva la tonsura, spesso ripeteva a chi tagliava i capelli: “bada di non farmi una corona troppo larga, perché voglio che i miei frati semplici abbiano parte del mio capo”. Voleva appunto che l'Ordine fosse aperto allo stesso modo ai poveri e illetterati, e non soltanto ai ricchi e sapienti: “Presso Dio — diceva — non vi è preferenza di persone (*Rom. 2, 11*) e il ministro generale dell'Ordine, lo Spirito Santo, si posa ugualmente sul povero e semplice”. Avrebbe voluto inserire proprio questa frase nella Regola, ma fu possibile perché era già stata confermata con bolla »³ [« Quando radebatur sanctus Franciscus, saepe rasori dicebat: 'Cave, ne mihi magnam coronam facias! Volo enim, quod fratres mei simplices, partem habeant in capite meo'. Volebat denique religionem pauperibus et illiteratis, non solum divitibus et sapientibus esse communem. 'Apud Deum, inquit, non est acceptatio personarum (*Rom. 2, 11*) et generalis minister Religionis, Spiritus Sanctus,'aeque' super pauperem et simplicem requiescit'. Hoc sane verbum voluit in Regula ponere, sed bullatio facta praeclusit » (*II C 193*)].

Questo capitoletto della *II Celano* si inserisce nel contesto della preoccupazione sempre più forte, in Francesco, per la clericalizzazione che il suo Ordine andava ogni giorno di più assumendo. Era in pericolo una caratteristica specifica della famiglia francescana: permettendo l'ingresso nella sua famiglia a gente di ogni estrazione sociale⁴ [K. ESSER, *Origini*, pp. 44-51], Francesco aveva infranto la barriera, sempre forte, di quanti, nell'accettare candidati alla vita religiosa, esigevano l'appartenenza a determinate categorie di persone o a determinati ceti sociali o che avessero un determinato reddito⁵ [A. SABA, *Storia della Chiesa*, 405-408]. Tale innovazione non rimase inosservata ai contemporanei⁶ [A.F., *Leg. S. Francesco Mon.* 704, n. 54]. Si trattava di un'assoluta novità, ma il pericolo del risucchio da parte della mentalità contraria, era sempre latente anche all'interno dell'Ordine, sicché la tentazione di dividersi in categorie all'interno della stessa famiglia era sempre viva.

Francesco interviene portando come argomento che « lo Spirito Santo si posa ugualmente sul povero e semplice ». Già conosciamo dalla *2 Lettera ai Fedeli 10*, il senso da dare al fatto che lo Spirito ‘riposa’ su coloro che conducono vita penitenziale: vuol dire che lo Spirito Santo vive nei religiosi e nel loro cuore prepara l'inabitazione della Trinità. Vuol dire che, per Francesco, le differenze tra i frati non devono esistere, proprio perché essi hanno in comune ciò che per lui costituisce la cosa più importante: l'inabitazione dello Spirito, il quale non fa distinzione di persone, ma inabita sia nel saggio che nel semplice, a patto che camminino nella vita penitenziale.

Quello che vogliamo sottolineare è che lo Spirito Santo, per Francesco, attraverso la sua inabitazione senza preferenze, è il principio unificatore all'interno della famiglia francescana in quanto manifesta che tutti i frati, senza distinzione di titoli, sono a lui accetti e possono essere luogo della sua dimora. E, commenta il Celano: « davvero su

questo stabile fondamento, sorse la nobile costruzione della carità, nella quale (i frati), come pietre vive raccolte da tutte le parti del mondo, servirono a preparare il tempio dello Spirito Santo » ⁷ [I C 38].

Questo principio unificatore è tanto forte da essere proprio lo Spirito Santo il vero Ministro generale della fraternità.

Questo titolo dato allo Spirito Santo è tanto più significativo in quanto la figura stessa del Generale, « ministro e servo di tutta la fraternità » costituiva una novità assoluta rispetto agli istituti religiosi precedenti a san Francesco ⁸ [K. Esser, *o.c.* pp. 66-84].

Il fatto che tutti i frati avessero per superiore un unico Ministro generale (del quale i superiori locali non era altro che delegati), manifesta bene l'unica paternità con cui Dio governa la sua famiglia francescana. E lo Spirito Santo che presiede alla vocazione, alla professione, al cammino penitenziale, presiede anche all'unità della famiglia francescana.

Si tratta di un elemento tanto importante da far dire al Celano che Francesco « avrebbe voluto inserire proprio questa frase nella Regola, ma non fu possibile perché la Regola era già stata confermata con bolla pontificia » ⁹ [II C 193]. Tale testimonianza è preziosa. In primo luogo ci aiuta a situare tale frase in un arco di tempo preciso che va dal 29 novembre del 1123 (data di approvazione della Regola) alla morte di Francesco. Quindi si tratta degli ultimi anni di Francesco e si tratta di una spiritualità matura: ormai, in Francesco, stabile e definitiva. La formulazione latina (« minister generalis, Spiritus Sanctus ») mettendo come apposizione di ministro generale, lo Spirito Santo (e non viceversa) fa intendere che si tratta di un pensiero ricorrente in Francesco e l'apposizione che il Celano riporta è per ricordare a noi che lo Spirito Santo è il vero Ministro generale: cosa ben conosciuta dai compagni di Francesco. Questo significa che se Francesco non aveva inserito prima tale brano nella Regola, non fu per dimenticanza ma perché si trattava fino allora di una cosa pacifica, risaputa tra i frati ¹⁰ [Una situazione analoga la troviamo anche per quanto riguarda il desiderio di Francesco di introdurre nella Regola un richiamo specifico all'Eucarestia (LP 80; SP 65)].

L'importanza di tale brano per la spiritualità francescana ci sembra potersi cogliere meglio se noi pensiamo alle conseguenze che scaturiscono dal fatto che lo Spirito è Ministro generale della famiglia francescana.

2. Ammonire e confortare spiritualmente

La prima conseguenza è sul comportamento che i ministri devono avere nei confronti degli altri frati: si tratta di un comportamento ispirato alla magnanimità con cui lo Spirito Santo predilige ed ha cura dei suoi frati: « nel nome del Signore! Tutti i frati che sono eletti ministri e servi degli altri frati, nelle province e nei luoghi dove essi saranno, distribuiscano i frati e spesso li visitino e li ammoniscano spiritualmente e li incoraggino » ¹¹ [« In nomine Domini, omnes fratres qui constituuntur ministri et servi aliorum fratrum, in provinciis et in locis in quibus fuerint, collocent fratres, quos saepe visitent et spiritualiter moneant et confortent (I Reg. 4, 1)]. Qui l'attività dei ministri è riassunta da quattro funzioni ¹² [K. ESSER, *Origini*, 66-84; cfr. P WILLIBORD, *Le message*, 327-330]:

- collocare i frati: dare loro obbedienza, cioè manifestare loro la volontà di Dio,
- visitare i frati,
- ammonire i frati,
- confortare i frati.

