

Rino Bartolini

COME FUOCO
NELL'ANIMA

*Lo Spirito Santo
negli scritti di san Francesco di Assisi*



EDIZIONI PORZIUNCOLA

© Edizioni Porziuncola
Via Protomartiri Francescani, 2
06088 S. Maria degli Angeli - Assisi (PG)
www.edizioniporziuncola.it

ISBN 978-88-270-0641-2

Prima edizione: gennaio 2009

Stampa:
Studio VD
Città di Castello (Pg)

ABBREVIAZIONI E SIGLE

Abbreviazioni per gli scritti di Francesco d'Assisi

<i>Am</i>	Ammonizioni
<i>AntSM</i>	Antifona 'Santa Maria Vergine' (dall' <i>UffPass</i>)
<i>Aud</i>	'Audite, poverelle' (1225)
<i>BfL</i>	Benedizione a frate Leone
<i>Cant</i>	Cantico di frate Sole (1225)
<i>Eslod</i>	Esortazione alla lode di Dio
<i>Fvit</i>	Forma di vita (alle 'povere signore')
<i>LAnt</i>	Lettera a frate Antonio
<i>1Lch</i>	Lettera a tutti i chierici (1 ^a redazione)
<i>2Lch</i>	Lettera a tutti i chierici (2 ^a redazione)
<i>1Lcus</i>	Prima lettera ai custodi
<i>2Lcus</i>	Seconda lettera ai custodi
<i>1Lf</i>	Lettera ai fedeli (1 ^a redazione)
<i>2Lf</i>	Lettera ai fedeli (2 ^a redazione)
<i>LfL</i>	Lettera a frate Leone
<i>LJac</i>	Lettera a donna Jacopa
<i>Lmin</i>	Lettera a un ministro
<i>LodAl</i>	Lodi di Dio Altissimo (1224)
<i>Lora</i>	Lodi per ogni ora
<i>LOrd</i>	Lettera a tutto l'Ordine
<i>Lrp</i>	Lettera ai reggitori dei popoli
<i>OrOnn</i>	Orazione 'Onnipotente' (conclusione <i>LOrd</i>)
<i>Pater</i>	Parafrasi del 'Padre nostro'
<i>PCr</i>	Preghiera davanti al Crocifisso
<i>Plet</i>	Della vera e perfetta letizia
<i>Rb</i>	Regola bollata (1223)

<i>Rer</i>	Regola di vita negli eremi
<i>Rnb</i>	Regola non bollata (1221)
<i>SalV</i>	Saluto alla beata Vergine Maria
<i>Salvir</i>	Saluto alle virtù
<i>1Test</i>	Testamento di Siena (aprile-maggio 1226)
<i>2Test</i>	Testamento (1226)
<i>UffPass</i>	Ufficio della Passione del Signore
<i>Uvol</i>	Ultima volontà (alle ‘povere signore’)

Scritti di Chiara d’Assisi

<i>BensC</i>	Benedizione di santa Chiara d’Assisi
<i>BolsC</i>	Bolla di canonizzazione di santa Chiara vergine
<i>1LAg</i>	Lettera prima alla beata Agnese di Boemia
<i>2LAg</i>	Lettera seconda alla beata Agnese di Boemia
<i>3LAg</i>	Lettera terza alla beata Agnese di Boemia
<i>4LAg</i>	Lettera quarta alla beata Agnese di Boemia
<i>LErm</i>	Lettera a Ermentrude di Bruges
<i>Priv</i>	Privilegio di povertà
<i>RsC</i>	Regola di santa Chiara d’Assisi
<i>TestsC</i>	Testamento di santa Chiara d’Assisi

Altre abbreviazioni

1C	I ^a Celano, in FFN
2C	II ^a Celano, in FFN
AF	Analecta Franciscana. Quaracchi
AFH	Archivum Franciscanum Historicum. Quaracchi
AP	Anonimo Perugino, in FFN
BF	Bullarium Franciscanum. Porziuncola
BM	Bonaventura, Leggenda Maggiore, in FFN
CA	Compilatio Assisiensis, in FFN
CF	Collectanea Franciscana. Roma
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latino- rum. Wien 1865
DBS	Dictionnaire de la Bible, Supplément. Paris 1926

DeV	Dominum et Vivificantem Enciclica del 18-5-1986
DF	Dizionario Franceseano, Padova
DS	Denzinger - Schönmetzer. Romae
DSp	Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique. Paris
DTB	Dizionario di Teologia Biblica (X.L.Dufour). Torino
DTC	Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris
DZ	Denzinger H., Enchiridion Symbolorum. Bologna
E.F.	Etudes franciscaines, Paris
Enc.Catt.	Enciclopedia Cattolica. Vaticano
ff	Fonti Francescane, edizione minore 1986
FF	Fonti Francescane. Ed 1976
FFL	Fontes Franciscani Latini. Porziuncola 1995
FFN	Fonti Francescane. Ed. 2004
FS	Franziskanische Studien. Munster-Werl
LegsC	Leggenda (o Vita) di santa Chiara vergine
LTC	Leggenda dei Tre Compagni, in FFN
MF	Miscellanea Franceseana. Foligno-Roma
MyF	Mistici Francescane, I-III. Bologna
NRT	Nouvelle Revue Théologique. Tournai- Louvain, Paris
PAMI	Pontificia Accademia Mariana Internationalis. Roma
PG	Patrologia Greca (Migne). Paris 1857
PL	Patrologia Latina (Migne). Paris 1841
Proc	Processo di canonizzazione di santa Chiara, in FFN
RAM	Revue d'Ascétique et de Mystique. Toulouse
RJ	Enchiridion Patristicum di Rouët de Journal. Friburgo-Barcellona
SF	Studi Francescane. Firenze
SP	Specchio di Perfezione, in FFN
VS	La vie spirituelle. Paris

PREFAZIONE

«E fatta l'ora del desinare, si pongono a sedere insieme santo Francesco e santa Chiara, e uno delli compagni di santo Francesco e la compagna di santa Chiara, e poi tutti gli altri compagni s'acconciarono alla mensa umilmente. Per la prima vivanda Santo Francesco cominciò a parlare di Dio sì soavemente, sì altamente, sì maravigliosamente, che scendendo sopra di loro l'abbondanza della divina grazia, tutti furono in Dio ratti [...]. Gli uomini da Asciesi, da Bettona e que' della contrada dintorno, vedeano che santa Maria degli Agnoli e tutto il luogo e la selva, ch'era allato al luogo, ardeano fortemente, e pareva che fosse un fuoco grande[...]. E corsono laggiù per ispegnere il fuoco credendo veramente che ogni cosa ardesse. Ma giugnendo al luogo e non trovando ardere nulla, entrarono dentro e trovarono santo Francesco con santa Chiara con tutta la loro compagnia ratti in Dio per contemplazione e sedere intorno a quella mensa umile. Di che essi certamente compresono che quello era stato Fuoco divino e non materiale, il quale Iddio aveva fatto apparire miracolosamente, a dimostrare e significare il fuoco del Divino Amore, del quale ardeano le anime di quei santi frati e santre monache» (Fioretti, XV; FFN 1844).

Attraverso questo lavoro, con molta semplicità, metto a disposizione dei lettori i risultati dell'approfondimento di uno dei temi che, quasi come filo d'oro, forma la trama portante della vita spirituale del Poverello di Assisi, attraversandone tutta l'esistenza. Si tratta del tema dello Spirito Santo. È un argomento che va 'centellinato' a forma di meditazione e preghiera: con l'augurio che possa farci conoscere meglio san Francesco e, soprattutto, ci aiuti ad amare Colui che il Signore è venuto a «portare come fuoco sulla terra».