Questi ultimi due verbi sono preceduti dall'avverbio 'spiritualmente'. Ora, se è vero che il Ministro generale dell'Ordine è lo Spirito Santo e che il comportamento degli altri ministri deve essere modellato sul comportamento del Ministro generale, allora tale avverbio, qui, andrebbe tradotto con una simile espressione: « come farebbe lo stesso Spirito Santo ». Tale ipotesi diventa tanto più consistente se consideriamo che i verbi 'ammonire' e 'confortare' sono due verbi che esprimono la funzione dello Spirito Consolatore. E questo è rilevato anche in *2 Reg.* 10, 2-7 dove Francesco esorta il superiore affinché (per dirla con il Celano) « Consoli gli afflitti, essendo egli l'ultimo rifugio per i tribolati, perché non avvenga che non trovando presso di lui, rimedi salutari, i bisognosi si sentano sopraffatti dal morbo della disperazione »¹³ [*II C* 185]. Lo Spirito Santo è come una madre, che sempre ha una parola di speranza per i suoi figli. I superiori devono essere appunto come una madre¹⁴ [K. ESSER, *Origini*, 77-78]: devono avere per i frati, le stesse premure che ha la madre per i suoi figli¹⁵ [*Reg. Er.; Lett. Leo.* 2]. Giordano da Giano dice che tale era anche l'atteggiamento di Francesco verso i suoi frati: « Egli curava e guidava i suoi frati come una madre i figli e come una gallina i suoi pulcini con benevolenza e amore e confortandoli in tutto »¹⁶ [*Cronache*, 55].

3. Amare il proprio fratello spirituale

Anche il comportamento dei frati tra di loro deve ispirarsi all'atteggiamento che lo Spirito Santo ha con ciascuno di noi. Già la *For. Vit.* ci ha permesso di intravedere l'unione profonda che viene a instaurarsi all'interno delle clarisse e di tutta la famiglia francescana, a causa del vincolo dello Spirito Santo. Tale vincolo, provenendo dallo Spirito, non può essere che 'spirituale'. In tale senso vanno interpretati i diversi brani in cui si parla di 'fratello spirituale'. Nella stessa Regola Francesco dice: « e dovunque sono e si incontreranno i frati, si comportino familiarmente fra loro e senza timore si manifestino l'un l'altro le proprie necessità, perché, se una madre nutre e ama il proprio figlio carnale, con quanta più cura deve uno amare e nutrire il suo fratello spirituale? »¹⁷ [« Et ubicumque sunt et se invenerint fratres, ostendant se domesticos invicem inter se. Et secure manifestet unus alteri necessitatem suam; quia, si mater nutrit et diligit filium suum carnalem, quanto diligentius debet quis diligere et nutrire fratrem suum spiritualem? » (*2 Reg.* 6, 8-11; cfr. *1 Reg.* 7, 16; 9, 13-14; *Test.* 3; *Cl Reg.* 8, 15-16)].

Il vincolo esistente tra i membri dell'Ordine è un vincolo 'spirituale'. Ma cosa significa in Francesco 'fratello spirituale?'. Notiamo innanzitutto la novità¹⁸ [K. ESSER, *Origini*, 77-78] del paragone che usa Francesco quando parla dell'amore vicendevole tra i frati. Francesco non parla di amore fraterno, ma di amore materno: l'affetto che deve esistere tra i frati non è quello che il fratello ha per il fratello, ma quello che la madre ha per il proprio figliolo. Il termine di paragone è l'amore materno, più puro, più paziente, più disinteressato: più vicino all'amore di Dio. Non è improbabile che Francesco abbia davanti a sé l'immagine di Maria che nutre con sommo e squisito amore il Figlio suo diletto. Non è improbabile nemmeno che Francesco abbia avuto una tale felice esperienza della maternità della madre sua terrena, da poter usare con pienezza di libertà e di significato tale paragone. È molto probabile tuttavia che nella scelta del linguaggio abbia influito su Francesco il fatto che Dio stesso si presenta nella Bibbia come Madre per l'uomo (*1 Tess.* 2, 7; *2 Re* 1, 26).

Ma qui, per l'influsso che lo Spirito esercita sui frati, crediamo che 'spirituale' debba avere un senso forte: amare il proprio fratello spirituale è amare il fratello che è divenuto tale per il vincolo soprannaturale dello Spirito. L'altro è divenuto nostro fratello perché lo Spirito ha dato a lui la vocazione, lo ha condotto sulla vita penitenziale è sposo della sua anima, è Ministro generale anche di lui; ed io sono fratello per l'altro per gli stessi motivi soprannaturali. Anche qui, perciò, lo Spirito sta alla base di quella familiarità che Francesco vuole esista tra i frati.

Nello stesso senso va inteso anche l'avverbio 'spiritualmente' che troviamo, in contesto simile, in un altro brano della *prima Regola*: « e ovunque sono i frati e in qualunque luogo si troveranno, spiritualmente e con amore si debbono rispettare e onorare scambievolmente senza mormorazione »¹⁹ [« Et ubicumque sunt fratres et in quocumque loco se invenerint, *spiritualiter* et diligenter debeant se revereri et honorare ad invicem sine murmuratione » (*I Reg.* 7, 16)].

Tra tante testimonianze provenienti dalle biografie, scegliamo solamente alcune, come fior da fiore, per esprimere quale era il profondo affetto fraterno che Francesco voleva che i frati nutrissero l'uno per l'altro a causa del vincolo dello Spirito. « Suo desiderio costante e sua vigile premura fu mantenere intatto tra i figli il vincolo della unità, affinché quelli che erano stati attirati dal medesimo Spirito, generati dallo stesso Padre, vivessero concordi nel grembo di un'unica madre... Voleva che si fondessero maggiori e minori, che i dotti si legassero con affetto fraterno ai semplici, che i religiosi pur lontani tra loro si sentissero uniti nel cemento dell'amore'... La grandissima riunione è il nostro Ordine, quasi sinodo generale che riunisce da ogni parte del mondo le anime sotto un'unica norma di vita. In esso i sapienti traggono profitto dalle virtù dei semplici vedendoli, benché ignoranti, ricercare con ferreo ardore le sublimità celesti e pur non avendo sapienza secondo gli uomini, li vedono, per la potenza dello Spirito, gustare le cose spirituali »²⁰ [*II C* 191-192].

« Voglio che i miei frati si mostrino figlioli di un'unica madre »²¹ [*II C* 179].

I frati « versavano tutto l'affetto del cuore nel seno della comunità, studiandosi di donare se stessi per venire in aiuto ai bisogni dei fratelli. Desideravano di riunirsi ed erano più felici di stare insieme; era invece penosa la separazione, amaro il distacco, acerbo il dolore della partenza »²² [*I C* 39]. « Poiché come era unica la fede, così in essi uno solo era lo Spirito, una la carità e sempre regnava l'identità degli spiriti...»²³ [*I C* 46].