L'Autore

INTRODUZIONE

Ci si stupirà dell'abbondanza e della profondità dei testi nei quali san Francesco di Assisi ci parla dello Spirito Santo. Su tale tema esistono ricerche già condotte in precedenza¹, ma ci sono ora nuovi apporti e nuove riflessioni che giustificano un nuovo lavoro.

Anche qui, come in lavori precedenti, è stato necessario delimitare la ricerca esclusivamente agli scritti del serafico Padre: infatti le biografie su di lui, anche le più antiche, testimoniano abbondantemente su come sia stato lo Spirito del Signore a guidare Francesco e la sua esperienza; tuttavia dalle loro affermazioni, eccetto rarissimi casi, emerge più la pneumatologia dei vari biografi che quella del Santo di Assisi. È bene perciò, per accostarsi il più possibile al vero pensiero di Francesco, rimanere a quanto egli ci ha lasciato scritto.

Abbiamo voluto inserire nella ricerca anche gli scritti di santa Chiara: in verità, nella fedele discepolo di Francesco, i brani che riguardano lo Spirito Santo sono pochi, ma molto utili: in quanto risonanza e completamento di quelli dell'Assisiata.

Utilizzeremo i testi degli scritti di san Francesco che fanno riferimento allo Spirito Santo distribuendoli nelle tre sezioni in cui si articola il lavoro:

¹ BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore. Francesco di Assisi guida all'esperienza dello Spirito Santo*. Ed. Porziuncola 1982. MATURA T., *Francesco, maestro nello Spirito. Le linee fondamentali della spiritualità di Francesco di Assisi*, Magnano 2002. SPITERIS Y., *Lo Spirito Santo e san Francesco*, in *Lo Spirito Santo nella vita di Cristo e del cristiano*, dattiloscritto del Protomonastero di Assisi, 2001. VAIANI C., *La via di Francesco*, pp. 13-31, Milano 1993.

Prima parte: La fede di san Francesco nello Spirito Santo riflessa nelle sue preghiere.

Seconda parte: La fede di Francesco nello Spirito Santo tradotta in regole di vita.

Terza parte: La fede nello Spirito Santo oggetto di annuncio sulle labbra di san Francesco di Assisi.

Alcune conclusioni finali ci aiuteranno a raccogliere il pensiero pneumatologico del Poverello stesso.

Al termine del lavoro ci si renderà conto che questo schema, non preconstituito ma risultante dall'attenta lettura degli scritti serafici, ci permetterà di cogliere i tre binomi tanto cari al Poverello di Assisi e tanto necessari alla vita cristiana: *fede-preghiera* (come la fede di Francesco nello Spirito Santo nutre e si trasforma in preghiera e come la preghiera alimenti la fede di Francesco); *fede-vita* (come la sua fede si trasformi in propositi di 'vita nello Spirito', regole di vita, vita concreta); *fede-annuncio* (come la fede del Poverello diventi annuncio diretto del dato rivelato sullo Spirito Santo).

Alcune note tecniche

Poiché i brani riguardanti lo Spirito Santo negli scritti di san Francesco sono veramente numerosi, li abbiamo riuniti e riportati anche all'inizio di questo nostro lavoro, segnandoli con una nostra **numerazione** preceduta dalla lettera **T** (= Testo): questo faciliterà al lettore la consultazione di un determinato testo.

Gli scritti di san Francesco sono, nella quasi totalità, in lingua latina. Li riportiamo in genere nella traduzione italiana delle FFN, richiamando il testo latino solamente là ove l'interpretazione può essere controversa.

Per le citazioni dei testi i problemi concreti sono aumentati in questi ultimi anni. Le edizioni critiche portano una suddivisione interna diversa a seconda dei codici seguiti nella trasposizione e, di conseguenza, anche le traduzioni moderne

risentono dello stesso problema. In questo lavoro ci atterremo alla suddivisione esterna utilizzata nelle *Fonti Francescane* che, fortunatamente, è la stessa sia nell'edizione del 1976 (FF), sia nell'edizione minore delle *Fonti* (ff), sia nella nuova veste, arricchimento e traduzione del 2004 (FFN). Per le citazioni dei testi e la numerazione interna dei versetti seguiremo le FFN. In qualche caso la traduzione dal latino potrà discostarsi da quella delle FFN.

Per aiutare anche l'occhio ad incamminarsi verso i punti focali di un determinato testo del serafico Padre, i termini 'Spirito Santo' e parole derivate, vengono evidenziati in neretto: è soprattutto sui testi in neretto che va soffermata la nostra attenzione.

I TESTI SULLO SPIRITO SANTO NEGLI SCRITTI DI SAN FRANCESCO

- T 1 (*Rnb, Intr.1; FF 2.*): «Nel nome del Padre, del Figlio e dello **Spirito Santo**».
- T 2 (*Rnb 24,5; FF 73*): «Gloria al Padre, al Figlio e allo **Spirito Santo**».
- T 3 (*Ant. S. Maria; FF 281*): «Gloria al Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo...**».
- T 4 (*Lora 4.9; FF264*): «Benediciamo il Padre e il Figlio con lo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno [...] Gloria al Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno».
- T 5 (*Lora 4.9; FF264*): «Benediciamo il Padre e il Figlio con lo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno».
- T 6 (*Eslod 16; FFN 265/a*): «Sia benedetta la Santa Trinità e l'indivisa Unità».
- T 7 (*Lord 1; FF 214*): «Nel nome della somma Trinità e della Santa Unità del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**».
- T 8 (*Lord 38; FF 226*): «Confesso al Signore Dio Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo** [...]».
- T 9 (*2LF 86; FF205*): «Nel nome del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**».
- T 10 (*2LF 88; FF 206*): «[...] li benedica il Padre e Figlio e **Spirito Santo**. Amen».

- T 11 (*LJ 1; FF 253*): «Alla Signora Jacopa, serva dell'Altissimo, frate Francesco, poverello di Gesù Cristo, salute e comunione dello **Spirito Santo** [societatem Spiritus Sancti] nel Signore Gesù Cristo».
- T 12 (*Antifona S. Maria: Uff. Pass.; FF 281*): «Santa Maria Vergine, tra le nate di donna nel mondo non ce n'è una 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. Gloria al Padre e al Figlio e **allo Spirito Santo** [...]».
- T 13
- T 14 (*SalV 1-6; FF 259-260*): «Ave Signora santa, regina santissima, Genitrice di Dio Maria, che sei la Vergine fatta Chiesa, eletta dal santissimo Padre del cielo, che ti consacrò con [cum] il santissimo diletto Figlio e lo **Spirito Santo Paraclito**: in te fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene. Ti saluto sua dimora, ti saluto suo tabernacolo, ti saluto sua casa, ti saluto sua veste,
- T 15 ti saluto sua ancella, ti saluto sua madre. E [saluto anche] voi tutte sante virtù, che per grazia e illuminazione dello **Spirito Santo** venite infuse nei cuori dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio».
- T 16 (*Salvir 14-18; FF 258*): «La santa obbedienza confonde tutte le voglie del corpo e della carne; mantiene mortificato il proprio corpo in vista dell'obbedienza dello **Spirito** [ad oboedientiam Spiritus] e per l'obbedienza al proprio fratello [ad oboedientiam fratris sui]; rende l'uomo soggetto a tutti gli uomini e non solamente agli uomini ma anche agli animali, alle fiere, così che possono fare di lui quello che vogliono, in quanto sarà loro permesso dal Signore».

- T 17 *(Rnb 23, 1-6; FF 63-67)*: «Onnipotente, altissimo, santissimo e sommo Iddio, Padre santo e giusto, Signore del cielo e della terra, noi per te stesso ti rendiamo grazie, poiché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio nello **Spirito Santo** [per unicum Filium tuum in Spirito Sancto], hai creato tutte le cose spirituali e corporali e noi fatti a immagine e somiglianza tua hai posto in Paradiso; e noi per colpa
- T 18 nostra cademmo. E ti rendiamo grazie, perché come ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il tuo vero e santo **Amore** [Dilectionem] con il quale ci hai amato, hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine Maria e per la croce e il sangue e la morte sua hai voluto riscattare noi dalla schiavitù. E ti rendiamo grazie perché lo stesso tuo Figlio tornerà ancora nella gloria della sua maestà a condannare i maledetti che non fecero penitenza, né ti conobbero, nel fuoco eterno; e ad invitare quanti ti conobbero ed adorarono e ti servirono nella penitenza: venite benedetti dal Padre mio, ricevete il regno, preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. E poiché noi tutti, miseri e peccatori, non siamo degni nemmeno di nominarti, ti supplichiamo umilmente affinché il Signore nostro Gesù Cristo, tuo Figlio diletto, in cui ti sei compiaciuto, assieme [una cum] allo **Spirito Santo Paraclito**, renda grazie a te, come a te e a lui piace, per tutti noi: Egli che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale hai operato così grandi cose per noi. E per tuo amore supplichiamo umilmente la gloriosa e beatissima Maria madre sempre vergine, il beato Michele, Gabriele, Raffaele e tutti i cori degli spiriti beati, serafini, cherubini, troni, dominazioni, principati, potestà, virtù, angeli, gli arcangeli, il beato Giovanni Battista, Giovanni Evangelista, Pietro e Paolo e i beati patriarchi, profeti, innocenti, apostoli, evangelisti, discepoli, confessori,
- T 19

- vergini, i beati Elia ed Enoch e tutti i santi che furono, saranno e sono, affinché come a te piace, per tutte le cose rendano grazie a te, sommo e vero Iddio, assieme al tuo Figlio carissimo, il Signore nostro Gesù Cristo, e allo **Spirito Santo Paraclito**, per tutti i secoli dei secoli. Amen. Alleluja. [...ut, sicut tibi 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]».
- T 20**
- T 21** (*Rnb 23, 10-11; FF 71*): «Niente dunque ci impedisca, niente ci separi, niente ci divida; piuttosto tutti, in ogni luogo, in ogni ora, in ogni tempo, ogni giorno, senza smettere mai, crediamo veracemente e umilmente, teniamo in cuore ed amiamo, onoriamo, adoriamo, serviamo, lodiamo e benediciamo, glorifichiamo ed esaltiamo, magnifichiamo e rendiamo grazie all'altissimo e sommo eterno Dio, Trinità ed Unità, Padre e Figlio e **Spirito Santo**, Creatore di tutto, Salvatore di quanti in Lui credono e sperano e Lo amano; Lui che è senza inizio e senza fine, immutabile, invisibile, inenarrabile, ineffabile, incomprendibile, ininvestigabile, benedetto, laudabile, glorioso, sovrasaltato, sublime, eccelso, soave, amabile, dilettevole e tutto sempre e sopra tutte le cose desiderabile nei secoli dei secoli [...] Amen».
- T 22** (*LOrd 62-65; cioè 'OrOmn'; FF 233*): «Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Dio, concedi a noi tuoi poveri, per te stesso, di poter compiere ciò che sappiamo che tu vuoi, e di poter volere sempre ciò che a te è gradito, affinché sempre più intimamente purificati, sempre più intimamente illuminati e accesi **del fuoco dello Spirito Santo**, possiamo seguire 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».

- T 23 (1Lf I, 1ss; FFN 178/1): «Tutti quelli che (I,1) amano il Signore con tutto il cuore, con tutta l'anima e la mente, con tutte le forze, e amano il loro prossimo come se stessi, e hanno in odio i propri corpi con i loro vizi e peccati, e ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e fanno frutti degni di penitenza: (I,5) o quanto sono beati e benedetti quelli e quelle mentre si comportano così e perseverano in queste cose: (I,6) su di essi, infatti, **si posa lo Spirito del Signore** [requiescet super eos Spiritus Domini], il quale pone presso (apud) di essi la dimora e abitazione; (I,7) e sono figli del Padre celeste di cui compiono le opere; e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo. (I,8) Siamo suoi sposi **quando dallo Spirito Santo** l'anima fedele è congiunta al Signore nostro Gesù Cristo. (I,9) Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre che è nei cieli. (I,10) Gli siamo madri, quando lo portiamo nel cuore e corpo nostro per mezzo del **divino amore** e della pura e sincera coscienza; lo diamo alla luce per mezzo di un santo operare che deve splendere di esempio agli altri. (I,11) Oh quanto è glorioso, santo, e grande avere un Padre nei cieli. Oh quanto è santo, **paraclito** (paraclitum), bello e ammirabile avere tale sposo! Oh come è santo e come è caro, piacevole, umile, pacifico, dolce, amabile e sopra ogni altra cosa desiderabile avere un tale fratello, e un tale figlio, il Signore nostro Gesù Cristo [...]. (II,1) Tutti quelli che non vivono in stato di penitenza e che non ricevono il corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo e che vivono nei vizi e nei peccati, e cammino dietro alla cattiva concupiscenza e ai perversi desideri
- T 24
- T 25

- della propria carne, e che non osservano quello che hanno promesso al Signore, e che servono il mondo con le bramosie carnali, le preoccupazioni del mondo e gli assilli di questa vita: (II,6) sono ingannati dal diavolo, di cui sono figli e le cui opere compiono, (II,7) sono ciechi, perché non vedono la vera luce, il Signore nostro Gesù Cristo. (II,8) Non hanno la **sapienza spirituale**, perché non hanno il Figlio di Dio, che è la vera sapienza del Padre. (II,9) Di costoro sta scritto: ‘la loro sapienza è stata ingoiata’, e ‘maledetti quelli che deviano dai tuoi comandamenti’. (II,10) Vedono e riconoscono, sanno e fanno il male, consapevolmente portano a rovina la loro anima. (II,11) Guardate o ciechi [...]».
- (Il testo di 2Lf 48-56, FFN 200, ripreso dallo stesso Francesco nella seconda recensione, lo ritroveremo più avanti: **T67-68**)
- T 26** **sapienza spirituale**, perché non hanno il Figlio di Dio, che è la vera sapienza del Padre. (II,9) Di costoro sta scritto: ‘la loro sapienza è stata ingoiata’, e ‘maledetti quelli che deviano dai tuoi comandamenti’. (II,10) Vedono e riconoscono, sanno e fanno il male, consapevolmente portano a rovina la loro anima. (II,11) Guardate o ciechi [...]».
- T 27** (1Lf 20; FFN 178/7) «[...] preghiamo, per l'amore che è Dio, tutti quelli cui giungerà questa lettera, che accolgano [recipiant] con divino amore e benignamente le suddette **profumate parole** del Signore nostro Gesù Cristo. E quelli che non sanno leggere se le facciano leggere di frequente. E le assimilino [et apud se retineant], mettendole in pratica [cum sancta operatione] sino alla fine, perché **sono Spirito e Vita** [...]».
- T 28** (Rnb 4,1; FF 13): «Nel nome del Signore! Tutti i frati che sono eletti ministri e servi degli altri frati, nelle province e nei luoghi dove essi saranno, distribuiscono i frati e spesso li visitino e li ammoniscano **spiritualmente** e li incoraggino»
- T 29** (Rnb 5,3-7.13; FF16-17.20): “(v.3) I frati esaminino diligentemente e ragionevolmente le azioni dei ministri e servi; (v.4) e se vedranno che qualcuno di loro