4. I capitoli di Pentecoste

Un'altra conseguenza proveniente dal considerare lo Spirito Santo come Ministro Generale della famiglia francescana, è il legame aperto che Francesco stabilisce tra lo Spirito Santo e il capitolo dei frati: « ...Tutti i Ministri che sono nelle regioni d'oltre mare e oltre Alpe, una volta ogni tre anni, e gli altri una volta all'anno vengano a capitolo nella festa di Pentecoste presso la Chiesa di S. Maria della Porziuncola a meno che dal Ministro e Servo di tutta la fraternità non sia stato stabilito diversamente »²⁴ [*I Reg.* 18, 1-2]. « Con l'aiuto di Dio... durante il prossimo capitolo di Pentecoste, con il consiglio dei frati... »²⁵ [*Lett. Min.* 12. 21]. « Elezione del Ministro generale di questa fraternità e del capitolo di Pentecoste... Dopo la sua morte, l'elezione del successore sia fatta... nel capitolo di Pentecoste, in cui i ministri provinciali sono tenuti ad intervenire insieme...; e questo ogni tre anni... Dopo il capitolo di Pentecoste i singoli ministri e i custodi, se vogliono e credono opportuno, possono radunare nello stesso anno nelle loro

custodie una volta i loro frati a capitolo »²⁶ [2 *Reg.* 8, 1-3, 4-6]. Non intendiamo analizzare la novità e l'importanza dei capitoli sia generali che provinciali, instaurati da san Francesco²⁷ [K. ESSER, *Origini*, 84-97]. Qui vogliamo sottolineare alcuni aspetti che stanno in stretto rapporto con lo Spirito Santo.

In primo luogo c'è da chiedersi come mai Francesco scelga, come data dei capitoli, proprio la festa di Pentecoste. È vero che tale festa cade sempre quasi al termine della primavera e all'inizio dell'estate, ed è questo, tempo favorevole per il faticoso viaggio di andata e ritorno per il capitolo; tuttavia ci sembra che le ragioni vadano ricercate più in profondità.

Francesco vede nella festa di Pentecoste, la festa della fondazione e dell'unità della Chiesa. Egli ha davanti a sé la Pentecoste degli Atti degli Apostoli e perciò il Capitolo lo concepisce con gli elementi della Pentecoste.

1) La Pentecoste è la festa dello Spirito Santo, è la festa del vero Ministro generale dell'Ordine: e i frati si riuniscono nel Cenacolo come gli apostoli²⁸ [Questo risulta tanto più vero, se consideriamo che la vita alla maniera degli apostoli, era l'ideale di tutti i movimenti apostolici del tempo di Francesco].

2) Inoltre il Capitolo è una riunione che in genere si deve tenere presso la chiesina di S. Maria della Porziuncola. La devozione che Francesco nutre per la Vergine Maria è a tutti nota. Francesco volentieri ritorna « proprio là dove, ad opera della Vergine Madre di Dio, aveva concepito lo spirito di perfezione e di grazia »²⁹ [2 *BM* 8; 14 *BM* 3; 7 *BM* 3; *C A* 8].

Questo legame con la dimora della Madonna (come i monaci avevano il loro legame con la casa madre)³⁰ [Cfr. FLICHE-MARTIN, *La Storia*, 632] è tanto più significativo se ricordiamo che tutti coloro che volevano essere ammessi all'Ordine, ricevevano l'abito nella Porziuncola.

La presenza della Madonna al capitolo, è, perciò, segno che Francesco concepisce il Capitolo come la riunione degli apostoli assieme a Maria nel cenacolo in attesa della venuta dello Spirito Santo³¹ [Anche il sigillo più antico dell'Ordine, testimonia in questo senso; presenta il cenacolo a Pentecoste con lo Spirito Santo e Maria, circondata dagli apostoli e un frate minore inginocchiato (O. ASSELDONK, *El Camino*, Est. Fr. 289)] (*Atti* 1, 13-14).

« In altre parole la direzione suprema dell'Ordine riposa nello Spirito Santo e nella Madonna; e i capitoli generali, l'organo direttivo principale, si svolgono in Pentecoste, alla presenza di Maria, patrona della famiglia francescana »³² [*Ibidem*].

La prova che la scelta della festa di Pentecoste come data dei capitoli, non è a caso ma risponde ad un disegno spirituale di Francesco ci viene proprio dai capitoli particolari che, secondo *I Reg.* 18, si dovevano tenere per la festa di san Michele Arcangelo. Conosciamo la devozione che Francesco nutriva per l'Arcangelo san Michele, in onore del quale era solito digiunare tutta una quaresima³³ [*II C* 197] e si è certi che la data dei capitoli particolari corrisponde a questa devozione di Francesco. Altrettanto, perciò, è lecito dire dei capitoli generali. Niente in Francesco è senza significato. Bisogna, perciò, ammettere che anche la scelta di Pentecoste corrisponda ad una grande devozione di Francesco per lo Spirito Santo. Qualche indizio su questa linea ci può venire anche che dal contenuto dei Capitoli generali³⁴ [Cfr. per es. 14 *LTS* 57].

— Nel capitolo generale di Pentecoste viene eletto il Ministro Generale, il quale, oltre ad essere eletto con la luce dello Spirito del Signore, ha nello stesso Spirito Santo un modello di comportamento (come detto nelle pagine precedenti).

— I capitoli sono segno dell'unione che c'è nella famiglia e sono frutto del desiderio dei frati di stare insieme e rivedersi: « ...Ma trascorso poco tempo, san

Francesco, desideroso di rivederli tutti, pregò il Signore, il quale suole radunare i dispersi d'Israele, che si degnasse nella sua misericordia di riunirli presto. E subito, secondo il suo desiderio e senza che alcuno li chiamasse, i frati si ritrovarono insieme e resero grazie a Dio »³⁵ [I C 30]. « Quando si rivedevano, erano ricolmi di tale felicità e consolazione, che più non ricordavano le traversie subite...»³⁶ [II LTS 41]: i capitoli, cioè, sono frutto e si svolgono come conseguenza della comunione causata proprio dallo Spirito Santo.

— Nei Capitoli si svolgeva l'opera di correzione fraterna³⁷ [II LTS 43], di purificazione³⁸ [I Reg. 5, 1ss], di verifica della purezza di vita secondo la Regola³⁹ [II LTS 57], di legiferazione⁴⁰ [Lett. Min. 12. 21], di discernimento⁴¹ [8 A 8, 37]. Tutto questo dà a Francesco e ai frati la netta sensazione che lo Spirito Santo era all'opera e il capitolo era un momento forte di quest'opera dello Spirito Santo nella famiglia francescana: che cosa, perciò, c'era di meglio che celebrare i capitoli nella data in cui la Chiesa celebra la festa dello Spirito Santo?

Conclusione

Con questo capitolo, che sta al termine di questo nostro lavoro, abbiamo voluto sottolineare qual è la conclusione che Francesco va maturando sempre meglio verso gli ultimi anni della sua vita. È tanto grande l'importanza che Francesco annette allo Spirito Santo, che, man mano egli si accorge che è lo Spirito Santo il vero Ministro generale dell'Ordine, e, quindi, di ché egli deve affannarsi? « Una volta che, turbato dai cattivi esempi, s'era messo a pregare con quel turbamento in cuore, ebbe dal Signore il seguente rimprovero: “perché, povero omicciolo, ti turbi? Forse ti ho costituito pastore del mio Ordine perché tu possa ignorare che il capo e protettore sono io?” »⁴² [II C 158]. « ...E gli fu detto... “Chi ha piantato questa comunità fraterna? Chi converte l'uomo e lo spinge a entrarvi per farvi penitenza? Chi dona la grazia di perseverare? Non sono forse io?” »⁴³ [CA 86; 8 BM 3].