- cammina secondo la carne e **non secondo lo Spirito** [carnaliter e non spiritualiter], secondo la rettitudine della nostra vita, dopo la terza ammonizione, se non si sarà emendato, sia denunciato al ministro generale e servo di tutta la fraternità nel **Capitolo di Pentecoste**. (v.6) Se poi tra i frati ci sia qualcuno che vuole
- T 30 camminare secondo la carne e **non secondo lo Spirito** [carnaliter e non spiritualiter] i frati con i quali si trova, lo ammoniscano e lo correggano con umiltà e diligenza [...] Nessun frate (v.13) faccia del male o dica del male ad un altro; anzi, per **carità di spirito** [per caritatem spiritus] volentieri si servano ed obbediscano vicendevolmente».
- T 31
- T 32
- T 33 (*Rnb 10,3; FF 35*): «E prego il frate infermo che di tutto ringrazi il Creatore, e come lo vuole il Signore, anche egli desideri di essere: sia sano che infermo; perché tutti quelli che il Signore ha eletto alla vita eterna, li ammaestra con i pungoli delle infermità e **con lo Spirito di compunzione** [compunctionis Spiritu erudit], come dice il Signore: ‘quelli che amo, io li ammonisco e 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 [a malo] ed è uomo carnale, e non sembra che sia un frate, perché ama più il corpo che l’anima».
- T 34 (*Rnb 12, 1-4; FF 38*): «Tutti i frati, dovunque sono e vanno, evitino gli sguardi cattivi e il frequentare donne e nessuno, da solo, abbia conversazione con loro. I Sacerdoti parlino onestamente con esse indicando la penitenza o qualche **consiglio spirituale** [dando poenitentiam vel aliquot spirituale consilium]. E assolutamente nessuna donna sia ricevuta da qualche frate

all'obbedienza, ma dopo averle dato un **consiglio spirituale** [dato sibi consilio spirituali] faccia penitenza dove vuole».

- T 35** (*Rnb 2,1; Cfr Rb 2,2-3*): «Se qualcuno per **divina ispirazione**, volendo scegliere questa vita verrà dai nostri frati, sia da essi benignamente accolto».
- T 36** (*Rnb 16,3.5-7; FF 42-43*): «(v.3) Quei frati che per **ispirazione divina** vorranno andare tra i saraceni e gli altri infedeli, vadano con il permesso del loro ministro e servo [...] (v.5) I frati che vanno, possono **comportarsi spiritualmente** tra quelli in due modi: (v.6) il primo è che non facciano liti o contese, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e si dichiarino cristiani. (v.7) 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 facciano battezzare e vengano fatti diventare cristiani, perché nessuno può entrare nel regno di Dio, se non è **rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo**».
- T 37** e servo [...] (v.5) I frati che vanno, possono **comportarsi spiritualmente** tra quelli in due modi: (v.6) il primo è che non facciano liti o contese, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e si dichiarino cristiani. (v.7) 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 facciano battezzare e vengano fatti diventare cristiani, perché nessuno può entrare nel regno di Dio, se non è **rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo**».
- T 38**
- T 39**
- T 40** (*Rnb 17, 9-16; FF 48*): «(v.9) Dunque guardiamoci, noi frati tutti, da ogni superbia e vanagloria (v.10) e difendiamoci dalla sapienza di questo mondo e dalla prudenza della carne. (v.11) Infatti lo spirito della carne vuole e agogna molto il possesso delle parole ma poco quello delle opere e (v.12) cerca non la religione e la santità interiore dello spirito, ma vuole e desidera la religione e la santità appariscente di fuori agli uomini. (v.13) E costoro sono di quelli di cui dice il Signore: 'in verità vi dico, hanno già ricevuto la propria mercede'. (v.14) Lo **Spirito del Signore**, invece, vuole che la carne sia mortificata e disprezzata, vile, abietta

- e obbrobriosa (v.15) e si studia di tendere all'umiltà e alla pazienza, alla pura e semplice vera pace dell'anima; (v.16) 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**».
- T 41**
- T 42** (*Rnb 18,1-2; FF 50*): «Tutti i Ministri [...] vengano a Capitolo nella festa di **Pentecoste**, presso la Chiesa di S. Maria della Porziuncola».
- T 43** (*Rnb 22,9-21.26-27.37-40.54; FF60-62*): «Ma noi che abbiamo abbandonato il mondo, non dobbiamo preoccuparci di altro se non di essere solleciti a seguire la volontà del Signore e piacere a Lui. Guardiamoci bene dall'essere come il terreno lungo la strada, o quello pietroso o quello spinoso, secondo quanto dice il Signore nel santo Vangelo: 'Il seme è la Parola di Dio. Ma quello che cadde lungo la strada e fu calpestato sono quelli che ascoltano, ma non capiscono la Parola; e presto viene il diavolo, rapisce quello che è stato seminato nei loro cuori e porta via le parole dai loro cuori perché non si salvino con la fede. Quello che cadde tra le pietre sono coloro che, dopo aver ascoltata la Parola, sul momento l'accolgono con gioia; ma al momento della tribolazione e della persecuzione a causa della Parola, immediatamente se ne scandalizzano, questi non hanno radice, sono incostanti [temporales], perché credono per un momento e nella tentazione indietreggiano. Quello che cadde tra le spine sono coloro che ascoltano la Parola di Dio; ma quando sopravvengono le preoccupazioni e le pene di questo mondo e le false ricchezze e i desideri ad esse relativi, soffocano la Parola che diventa senza frutto. Ma quello che fu seminato su terreno buono e ottimo, sono quelli che ascoltano la Parola con cuore buono e ottimo, capiscono la Parola, la mantengono [retinent] e la fanno

- fruttificare nella pazienza' [...]. (v. 18) Quindi, fratelli, come dice il Signore: 'lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti'. (v.19) Guardiamoci bene dalla malizia e dall'astuzia di Satana, il quale desidera che l'uomo non abbia mente e cuore rivolti al Signore Iddio;
- T 43 (v.20) e circuendo il cuore dell'uomo con il pretesto di ricompensa o di aiuto, **vuole togliere e soffocare la Parola e i comandamenti del Signore dalla memoria e cerca di accecare il cuore dell'uomo con interessi e preoccupazioni mondane, per abitarvi** [desiderat... tollere et suffocare verbum et praecepta Domini a memoria et vult cor hominis per saecularia negotia et curam excaecare et ibi habitare], (v.21) come dice il
- T 44 Signore [...] (v.26); ma nella **santa Carità che è Dio**, prego tutti i frati, sia 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 e onorare il Signore Iddio, con cuore puro e mente pura, ciò che
- T 45 egli stesso domanda sopra tutte le cose. (v.27). **E sempre costruiamo in noi un'abitazione e una dimora a Lui che è Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo.** (v.37). [...] Dovunque sono due o tre riuniti nel mio nome, io sono lì in mezzo a loro. (v.38) Ecco, io sono con voi fino alla fine del mondo. (v.39) **Le parole che vi ho dette sono spirito e vita.** (v.40) Io sono la via, la verità e la vita. [...] (v.54) e renderò noto
- T 47 a loro il tuo Nome, affinché **l'Amore con il quale hai amato me** [ut Dilectio qua dilexisti me] sia in loro ed io in loro»
- T 48 (*Rnb 23, 29-31; FF 61*): «E adoriamolo con cuore puro, 'perché bisogna pregare sempre senza mai stancarsi'; infatti 'il Padre cerca tali adoratori. **Dio è Spirito,**
- T 49 e quelli che lo adorano devono adorarlo **in spirito e verità'...**»