Dal fatto che lo Spirito Santo sia Ministro generale dell'Ordine ci sembra che si possa cogliere un'esplicita concezione di Francesco: allo Spirito non va attribuito solamente il processo di santificazione individuale ma anche quello collettivo della famiglia francescana. L'Ordine, perciò, interamente, come famiglia, deve vivere nell'atmosfera dello Spirito. È tutta la famiglia francescana che, in definitiva, deve giungere al Padre, seguendo le orme di Gesù, nel fuoco dello Spirito Santo. In questo comune cammino sia superiore che sudditi devono conformare il proprio rapporto con gli altri, all'atmosfera dello Spirito.

I capitoli sono concepiti come una festa di famiglia, in cui lo Spirito Santo riunisce tutta la famiglia, corregge, purifica, verifica legifera, discerne: in una parola conduce avanti il processo di santificazione di ogni singolo frate e di tutta la fraternità francescana.

CONCLUSIONI GENERALI

Siamo ormai giunti al termine di questa nostra ricerca.

Considerando che ognuno dei capitoli di questo lavoro è munito già di proprie conclusioni, ci rimane solo da riunire le linee dominanti del pensiero di Francesco.

Il fatto centrale che è servito da schema di fondo al nostro lavoro, è la distinzione che Francesco stesso fa tra la presenza dello Spirito Santo in noi e l'attività santificante dello Spirito. La parte terza di questo nostro lavoro, già da se stessa fa da conclusione: la concezione di Francesco sullo Spirito Santo culmina con la presentazione dello Spirito come Ministro generale dell'Ordine.

Internamente abbiamo seguito l'itinerario della « Parola dello Spirito Santo », come Francesco stesso chiama la parola di Dio nelle sue diverse accezioni. Abbiamo visto come nella parola sia presente lo Spirito del Signore, e come attraverso questa parola, lo Spirito penetri nel cuore dell'uomo e fissi in esso la sua abitazione e dimora. Ci siamo soffermati a considerare i diversi frutti che Francesco ricollega alla parola vivificata dello Spirito Santo. In tutto il discorso di Francesco, appare, contemporaneamente, una progressione ed una organicità stupefacente.

1. *Lo Spirito vivificatore*

L'immagine dello Spirito, infatti, che risalta negli scritti del serafico Padre, è quella dello 'Spirito vivificatore'. Si tratta di una delle linee fondamentali di tutta la pneumatologia cristiana: basti pensare allo « Spirito Santo che è Signore e dà la vita », come viene detto nel Credo ¹ [« Credo in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem »] per rendersi conto dell'alveo in cui si muove Francesco.

In primo luogo lo Spirito 'vivifica' in quanto si tratta dello Spirito di Gesù che è la Vita. Negli scritti di Francesco, questo riferimento dello Spirito a Gesù, è molto esplicito e si ripete diverse volte, manifestando uno schema fisso della mente di Francesco e indicando la consapevolezza di quello che Gesù promette nel Vangelo: « Egli (lo Spirito) prenderà del mio per farne parte a voi » (Gv. 16, 13-14; cfr. Gv. 5, 30; 8, 40; 15, 15).

Lo Spirito, perciò, negli scritti di Francesco è rivolto verso Gesù con cui, in diversi modi, ci mette in comunione:

- se Dio Padre ha la volontà del creare, e Gesù è il modello ispirazionale del Padre, « nello Spirito Santo sono state create tutte le cose ».
- se Dio Padre parla, e Gesù è la Parola del Padre, allora lo « Spirito vivifica la Parola » in noi;
- se Dio Padre abita nella luce, e Gesù è la luce del Padre, « noi veniamo illuminati dallo Spirito »;

- se Dio Padre è la sorgente della Sapienza e Gesù è la Sapienza del Padre, « noi abbiamo la sapienza spirituale »;
- se Dio Padre abita in una luce inaccessibile e Gesù ci rivela il Padre, lo Spirito ci dona la conoscenza del Padre e del Figlio.

È questo un discorso mutuato dalla Rivelazione. Francesco, consapevole che la creazione e l'opera della salvezza sono comuni a tutta la Trinità, possiede anche, in linea con la Rivelazione, un'idea molto chiara delle operazioni proprie a ciascuna delle Persone trinitarie: gli elementi propri dello Spirito Santo vengono molto bene enucleati.

Lo Spirito Santo nella Creazione è artefice che modella l'uomo sull'immagine di Gesù e del Padre.

Allo Spirito viene attribuita una presenza vivificante nella Parola di Dio: quando la Parola, che è un fatto trinitario, penetra in me, e produce la vita di Gesù, in quel momento, in modo proprio, è « Parola dello Spirito Santo ». Presenza in noi della Parola e presenza in noi dello Spirito, coincidono in Francesco. Da questo scaturisce l'obbligo di accoglienza, di custodia e d'annuncio di tale Parola: chi accoglie la Parola, infatti, accoglie « lo Spirito e la Vita »; chi annuncia la Parola « annuncia lo Spirito e la Vita ». Finché rimane la Parola, c'è in noi presenza sicura dello Spirito del Signore.

L'inizio di questa presenza vivificante dello Spirito è costituito dal battesimo che in Francesco avviene a conclusione della predicazione e dell'accoglienza della Parola. Tale « rinascita nello Spirito » ha per frutto la pienezza di inabitazione dello Spirito che prepara l'inabitazione di tutta la Trinità con la dignità nuova di membri della famiglia di Dio. Poiché per lo Spirito Santo siamo abitazione e dimora, diventiamo, *ipso facto*, figli del Padre celeste e Dio diventa Padre per noi; diventiamo sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo e Gesù diventa per noi sposo e fratello.

È questo uno schema che ritroviamo per ben tre volte negli scritti di san Francesco (2 Lettera ai Fedeli, *Forma Vitae*, *Antifona Santa Maria*) e serve al serafico Padre per esprimere la concezione altamente unitaria della grazia alla Persona dello Spirito Santo.

Questa profonda unitarietà la ritroviamo non solo nel battesimo, con cui ha inizio la vita trinitaria in noi, ma anche nella professione religiosa considerata da Francesco come cammino privilegiato per poter vivere la sostanza delle nuove relazioni tra l'anima e la Trinità, già frutto del battesimo. Infatti sia nel battesimo che nella professione religiosa la funzione dello Spirito Santo è molto intensa ed è vista da Francesco in rapporto oltre che al Padre, a Cristo Gesù: è lo Spirito infatti che presiede all'unione con Cristo-Sposo, « siamo sposi di Gesù, quando, dice Francesco, dallo Spirito Santo l'anima viene congiunta a Cristo ». Ma l'opera dello Spirito Santo in tale matrimonio è talmente intima e forte che Francesco non dubita di parlare anche di matrimonio con lo Spirito Santo: sia quando parla del rapporto tra clarissa e Spirito Santo, sia quando parla del rapporto tra la Vergine Maria e lo Spirito Santo. Si tratta di matrimo dell'anima con lo Spirito nel senso che l'anima, aperta alla grazia dello Spirito Santo, è capace, come Maria nell'annuncio, di dare alla luce Gesù che è Vita: lo Spirito, qui, è vivificatore nel senso più pieno, in stretto rapporto con Gesù-Vita. Quello che predomina in questo modo di esprimersi è il simbolo dello Spirito Santo concepito come Sposo dell'anima. Francesco sottolinea, in modo del tutto originale, come il matrimonio con lo Spirito Santo sia collegato alla maternità spirituale: tale matrimonio è in funzione della vita di Cristo in noi e negli altri.