- T 50 (Rb 5,2-3; FF 88): «I frati ai quali il Signore ha dato la grazia di lavorare, lavorino con fedeltà e devozione, in modo che escluso l'ozio nemico dell'anima, **non spengano lo Spirito della santa orazione e devozione** cui debbono servire tutte le altre cose temporali [non exstinguant sanctae orationis et devotionis Spiritum cui debent coetera temporalia deservire]».
- T 51 (Rb 6,7-8; FF 91): «E dovunque sono e si incontreranno i frati, si comportino familiarmente tra di 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?** E se uno di essi cadrà malato, gli altri frati lo devono servire come vorrebbero essere serviti».
- T 52: (Rb 8,1-2.5; FF 96-97) «Tutti i frati sono tenuti ad avere uno dei frati di quest'Ordine come ministro generale [...] l'elezione del successore sia fatta dai ministri provinciali e dai custodi nel **Capitolo di Pentecoste** [...] Dopo il **Capitolo di Pentecoste** i singoli ministri e custodi possono, se vogliono e lo credono opportuno, radunare nello stesso anno, una volta i loro frati a capitolo».
- T 53 (II C 193; FF 779): «quando Francesco si faceva la tonsura, spesso ripeteva a chi gli 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 e il **ministro generale dell'Ordine, lo Spirito Santo**, si posa ugualmente sul povero e sul semplice'. Avrebbe voluto inserire proprio questa fra-

se nella Regola, ma non fu possibile perché la Regola era già stata confermata con bolla».

- T 54** (*Rb 10, 1-12; FF 100-104: specialmente 10,8; FF 104*): «(v.1) I frati che sono ministri e servi degli altri frati **visitino e ammoniscano i propri frati** e con umiltà li correggano, non comandando ad essi alcuna cosa contro l'anima loro e la nostra regola. I frati che sono sudditi ricordino che per amor di Dio hanno rinunciato alla propria volontà. Quindi comando loro fermamente di obbedire ai loro ministri in tutto ciò che promisero al Signore di osservare e non è contrario all'anima e alla nostra regola. (v.4) Dovunque ci fossero frati che sapessero e conoscessero di non poter **osservare spiritualmente la regola**, debbano e possano ricorrere ai propri ministri. I Ministri li ricevano con carità e benignità e usino con loro tanta familiarità, che quelli possano dire e fare con loro come i padroni con i propri servi; infatti così deve essere, che i ministri siano servi di tutti i frati. (v.7) E nel Signore nostro Gesù Cristo ammonisco ed esorto che i frati si guardino da ogni superbia, vanagloria, invidia, avarizia, cura e sollecitudine di questo mondo, dalla detrazione e dalla mormorazione. (v.8) E quelli che non sanno leggere non si preoccupino di imparare; ma attendano a ciò che sopra ogni altra cosa devono desiderare: **avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante** [habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem]: (v.9) pregarlo sempre con cuore puro ed avere umiltà e pazienza nella persecuzione e nella malattia, (v.10) e amare quelli che ci perseguitano e riprendono e criticano, poiché il Signore dice: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori e calunniatori. (v.11) Beati quelli che sostengono persecuzione per la giustizia perché di essi è il regno dei cieli. (v.12) Chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvo».
- T 55**
- T 56**

- T 57 (2Test 13; FF 115): «Dobbiamo onorare e venerare tutti i teologi e quanti amministrano le **santissime parole** di Dio, perché amministrano a noi lo **Spirito e la Vita**».
- T 58 (2Test. 48-49; FF 131): «E chiunque osserverà queste cose, sia colmato in cielo dalla benedizione dell'Altissimo Padre, e in terra sia colmato della benedizione del Figlio suo Diletto, con il **santissimo Spirito Paraclito** e tutte le virtù dei cieli e tutti i santi. Ed io, Francesco, piccolo vostro servo, per quanto posso, vi confermo dentro e fuori questa santissima benedizione».
- T 59 (Fvit; FF 139): «Poiché per divina ispirazione vi siete rese figlie e ancelle dell'Altissimo e sommo Re, il Padre celeste, e vi siete date **spose allo Spirito Santo** scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto da parte mia e dei miei frati di avere di voi, come di loro, cura diligente e speciale sollecitudine».
- T 60 (12 Am.; FF 161): «Il servo di Dio da questo può **sapere se ha lo Spirito del Signore**: quando il Signore opera attraverso di lui qualche bene, se la sua carne non si inorgoglisce, lei che sempre è contraria ad ogni bene, ma piuttosto davanti ai propri occhi si stima la più vile e la più infima di tutti gli altri uomini».
- T 61 (Rnb 21,2; FF 55): «Temete ed onorate, lodate e benedite, ringraziate e adorare il Signore Dio onnipotente nella sua Trinità e Unità, **Padre e Figlio e Spirito Santo**, Creatore di tutte le cose».
- T 62 (2Lf 2-3; FF 180): «Come servo di tutti [io Francesco] sono tenuto a servire ed 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, T 63 che sono spirito e vita**».

- T 64** (2Lf 19-20; FF 187): «Amiamo quindi Dio e adoriamo con cuore puro e pura mente, infatti egli richiedendo questo sopra ogni cosa, disse: i veri **adoratori adoreranno il Padre in Spirito e verità**. Perciò tutti
- T 65** quelli che lo adoreranno, devono adorarlo **nello Spirito di verità**».
- T 66** (2Lf,48-56; FFN 200): «(v.48) E tutti quelli che adempiranno tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, **riposerà su di essi lo Spirito del Signore**, e farà in essi abitazione e dimora. (v.49) E saranno figli del Padre celeste di cui fanno le opere, (v.50) e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù
- T 67** Cristo. (v.51) Siamo sposi, quando dallo **Spirito Santo l'anima fedele viene congiunta a Gesù Cristo**. (v.52) Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo che è nel cielo. (v. 53) Siamo madri sue, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso **l'amore** ed una pura e sincera coscienza, e lo partoriamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri. (v.54) Oh come è glorioso e santo e grande avere nei
- T 68** cieli un Padre! (v.55) Oh come è santo e **paraclito** [paraclitum], bello e ammirabile avere un tale Sposo! (v.56) Oh come è santo, come è delizioso, piacevole, umile, pacifico, dolce e amabile e sopra ogni altra cosa desiderabile avere un tale fratello e figlio, il quale offrì la sua vita per le sue pecore e pregò il Padre dicendo: 'Padre santo [...]»

- T 69 (2Lf, 63-67; FF 203): «Tutti quelli che non vivono penitenzialmente e non ricevono il Corpo e Sangue del Signore, 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** [sapientiam non habent spiritualem] perché non hanno in sé il Figlio di Dio che è la vera Sapienza del Padre».
- T 70 (2Lf 87-88; FF 206): «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 [recipere] con umiltà e carità e benignamente far fruttificare [operari] e perfettamente adempiere [observare perfecte] queste profumate parole del Signore nostro Gesù Cristo. E coloro che non sanno leggere se le facciano leggere [legi faciant] spesso e le conservino [retineant] nel cuore con frutti santi [cum sancta operatione], fino alla fine, perché sono **Spirito e Vita**. Coloro che non lo faranno ne renderanno conto nel giorno del giudizio davanti al tribunale del Cristo. Tutti quelli e quelle che le riceveranno [recipient] con benignità e le capiranno [intelligent] e le invieranno ad altri come testimonianza (mittent aliis in exemplum), se in esse avranno perseverato [perseveraverint] sino alla fine, li benedica il Padre e Figlio e **Spirito Santo**. Amen».
- T 71
- T 72 (LOrd 17-19; FF 219): «Ricordatevi, fratelli miei sacerdoti, di ciò che è scritto nella legge di Mosé: i trasgressori anche nelle cose materiali, senza nessuna

misericordia, per sentenza di Dio, venivano messi a morte. Quanto più gravi ed aspri castighi meriterà di soffrire colui che avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto per profano il sangue del Testamento nel quale è stato santificato e (v.18) **avrà oltraggiato lo Spirito della grazia?** [et Spiritui gratiae contumeliam fecerit]. L'uomo infatti, disprezza, profana e castiga l'Agnello di Dio, 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 [...].»

- T 73** (*LOrd 33; FF 223*): «uno e ovunque, come a Lui piace, opera con il Signore Iddio Padre e **con lo Spirito Santo Paraclito** [sed unus ubique, sicut ei placet operatur cum Domino Patre et Spiritu Sancto Paraclito] nei secoli dei secoli. Amen».
- T 74** (*LOrd 30-31; FF 222-223*): «Per questo motivo ammonisco ed esorto nel Signore, che nei luoghi in cui i frati dimorano, si celebri una sola Messa al giorno, secondo la forma della santa Chiesa. Se poi nel luogo vi fossero più sacerdoti, l'uno **per l'amore della Carità** [sit **per amorem Caritatis**], si accontenti dell'ascolto della celebrazione dell'altro sacerdote, poiché il Signore Gesù Cristo riempie presenti ed assenti che sono degni di lui».
- T 75** (*LAnt 1-2; FF 251-252*): «A frate Antonio, mio vescovo, Frate Francesco, salute! Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purchè in tale occupazione tu **non estingua lo spirito della santa orazione e devozione**, come è scritto nella Regola. Sta bene».
- T 76** (*1Am 1ss; FF 141-145*): «(1) Disse il Signore Gesù ai suoi discepoli: Io sono la via, la verità e la vita. Nessu-

no viene al Padre se non per me. (2) Se aveste conosciuto me, avreste conosciuto anche il Padre mio; ma ora lo conoscete e lo 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 (1 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 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: (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**, che abita nei suoi fedeli (Rom 8, 11; 1 Cor 3, 16), è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore, (14) tutti gli altri che **non partecipano dello stesso Spirito** e presumono di riceverlo, mangiano e bevono la propria condanna (1 Cor 11, 29). (15) Perciò, figli degli uomini, fino a quando avrete il cuore duro? (Sal 4, 3). 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; At 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)».
- T 82**
- T 83** (*5Am 1; FF 153*): «Considera o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, perché ti ha creato e formato a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine di Lui **secondo lo spirito**».
- T 84** (*7 Am 1ss; FF 156*): «Dice l'Apostolo: la lettera uccide, lo **Spirito invece dà la vita** (2 Cor 3,6). Sono uccisi dalla lettera coloro che desiderano sapere soltanto le parole, per essere ritenuti più sapienti degli altri e per poter acquisire grandi ricchezze da dare a parenti e amici. 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 avere, non la condizionano al corpo,
- T 85**
- T 86**

ma con la parola e l'esempio la innalzano all'Altissimo Iddio, cui appartiene ogni bene».

- T 87** (8 Am 1ss; FF 158): «Dice l'Apostolo: – nessuno può dire **'Gesù è il Signore', se non nello Spirito Santo** –; e: 'Non c'è chi faccia il bene, non ce n'è nemmeno uno'» Chiunque perciò invidia il suo fratello a causa del bene che il Signore dice e opera in esso, pecca di bestemmia perché invidia l'Altissimo che dice e fa ogni bene».
- T 88** (14 Am.1ss; FF 163): «Beati i **poveri di spirito** perché di essi è il regno dei cieli. Vi sono molti che insistono in preghiere e devozioni particolari [orationibus et officiis insistentes], e fanno molte astinenze e afflizioni contro i propri corpi, ma per una sola parola che sembra suonare ingiuria ai loro corpi, o per qualsiasi cosa che viene loro tolta, permangono di continuo scandalizzati. Questi **non sono poveri di spirito**; chi è **veramente povero di spirito** odia se stesso e ama quelli che lo schiaffeggiano».
- T 89** (RsC 6,2-4; FF 2788): «Il Beato Padre, considerando poi che noi non temevamo nessuna povertà, fatica, tribolazione, umiliazione e disprezzo del mondo, che anzi l'avevamo in conto di grande delizia, mosso da paterno affetto, scrisse per noi la forma di vita in questo modo: 'poiché per divina ispirazione vi siete fatte figlie e ancelle del sommo Re il Padre celeste, e vi siete **sposate allo Spirito Santo**, scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto da parte mia e dei miei frati, di avere sempre di voi, come di loro, attenta cura e sollecitudine speciale' e volle che dai frati fosse sempre adempiuto».
- T 90** (RsC 7,1-2; FF 2792): «Le suore alle quali il Signore ha dato la grazia di lavorare, lavorino dopo l'ora terza,

applicandosi a lavori decorosi e di comune utilità, con fedeltà e devozione, in modo tale che, bandito l'ozio, nemico dell'anima, **non estinguano lo spirito della santa orazione e devozione**, al quale tutte le altre cose temporali devono servire».

- T 91** (*RsC, Prologo di Innocenzo IV, 4-6; FF 2745*): «Da parte vostra [delle clarisse] ci è stato umilmente richiesto che ci prendessimo cura di confermare con la nostra autorità apostolica la forma di vita, secondo la quale dovete **vivere comunitariamente in unità di spiriti** e con voto di altissima povertà, **come vi fu data** dal beato Francesco e fu da voi spontaneamente accettata»
- T 92** (*TestsC 9-11; FF 2826*): «Mentre infatti lo stesso Santo, che non aveva ancora né frati né compagni, quasi subito dopo la sua conversione, era intento a riparare la chiesetta di San Damiano, dove ricevendo quella visita del Signore nella quale fu inebriato di celeste consolazione sentì la spinta decisiva ad abbandonare del tutto il mondo, in **un trasporto di grande letizia ed illuminato dallo Spirito Santo**, profetizzò a nostro riguardo ciò che in seguito il Signore ha realizzato [...]».
- T 93** (*BensC 1; FF 2854*): «Nel nome del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**».
- T 94** (*3LAg 22; FF 2892*): «[...] l'anima fedele, invece, ed essa sola, è sua dimora e soggiorno, e ciò soltanto a motivo della **carità**, di cui gli empì sono privi [per caritatem qua carent impii]...»
- T 95** (*4 LAg, 7; FF 2900*): «Oggi che si presenta l'occasione di scrivere alla tua carità, ecco, mi rallegro con te

e con te gioisco nel **gaudio dello Spirito**, o Sposa di Cristo...».