Ma la funzione dello Spirito Santo prosegue come cristificazione, anche oltre il battesimo influenzando sullo stesso esercizio delle nuove relazioni. Francesco infatti attribuisce allo Spirito diverse operazioni destinate alla crescita della vita nuova.

L'analisi della *Oratio* a conclusione della *Lettera al Capitolo* ci dà la piena rivelazione sia del definitivo disegno salvifico, sia della funzione che ciascuna delle Persone trinitarie ha in tale disegno.

Dio Padre diventa così la mèta, il punto di arrivo, l'origine della salvezza. Gesù diventa il cammino per giungere al Padre: ma sia il raggiungimento della mèta, sia l'introdursi nel cammino, non può avvenire se non nel fuoco dello Spirito Santo. Allo Spirito, presente nel cuore dell'uomo, è attribuita tutta un'attività, una energia santificante, mutuata da Francesco dal simbolo stesso del fuoco: è tale energia che permette al cristiano di seguire Gesù e giungere al Padre. Lo Spirito sotto forma di fuoco equipaggia l'uomo di tutto ciò che è necessario alla salvezza. Egli ha la funzione di *purificare*, sia nel senso di restituire la santità battesimale, sia nel senso di fortificare l'uomo rendendolo stabile, mediante l'infusione delle virtù e della vita penitenziale come sapienza di Dio in contrasto con la sapienza del mondo.

Trovano la propria collocazione in questo senso i temi riguardanti la « sapienza spirituale », la lotta tra « lo spirito della carne e lo Spirito del Signore », il « camminare secondo lo Spirito », il « consigliare secondo lo Spirito », lo « Spirito di compunzione » e l'« obbedienza allo Spirito ». Tale cammino penitenziale che ha per dinamismo interno le virtù infuse dallo Spirito Santo allo scopo di poter seguire Cristo, è concepito da Francesco come « vita nello Spirito » a tal punto che la presenza della vita penitenziale diventa per Francesco criterio di discernimento della vera presenza dello Spirito del Signore e, contemporaneamente, condizione di fondo per la stabile inabitazione della Trinità: infatti lo Spirito del Signore « si posa su coloro che vivono in penitenza e fa in essi abitazione e dimora ».

Prevalentemente ricollegato da Francesco alla luce che viene dal fuoco, è il dono dell'*illuminazione* con cui lo Spirito equipaggia il cristiano sia con la conoscenza del piano salvifico in genere, sia con la conoscenza della volontà di Dio, sia sotto forma di sapienza spirituale, con la conoscenza necessaria ed adeguata a smascherare le astuzie di Satana. La luce che proviene dallo Spirito illumina anche i nostri cuori e crea, per Francesco gli 'occhi spirituali' che permettono di « vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità » che Gesù è il Signore e il Gesù eucaristico è lo stesso Signore che siede alla destra del Padre ed è consustanziale al Padre. È in questo modo che i cristiani per l'illuminazione dello Spirito vengono a trovarsi, di fatto, in una situazione di 'illuminati'.

Francesco ricollega invece al fuoco dello Spirito Santo che *incendia* e riscalda, tutta una serie di operazioni ricollegate in qualche modo all'amore. È lo Spirito del Signore che infonde la carità teologale con cui all'uomo è dato di percepire l'amore di Dio e di riamare Dio come figlio, fratello, sposo, madre: trasformando l'amante nella Persona amata. Il culto « nello Spirito della Verità », la 'devozione', la 'preghiera' trovano proprio nell'ardore del fuoco dello Spirito, che li anima dal di dentro, la loro naturale radice. Il tema dello Spirito Santo che arde vivace nel cuore dell'uomo è talmente importante che Francesco esorta i frati a pregare continuamente lo Spirito del Signore e a non spegnere il suo fuoco.

Francesco ci dice anche che tutto questo va applicato non solamente agli individui, ma anche a tutta la famiglia francescana: in tal senso lo Spirito non è solo santificatore

dell'anima, anche Ministro generale della famiglia francescana, nata per la potenza dello stesso Spirito. Le mutue relazioni tra i ministri e i sudditi, come quelle dei frati tra di loro, devono essere improntate a tale Ministro generale: la famiglia infatti è riunita dai vincoli dello Spirito, per cui i frati sono fratelli spirituali che vanno amati più di quanto « una madre ama e nutre il suo figlio carnale ».

2. *Le fonti della concezione pneumatologica di Francesco*

Oltre a quanto accennato nell'introduzione generale sulle fonti della concezione pneumatologica di Francesco, vogliamo aggiungere qualche aspetto. L'abbondanza, la profondità e l'agilità con cui Francesco parla della esperienza dello Spirito Santo, ci permette di dire che in Francesco c'è ridondanza di luce: molte idee, schemi, intuizioni, provengono a Francesco direttamente dalla *grazia*, cioè come frutto della presenza in lui dello Spirito del Signore. Tuttavia tale esperienza interiore ha in Francesco diversi punti naturali di verifica. Abbiamo in primo luogo la *Scrittura*: ogni volta che Francesco parla dello Spirito Santo, uno o più brani della Scrittura fanno da sfondo al suo pensiero. Tali brani vengono messi in luce, a volte da un dettaglio, da un aggancio semplice che sfugge a noi, ma non è sfuggito a Francesco. Francesco, si può dire, pensa con il modo di pensare della Scrittura, con la logica della Scrittura e può capire il pensiero di Francesco, solamente chi conosce bene il testo latino della Volgata di cui si è servito Francesco.

Nel nostro caso, quando Francesco parla di 'Spirito Santo', usa espressioni che possiamo ritrovare facilmente (quasi sempre *ad litteram*) nella Scrittura. Si tratta di sfondo biblico in cui il termine 'Spirito' ha sempre senso forte, cioè con riferimento esplicito alla terza Persona della Trinità. Questo fatto ci ha molto sorpresi. Pensavamo all'inizio della nostra ricerca di poter eliminare diversi testi che credevamo scritti con mentalità nostra; invece ci siamo trovati davanti ad una mentalità completamente biblica.

Altro punto di verifica per la sua esperienza, Francesco lo trova nella *Mariologia*. Il rapporto che nella Scrittura intercorre tra la Vergine Maria e lo Spirito Santo, è continuamente presente nella mente di Francesco, sì che diversi schemi di pensiero di Francesco sono mutuati da brani mariologici e contemporaneamente pneumatologici della Scrittura. Basti pensare alla funzione dello Spirito Santo nella pagina dell'Incarnazione nel Vangelo di san Luca e a quanto Francesco dice *nell'Antifona Santa Maria*, o in molti altri brani dove Francesco parla dell'accoglienza della Parola.

Basti pensare che sia in Maria che nella clarissa, lo Spirito è concepito come sposo. Anche le virtù, il cammino penitenziale, partono espressamente dalla contemplazione della vita della Madonna, come tempio della Trinità. Francesco ammira in Maria, non solamente l'inabitazione della Trinità, ma anche quelle virtù che hanno permesso a Maria di essere costantemente tempio della Trinità. Tali virtù che mantengono i cuori fedeli a Dio sia in Maria che nei cristiani, provengono dallo Spirito Santo.

Altro momento di verifica Francesco lo trova nella *Teologia* del suo tempo. La sua è una teologia che coincide in genere con quella delle *Sentenze* di Pietro Lombardo, anche se non conosciamo l'esatta dipendenza di Francesco da esse (il pensiero di Pietro Lombardo, infatti, al tempo di Francesco era molto noto anche ad Assisi). Qualcosa, come nel caso dello spirito di devozione e preghiera, proviene probabilmente anche

dalla scuola dei Vittorini. Qualche influsso su Francesco lo ha esercitato anche il *Concilio Lateranense IV*, ma è difficile capire in quale misura Francesco sia tributario delle posizioni del Concilio.

Crediamo, in sintesi, che ci siano in Francesco dei fatti indubitabili.

— In primo luogo, il tempo di Francesco è stato un tempo di risveglio dottrinale: le grandi idee teologiche circolavano, a proposito ed a sproposito, un po' sulla bocca di tutti (basti pensare ai limiti che la Chiesa e lo stesso Francesco devono mettere alla predicazione). Queste idee Francesco, figlio del suo tempo, le respira pienamente.

— Inoltre l'ambiente religioso in cui vive Francesco, in modo particolare dopo la conversione, è molto alto come qualità teologica; anche se Francesco non è sacerdote, ma si è fermato al diaconato, fin dall'inizio, nella sua famiglia ci sono diversi sacerdoti ben preparati che provengono da scuole teologiche diverse, da università teologiche diverse e da ordini monastici diversi: ma ti con una formazione teologica molto solida. Anche questo deve avere inciso nello sviluppo della teologia in Francesco e in seno dall'Ordine.

Ci sembra di poter dire che se Francesco non si smarrisce nella sua esperienza religiosa (a differenza di molti contemporanei) lo si deve alla sua buona teologia: anzi, come già abbiamo avuto occasione di notare, Francesco ha fiducia nella teologia in quanto è parola che « dà lo Spirito e la Vita ».

Certamente Francesco non si fida di ogni tipo di teologia: egli preferisce la teologia dommatica spirituale e, rifuggendo da ogni speculazione accademica, cammina volentieri, invece, verso ogni verità che possa diventare « Spirito e Vita ». È quello che Francesco assimila mediante la *Liturgia* in cui tutti gli elementi confluiscono.

È così che con semplicità e limpidezza sconcertante, Francesco ci parla della Trinità, dell'inabitazione trinitaria o della fede eucaristica. È, insomma, la teologia perenne della Chiesa a guidare l'esperienza di Francesco.

La pneumatologia di Francesco perciò è quella guidata dalla sana *teologia* del tempo, confermata dalla *Scrittura*, verificata dalla *Mariologia*, vissuta nella *Liturgia*. Si tratta, cioè, della pneumatologia perenne quale risulta per esempio nei grandi inni allo Spirito Santo come ci vengono presentati dalle liturgie medievali.

Segni di originalità presenta invece il linguaggio di Francesco. Egli è un poeta e, come tutti i poeti, si esprime con linguaggio simbolico in termini universali. Come mistico, scopre nella natura, delle corrispondenze con il proprio mondo interiore profonde a tal punto che in lui l'immagine rivela la « sostanza delle cose »² [C. A. BERNARD, *Imitation au langage symbolique*, Roma 1974]. I due simboli che ci rivelano la sostanza delle cose sono il matrimonio e il fuoco: cui Francesco ricollega tutta l'opera dello Spirito del Signore. Quanta sorprendente ricchezza in tali simboli! Francesco, pur partecipe di una esperienza carismatica straordinaria, non si fa distogliere da ciò che è straordinario: preferisce spiegarci ed iniziarci al contenuto di ciò che è ordinario nella vita della Chiesa. È così che Francesco ci parla del mondo della grazia e dello stesso Autore della Grazia.

3. Una spiritualità francescana pneumatologica

Stando così le cose, come ci sembra risultino da questo nostro lavoro, è necessario rileggere la spiritualità francescana in una chiave prevalentemente pneumatologica. L'abbondanza dei testi che fanno riferimento allo Spirito Santo ci obbliga a fare questo.

D'altra parte, non si tratta di testi isolati, ma di molti e ben elaborati testi che manifestano in Francesco una precisa ottica: è l'ottica della Scrittura, della Liturgia e dei Padri della Chiesa per i quali lo Spirito del Signore non sta al margine, ma al centro della vita cristiana e, in speciale modo, della vita consacrata. Non vogliamo negare che la spiritualità di Francesco sia cristocentrica. Tuttavia per Francesco, è solo attraverso lo Spirito che si arriva a Cristo.

Il fatto che lo Spirito Santo sia concepito come Ministro generale dell'Ordine, e il fatto che Francesco codifichi la sua esperienza nella *Seconda Regola* dicendo che i frati al di sopra di tutto debbono cercare di « avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante » ci danno l'ottica da cui rileggere tutta la spiritualità francescana:

— Sia le idee di natura piuttosto dommatica, quali: il trattato sulla Trinità di Dio; la creazione; la cristologia; la mariologia; la sacramentaria (Battesimo ed Eucaristia in modo particolare); la grazia dell'inabitazione.

— Sia le idee di natura morale, quali: la sequela di Cristo; la stabilità di orientamento del cuore umano mediante le virtù; la vita penitenziale; l'obbedienza in genere e in particolare l'obbedienza religiosa; tutto il comportamento etico del singolo e della fraternità ispirato alla rinascita dello Spirito.

— Sia le idee di natura più propriamente spirituale, quali: la preghiera, la devozione, la purificazione, il fervore, l'illuminazione interiore, la ricerca della volontà di Dio, la spiritualità di adorazione trinitaria, la vita religiosa come accoglienza — annuncio della Parola dello Spirito Santo, l'importanza della Parola di Dio, la fede eucaristica, l'utilizzazione dei doni del Signore.

— Sia le idee di natura più specificamente francescana, quali: la vita dei frati come un « essere testimoni della voce di Dio », la clarissa come « sposa dello Spirito Santo », la famiglia francescana riunita e perfezionata dal Ministro generale dell'Ordine (lo Spirito Santo), la vita penitenziale come 'sapienza spirituale', i rapporti dei Ministri e dei sudditi, come anche quelli dei frati tra di loro, ispirati ai vincoli dello Spirito; le riunioni capitolari concepite come gioiosa e fraterna riunione della Pentecoste degli Atti degli Apostoli.

Come si vede, in Francesco tutto è soggetto allo Spirito Santo che tutto purifica, illumina, riscalda.

Lo Spirito Santo è l'atmosfera in cui Francesco e la sua famiglia vivono, si muovono e sono.