- T 96** (4 LAg 26; FF 2904): «Rispondiamo a Lui che chiama e geme, ad una voce ed **uno spirito...**».
- T 97** (4 LAg 35; FF 2908): «E che ti potrei ancora dire? Nel mio affetto per te, taccia la lingua di carne, e **parli la lingua dello Spirito**».
- T 98** (2Lag 14; FF 2876): «E non credere, né lasciarti sedurre da nessuno che tentasse di sviarti da questo proposito o metterti degli ostacoli su questa via, per impedirti di riportare all'Altissimo le tue promesse con **quella perfezione alla quale ti invitò lo Spirito del Signore** [illa perfectione qua Spiritus Domini te vocavit]”.
- T 99** (RsC 10,8-10; FF 2811): «E quelle che non sano leggere, non si curino di imparare, ma attendano a ciò che sopra ogni altra cosa debbono desiderare: **avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione**: pregarlo sempre con cuore puro ed avere umiltà, pazienza nella tribolazione e nelle infermità, ed amare quelli che ci perseguitano, riprendono e incolpano [...]”.
- T 100** (Aud 2; FFN 263/1): «Audite poverelle dal Signore vocate, ke de multe parte e provincie sete adunate: vivate sempre en veritate, ke en obediencia moriate. **Non guardate alla vita de fore, ka quella dello spirito è migliore [...]**».

Prima parte

LA FEDE DI SAN FRANCESCO
NELLO SPIRITO SANTO
RIFLESSA NELLE SUE PREGHIERE

Il primo gruppo di testi riguardanti lo Spirito Santo lo estraiamo dagli 'opuscoli mistici': una raccolta di preghiere le quali, superato ormai il vaglio della critica storica, da tutti gli studiosi vengono attribuite a san Francesco di Assisi.

Nessun altro scritto meglio degli opuscoli mistici ci permette di intravedere la profonda comunione che il Poverello vive con il Signore: perché «*lo Spirito Santo, nella sua maniera più semplice e comune, si esprime e si fa sentire nella preghiera*»¹. E possiamo ritenerci veramente fortunati, perché tali opuscoli sono numerosi e di grande qualità.

Soprattutto in essi troviamo la fede di Francesco: la preghiera (la 'lex orandi'), anche nel Poverello, è espressione della sua fede ('lex credendi'). D'altra parte la fede di Francesco (la 'lex credendi') guida la sua preghiera (la 'lex orandi').

Meditando questi scritti ci addentriamo nella teologia e spiritualità del Santo di Assisi.

¹ DeV n.65.

Capitolo primo

IL TERMINE 'SPIRITO' IN SAN FRANCESCO

Osservando gli oltre novanta testi riportati in precedenza, è legittimo che il Lettore si domandi se la traduzione italiana corrisponda al testo latino e, soprattutto, alla mente del serafico Padre. Sarà utile pertanto qualche precisazione iniziale.

a) *Le edizioni critiche*

Come base per il nostro lavoro abbiamo utilizzato le ultime edizioni critiche degli scritti di san Francesco:

- ESSER K., *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi*, Quaracchi, Grottaferrata 1976. Nella lingua Italiana è pubblicato come: *Gli Scritti di S. Francesco*, Emp, Padova 1982, con testo critico latino e traduzione a fronte.
- BOCCALI I., *Concordantiae Verbales opusculorum S. Francisci et S. Clarae Assisiensium*, Portiunculae, S. Mariae Angelorum-Assisii, 1976. Come si vede dal titolo, l'Autore, a differenza dell'ESSER, riporta anche gli scritti di S. Chiara e le Concordanze.
- DA CAMPAGNOLA S., *Francisci Assisiensis opuscula*, in *Fontes Franciscani*, Edizioni Porziunca, S. Maria degli Angeli-Assisi, 1995.

b) *La terminologia*

Ci potrà essere utile qualche premessa di carattere generale sul termine 'spirito' (spiritus) e i termini derivati ('spirituale', 'spiritualmente').

Nei testi qui sopra riportati e che saranno oggetto delle nostre meditazioni, il termine ‘spirito’ ricorre costantemente, ma a chi o a che cosa fa riferimento?

1) Troviamo una prima serie di testi con significato certo, ove la parola ‘Spirito’ va presa in senso forte: cioè con riferimento alla terza Persona della Santissima Trinità. Infatti: trentatré volte troviamo ‘Spirito Santo’: ove sostantivo e aggettivo vengono utilizzati secondo la Scrittura e la Tradizione per indicare la terza Persona della Trinità; lo stesso va detto nelle cinque volte in cui viene utilizzato il termine ‘Spirito Paraclito’; per due volte abbiamo il termine ‘paraclito’ con senso che determineremo a suo tempo; sempre per indicare lo Spirito Santo, ben nove volte Francesco utilizza la formula ‘Spirito del Signore’: formula alla quale il Poverello sembra legato in particolare modo; troviamo sei volte il termine ‘Spirito’ con chiaro riferimento allo Spirito Santo; tre volte troviamo la formula giovannea e paolina ‘lo Spirito che vivifica’; in altri testi troviamo ‘Spirito’ in stretto legame con la divinità di Gesù, con la presenza eucaristica; troviamo le ‘parole dello Spirito Santo’; in altri testi il legame dello Spirito è con la Scrittura: ‘lo Spirito della Divina Lettera’; ‘vivificati dallo Spirito della divina Lettera’; diverse volte troviamo il trinomio ‘Parola-Spirito-Vita’; ‘lo Spirito della Grazia’; ‘Spirito della santa orazione e devozione’; mutuato dal linguaggio paolino troviamo ‘Spirito di Dio’ in opposizione a ‘spirito della carne’; mutuato dal linguaggio giovanneo troviamo l’espressione ‘Dio è Spirito’, come anche il ‘culto in Spirito e verità’. Il ‘Capitolo di Pentecoste’ fa riferimento al Cenacolo negli *Atti degli Apostoli*; troviamo la formula ‘avere lo Spirito del Signore’; troviamo altri nomi con cui gli scritti indicano lo Spirito Santo: Amore, Dilezione, Comunione, Carità.

2) Più difficoltose si presentano alcune espressioni degli scritti ove per capire il termine ‘spirito’, l’aggettivo ‘spirituale’ o l’avverbio ‘spiritualmente’, bisognerà rifarsi al contesto del

brano e alla mentalità fortemente pneumatologica di Francesco. È il caso dei brani ove si parla di:

- ‘sapienza spirituale’;
- ‘vita dello spirito’;
- ‘camminare spiritualmente’;
- ‘consiglio spirituale’;
- ‘comportarsi spiritualmente’;
- ‘lo spirito di compunzione’;
- ‘ammonire spiritualmente’;
- ‘fratello spirituale’;
- ‘osservare spiritualmente la Regola’;
- ‘obbedienza allo spirito’;
- ‘i poveri di spirito’;
- ‘unità di spiriti’;
- ‘carità di cui sono privi gli empi’;
- ‘gaudio dello spirito’;
- ‘la lingua dello spirito’;
- ‘occhi spirituali’;
- ‘poveri in spirito’;
- ‘creati [...] a similitudine di lui secondo lo spirito’...

3) Altri pochissimi testi ove ‘spirito’ fa riferimento o allo spirito dell’uomo, o agli spiriti maligni o ad altro, esulano dal già ampio monitoraggio del nostro lavoro.

c) *Qualche sussidio interpretativo*

Per capire bene quello che Francesco vuole dire in un determinato testo è necessario per prima cosa prestare attenzione al testo latino. Ad una traduzione frettolosa possono sfuggire i pronomi personali, o a chi essi si riferiscono, creando possibili fraintendimenti. Solo a titolo di esempio (altri casi verranno esaminati a suo tempo) riportiamo *Rb 10,8-9*: «*I frati... attendano a ciò che sopra ogni altra cosa devono desiderare: avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante [habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem]: (v.9) pregarlo [orare*

semper ad eum] sempre con cuore puro...». Ci sono ancora traduzioni che non si sono accorte della presenza di 'eius' e di 'eum'; altre traduzioni seguitano a riferire, senza ragione, i due pronomi a 'Signore' ed è logico che poi tradurranno 'spirito' con la minuscola¹, in senso debole.