BIBLIOGRAFIA

- AA.VV., *Agostino A., illuminazione*, in Encicl. Catt., I, 539-544.
- *Application des sens*, Dsp, I, 810-828.
- *Battesimo*, Encicl. Catt., II, 1004-1045.
- *Consécration*, DSp, II, 2, 1576-1583.
- *Contemplation*, DSp, II, 2, 1643-1980.
- *Contemplation*, DTC, III, 2, 1616-1631.
- *Cor*, DSp, II, 2, 2278-2307.
- *Dons de l'Esprit*, DSp, III, 1579-1587.
- *Epreuves*, DSp, IV, I, 911-925.
- *Esprit*, DSp, IV, 1233-1333.
- *Etudes sur la S. Vierge*, in Maria (sous la direction de Hubert de Manoir), VI.
- *Eucharistie*, DSp, IV, 4, 1553-1653.
- *Eucharistie*, DTC, V, 12, 989-1452.
- *Ferveur*, DSp, V, 204-220.
- *Feu*, DSp, V, 247-274.
- *Giustificazione*, Enc. Catt., VI, 824-830.
- *Grâce*, DBS, III, 701-1319.
- *Grande commentario biblico*, Brescia 1974.
- *Grazia*, Enc. Catt., VI, 1019-1028.
- *Illumination*, DSp, VII, 1330-1367.
- *Il messaggio della Salvezza*, I, Torino 1966.
- *Images*, DSp, VII, 1401-1519.
- *Imitation*, DSp, VII, 1536-1601.
- *Immaculée Conception*, DSB, IV, 233-298.
- *Inhabitation*, DSp, VII, 1735-1767.
- *Jean L'Evangeliste*, DSp, VIII, 192-249.
- *Lauda*, Grande Diz. Encicl., VII, Torino 1958.
- *Lombard P.*, DTC, 1941-2019.
- *Maria*, in Encicl. Mariana, Genova 1957.
- *Mariage Spirituel*, DSp, X, 389-408.
- *Marie*, DSp, X, 409-482.
- *Pénitence*, DTC, XII, I, 722-1138.
- *Purificazione*, in Encicl. Catt., X, 341-349.
- *Quaderni di Spiritualità*, Assisi 1964-1971.
- *Spirito*, DTB, 1229-1243.
- *Spirito Santo*, Enc. Catt., XI, 1144-1151.
- *Virtù*, Enc. Catt., XII, 1460-1465.
- ALFARO J., *Fides, spes, Caritas*, Roma 1968.
- ANONIMO, *Legenda Assidua*, Padova 1946.
- ANTOINE L., *Lire François d'Assise. Essai sur sa spiritualité d'après ses écrits.*, Parigi 1966.
- ASSELDONK O., *El camino de Francisco en la actualidad*, in Est. Fr. 77 (1976) 267-289.
- BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate Vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, A.F., Vol. IV, Quaracchi 1906.
- BERNARD A. C., *Compendio di teologia spirituale*, Roma 1976.
- *Fruits du Saint-Esprit*, DSp V, 1569-1575.
- BERNARELLO F., *Sopra alcuni aspetti della imitazione di Cristo*, in Vita Minorum, 32 (1961).

- BIHLMAYER K. – H. TUECHLE, *Storia della Chiesa*, II, Brescia 1960.
- BILLOT CH., *La marche d'après les écrits de Saint François*, in E.F. XVI, n. 39 (1966).
- BOCCALI J., *Concordantiae verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, Assisi 1976.
- BONAVENTURA, *Breviloquium*, I-II, Venezia 1874.
 — *I doni dello Spirito Santo*, Siena 1933.
 — *Itinerarium mentis in Deum*, Milano 1974.
- BONNEFOY J., *Le Saint-Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris 1929.
- BOURASSA F., *Questions de Théologie trinitaire*, Roma 1970.
 — *De Missionibus divinarum Personarum*, Roma 1970.
- BOUYER L., *Le Consolateur, Esprit Saint et vie de grâce*, Paris 1980.
- BROCHU E., *Chair, Esprit et Coeur dans l'Écriture et chez saint François*, Studium, 14 (1960).
- BRACALONI L., *Il Cantico di frate Sole composto da S. Francesco in S. Da miano d'Assisi*, Todi 1925.
- BRADY I., *S. Francesco uomo dello Spirito*, Vicenza 1928.
- BRANCA V., *Il Cantico di frate Sole*, in A.F.H. 41 (1948).
- BRETON V., *De l'imitation du Christ à l'école de Saint François*, Parigi, 1938.
- BROWN R., *Notre Dame et Saint François*, Montréal 1958.
- BRUNET R. – PHILIPPE M. D., *Ferveur*, DSP, V, 204-220.
- BULGAKOV S., *Il Paraclito*, Bologna 1971.
- CAMBELL J., *Les écrits de saint François devant la critique*, in Franz. Stud.36 (1954), p. 82-109; 205-264.
 — *Une triple concordance franciscaine de notre temps*, in Antonianum, 54 (1977) 550-560.
- CAMPAGNOLA S., *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei sec. XIII e XIV*, Assisi 1977.
 — *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia 1973.
- CAMPANA F., *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1936.
- CAZELLES H., *L'Esprit Saint et l'Incarnation d'après le développement de la révélation biblique*, in
Le Saint Esprit et Marie, II, Parigi 1969, 17.
- CECCHI E. – SAPEGNO N., *La Lauda*, in Storia della Letteratura Ital., I, p. 548-557, Milano 1976.
- CENACCHI G., *La pedagogia seminaristica nei documenti del Magistero e clesastico*, Rovigo 1966.
- CHENU M.– D., *La Théologie au XII siècle*, Paris 1957.
- CONGAR Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, Parigi 1980.
- CONGAR Y., *L'évangile*, in Vocab. oecuménique, Paris 1970.
- CONTI M., *Lettura biblica della Regola Franciscana*, Roma 1977.
- CORNET B., *De Reverentia Corporis Domini*, in E.F. 6 (1955); 7 (1956); 8 (1957).
- DE LA POTTERIE I. – LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito*, Roma 1967.
- DELARUELLE, *St. François d'Assise et la piété populaire*, in S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi 80 anni, Todi 1971.
- DE LUBAC H., *Corpus Mysticum, L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, 1944.
 — *Exégèse médiévale, les 4 sens de l'Écriture*, Paris 1959-64, vol. 4.
- DESBONNETS T. – VORREUX D., *Saint François d'Assise, Documents, écrits et premières biographies*, Parigi 1968.
- DETTLOFF W., *La Spiritualité de saint François et la théologie franciscaine*, in E.F. 16 (1966).
- DIJK W. V. VAN, *Ce que croyait François d'Assise*, Paris 1972.

- *Rapport de saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII siècle*, in E.F. 12 (1962), p. 129-142.
- DUCANGE, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, Graz-Austria 1954.
- ENDOKIMOV P., *La femme et la salut du monde*, Tournai-Paris 1958.
- ENGLEBERT O., *Vie de Saint François d'Assise*, Paris 1952, Appendice IV, pp. 423-431: lista cronologica delle opera francesi su S. Francesco.
- ESSER-GRAU, *La conversion du coeur*, Paris 1960.
- ESSER K., *Die opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*, Quaracchi 1976.
- *Le Ammonizioni di S. Francesco*, Roma 1974.
- *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis, Romae* 1978.
- *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine Francescano*, Milano 1975.
- ESSER-OLIGER, *La tradition manuscrite des opuscules de Saint François d'Assise. Préliminaires de l'édition critique*, Roma 1972.
- EUGENE D'OISY, *Saint François d'Assise, la Bible et le Saint Evangile*, in E.F. 39 (1927) p. 498-529 e 629-656; 40 (1928) p. 69-80.
- FELDER I., *L'ideale di S. Francesco*, vol. I-II, Firenze 1925.
- FEUILLET A., *L'Esprit Saint et la mère du Christ*, in *Le Saint-Esprit et Marie*, I, Parigi 1968, 47-49.
- FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Eglise*, IX, 1.
- FLICK M. – ALSZECHY Z., *Fondamenti di un'antropologia teologica*, Firenze 1970.
- FORTINI A., *La Lauda in Assisi e le origini del teatro italiano*, Assisi 1961.
- GALOT J., *Lo Spirito Santo e la sua azione*, in *La Civiltà Cattolica* del 1/9/1976.
- GILSON E., *La Sagesse de saint François. Commentaire sur la « Salutation des vertus » de saint François d'Assise*, in *Les Amis de saint François* 5 (1939) p. 7-15.
- GILSON E., *Saint François et la pensée médiévale*, in *L'Influence de Saint François sur la civilisation italienne*, Paris 1926, p. 83-98.
- GRAEF H., *Histoire de la mystique*, Paris 1982.
- GRATIEN P., *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII siècle*, Paris 1928.
- *Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité*, Blois 1963.
- GUIBERT J., *Ascèse*, DSp, 936-1017.
- *Leçons de théologie spirituelle*, I-II.
- GUILLET J., *Esprit*, DTB, 1229-1243.
- HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles*, t. V, B.
- HEITMAN C. – MÜHLEN H., *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977.
- ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, Torino 1971.
- ILARINO DA MILANO, *Le eresie medioevali*, in *Grande Antol. Filos.*, IV, 1599-1689.
- IRIARTE L., *Historia franciscana*, Valencia 1979.
- JEDIN N., *Conciliorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1963.
- LAINATI S. CH. A., *Una lettura di Chiara d'Assisi attraverso le fonti*, in *Approccio storico-critico alle Fonti Francescane*, Roma 1970.
- LAMPEN W., *De textibus S. Scripturae allegatis in Opusculis S.P.N. Francisci*, in A.F.H. 17 (1924) p. 143-445.
- *S. Franciscus, cultor Trinitatis*, in A.F.H., 21 (1928).
- LE BRAS G., *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, in *Storia della Chiesa*, XII, 2, Torino 1974.
- LECLERC E., *Le Cantique des Créatures ou les Symboles de l'Union*, Parigi 1970.
- LECLERCQ J., *Sancta Simplicitas*, in *Coll. Ord. Cist. Ref.* 22 (1960) 138-148.
- LECLERCQ – VANDENBROUCKE – BOUYER, *La Spiritualité du Moyen-Age*,

- in « Histoire de la Spiritualité » Tomo II, Parigi 1961.
- LEGISIMA J. R. – GOMEZ CAMEDO L., *S. Francisco de Asís*, BAC, Madrid 1956.
- LE-GUILLOU M. J., *Les témoins sont parmi nous*, Paris 1975.
- LOMBARDO P., *Sententiae in IV libris distinctae*, P.L. 191-192.
- LONGPRÉ E., *François d'Assise et son expérience spirituelle*, Paris 1966.
- LOTARIO d. SEGNI, *De sacro Altaris Mysterio*, libri sex, PL CCVII.
- LOTTIN O., *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, in Rev. d. sc. phil. et théol., 18 (1928) 369-389.
- MANTEAU N. M. – BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, Paris 1971.
- MARTIMORT, *La chiesa in preghiera*, Roma 1966.
- MATTESINI F., *Scritti di S. Francesco d'Assisi*, in « Le Fonti Francescane », Bologna 1977.
- MICHEL A., *Le pontifical romain du Moyen Age*, III-IV, in Coll. Studi e Testi, 88-89.
- MOLLAT D., *Jean l'Évangéliste*, DSp VIII, 192-249.
— *L'Expérience de l'esprit-Saint selon le Nouveau Testament*, Coll. Renouveau, 1973.
- MOUROUX J., *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.
- MÜHLEN H., *Una mistica Persona*, Roma 1968.
- NGUYEN VAN KHANH, *Le Christ dans la pensée de S. François d'Assise d'après ses écrits*, Paris 1973.
- NIEL F., *Albigois et cathares*.
- PIAT S.-J., *Saint François d'Assise à la découverte du Christ pauvre et crucifié*.
— *Riches and the Spirit*, Chicago 1958.
- PINKARS S., *Infus*, DSp, VII, 1729-1732.
- POMPEY A., *Il movimento penitenziale nei sec. XII-XIII*, in Atti del convegno di studi Francescani, Roma 1973.
- POURRAT, *La Mystique de Saint François d'Assise*, in Saint François d'Assise, son oeuvre, son influence, 1226-1926, Parigi 1927.
— *La Spiritualité chrétienne*, Tome II, Parigi 1928.
- PRAT, *La Théologie de S. Paul*, Parigi 1949.
- RAHNER K., *La doctrine des sens spirituels au moyen âge, en particulier chez S. Bonaventure*, RAM, 14 (1933) 623-699.
— *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, Roma 1978.
— *Esperienza dello Spirito*, Monaco 1977.
- SABA A., *Storia della Chiesa*, Torino 1945.
- SABATIER P., *Études inédites sur saint François d'Assise*, Parigi 1932.
— *L'Actualité de la figure de saint François*, in L'Influence de saint François d'Assise sur la civilisation italienne, Parigi 1926.
— *Speculum perfectionis*, Paris 1893.
— *Vie de saint François d'Assise*, Paris 1893.
- SBARALEA J. H., *Bullarium Franciscanum*.
- SCHLAURI J., *Saint François et la Bible. Essai bibliographique de la Spiritualité évangélique*, in Coll. Franc. 40 (1970) 365-437 (la bibliografia si estende ai 50 anni che precedono l'edizione).
- SCHEEBEN M. F., *Le meraviglie della grazia divina*, Torino 1933.
- SESSEVALLE F., *Histoire générale de l'Ordre de S. Fr.*, I-II, Paris 1935.
- SMALLEY B., *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, Bologna 1972.
- SPIRITO R., *La Liturgia, epifania dello Spirito*, Torino 1980.
- TERRIEN J. B., *La Mère de Dieu*, vol. I, Paris.
- TOMMASO DA ECCLESTON, *De adventu fratrum minorum in Angliam*, trad. ital. in

FF.FF. 2015-2089.

TOMMASO (S.), *Summa contra gentiles*, ed. ital. Torino 1975.

TRUHLAR V., *Lessico di Spiritualità*, Brescia 1973.

VICAIRE M.-H., *L'imitation des Apôtres, Moines, Chanoines, Mendicants (IV-XIII siècle)*, Paris 1963.

— *L'évangélisme des premiers frères prêcheurs*, in *La Vie Spirituelle* 76 (1974) p. 264-277.

VORREUX D., BAYART P., *Les opuscules de S. François d'Assise*, Paris 1955.

VAN DIJK S., *Notae quaedam de Liturgia franciscana mediante saeculo XIII*, in *Ephem. Liturg.* 1940.

— *The Breviary of St. Francis*, in *Fr. St.*, 8 (1948).

VOGEL C., *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa Antica*, Torino 1967.

— *Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, I-II, in *Coll. Studi e Testi*, 226-227.

WICKS S. G., *Dieu m'a donné des frères*, Paris 1964.

WILLIBRORD P., *Le message spirituel de Saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois 1960.

— *Rapport de Saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII siècle*, in *Et. franc.* 12 (1969).

WINGENE H. – ASSELDONK O., *Maria Santissima e lo Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi*, in *Laurentianum* 16 (1975) 146-170.