In qualche caso la traduzione italiana di un testo di s. Francesco rischia di essere una semplice (e senza sforzo alcuno) italianizzazione del testo: non una traduzione. Quando troviamo, per esempio, «*Ave regina sapientia, Dominus te salvet cum tua sorore sancta pura simplicitate*» e traduciamo con «*Ave regina sapienza, il Signore ti salvi con tua sorella, la santa, pura semplicità*»: non abbiamo fatto altro che trasporre in italiano il verbo 'te salvet' senza sfiorare minimamente il significato del testo.

Man mano che il lavoro procede, si scoprirà nel Poverello una mentalità altamente pneumatologica. I testi nei quali si fa sicuramente riferimento allo Spirito Santo sono una ottantina. Tanta abbondanza di testi e la sicurezza con cui egli parla dello Spirito Santo indicano una 'mentalità'. Tale 'mens' può fare da contesto ad alcuni brani più difficili: permettendoci di interpretarli, senza forzature, in senso pneumatologico.

Inoltre san Francesco nei suoi scritti non parla mai senza basarsi su qualche testo della Scrittura. Di citazioni dirette e citazioni indirette, nel Poverello ne troviamo circa un migliaio². Ora, se di un determinato testo di Francesco riusciamo a scoprire il riferimento biblico di partenza, il pensiero di Francesco diventa più luminoso, ed anche alcuni brani un po' più difficili diventano per noi più comprensibili.

¹ In tutto il Nuovo Testamento, nel testo della Volgata utilizzato da san Francesco, non c'è nemmeno un caso in cui 'avere lo spirito del Signore' indichi qualcosa di diverso dallo Spirito Santo. Cfr. R.P.F. GABRIELIS TONINI ORD. MIN., *Concordantiae Bibliorum Sacrorum vulgatae editionis ad recognitionem*, Prati 1861.

² Cfr. BOCCALI I., *Concordantiae verbales opusculorum Sancti Francisci et Sanctae Clarae Assisientium*, ed. Portiuncula, S. Mariae Angelorum, 1976; pp. 947-956.

Ci aiuta in questo anche la teologia di Pietro Lombardo, il *Magister Sententiarum*, la cui opera, diffusissima al tempo del serafico Padre, fa da sfondo teologico al pensiero del tempo³.

Armati di umiltà e verità, iniziamo queste ‘meditazioni’ chiedendo al Poverello di Assisi di esserci accanto, ed aiutarci a comprendere, amare, bene-dire lo Spirito Santo, ed accogliere la sua ‘santa operazione’.

³ Pietro Lombardo (che citeremo sempre come LOMBARDUS P., a causa di omonimie successive), è teologo e vescovo di Parigi (c.1100, +1160). Sulla sua vita, opere e importanza per la teologia del tempo e suo influsso successivo, vedere la pubblicazione degli Autori di Quaracchi: MAGISTRI PETRI LOMBARDI, *Sententiae*, in *Spicilegium Bonaventurianum*, Grottaferrata 1981, T.II, *Prolegomena*, *7- *99; cfr. BRADY I., *Pierre Lombard*, in *DSp.*, XII/II, 1604-1612.

Capitolo secondo

I BRANI TRINITARI INTRODUTTORI
E IL SEGNO DI CROCE

– *I testi su cui meditare.* Vengono qui riuniti i testi provenienti in gran parte dalle liturgie e dai simboli della fede della Chiesa: testi che ci suonano familiari ma, proprio per questo, la nostra attenzione rischia di sorvolarli facendocene smarrire il senso profondo e facendoceli apparire aridi. Più che mai è necessario fare nostro in questo momento l'atteggiamento di ascolto di Chiara: la quale «*sapendo che nel guscio si nasconde il nocciolo delle parole, lei [lo] coglieva con sottigliezza e percepiva con gusto. Sapeva cogliere, in qualsiasi frase di chi parlava, quello che giova all'anima, sapendo che ci vuole non minore prudenza per mangiare il frutto di un nobile albero che per cogliere talvolta un fiore da una rude spina*» (*Leggenda di S. Chiara, 37; FFN 3231*).

- T 1 (*Rnb, Intr.1; FF 2*): «Nel nome del Padre, del Figlio e dello **Spirito Santo**».
- T 2 (*Rnb 23, 39; FF 73*): «Gloria al Padre, al Figlio e allo **Spirito Santo**».
- T 3 (*Ant. S.Maria; FF 281*): «Gloria al Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo...**».
- T 4 (*Lora 4.8; FF264*): «Benediciamo il Padre e il Figlio con lo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno [...] Gloria al Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno».
- T 6 (*Esod 16; FFN 265/a*): «Sia benedetta la Santa Trinità e indivisa unità».
- T 7 (*LOrd 1; FF 214*): «Nel nome della somma Trinità e della santa Unità del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**».

- T 8** (LOrd 48; FF 226): «Confesso al Signore Dio Padre e Figlio e **Spirito Santo**».
- T 9** (2Lf 11,85; FF 205): «Nel nome del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**».
- T 10** (2Lf 11, 2-4; FF 206): «[...] li benedica il Padre e Figlio e **Spirito Santo**. Amen».
- T 11** (LJac; FF 253ss): «Alla Signora Jacopa, serva dell'Altissimo, frate Francesco, poverello di Gesù Cristo, salute e **comunione dello Spirito Santo** (societatem Spiritus Sancti) nel Signore Gesù Cristo».
- T 22** (LOrd 62-65; cioè 'OrOnn FF 233): «[...] 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».
- T 93** (BensC1; FF 2854): «Nel nome del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**».

– *Provenienza e collocazione dei testi*

I brani **T1.T7.T9.T93** appartengono ai riti iniziali delle liturgie: *Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo* (o espressioni simili). Il brano **T8** appartiene al *Confesso a Dio onnipotente* che si recita all'inizio della santa Messa. I testi **T2.T3.T5.T6** sono delle *dossologie* che risalgono ai primissimi secoli del cristianesimo create per onorare e lodare la Trinità. **T4** è l'aggiunta liturgica cristiana, in onore della Trinità, al veterotestamentario *Cantico dei tre Fanciulli*. **T10** è un testo preso dalle *Benedizioni* del Messale o dal Rituale Romano. Mentre **T11** proviene dai *saluti iniziali o finali* delle Lettere di san Paolo, o dai *saluti liturgici* di chi presiede un'assemblea cristiana.

T1.T7.T9.T93. Questi brani se da una parte esprimono molto bene la profonda devozione di Francesco alla Santissima Trinità (attestata pienamente in tutti i suoi scritti), dall'altra vengono messi dal serafico Padre, quasi momento di preghiera, sempre all'inizio di opere la cui importanza non può sfuggire ad alcuno. **T1** è situato all'inizio della *Regola non bollata* nella

quale è noto lo sforzo profusivo dal Poverello per tradurre il suo carisma in una 'Regola di vita'. T7 lo troviamo all'inizio della *Lettera al Capitolo*, meglio chiamata *Lettera a tutto l'Ordine*: si tratta di un'enciclica a tutto l'Ordine francescano, da parte del suo Fondatore, che fa proprie le decisioni pastorali del Concilio Lateranense IV e di papa Onorio III riguardanti in particolare l'Eucaristia¹.

Il brano T9 lo troviamo all'inizio di un'altra Regola di vita: quella *dell'Ordine dei Penitenti* (o Terz'Ordine Francescano); T93 precede la solenne benedizione di santa Chiara morente «*alle sorelle e figlie mie, e a tutte coloro che verranno dopo voi e rimarranno in questa nostra comunità e alle altre tutte che in tutto l'Ordine persevereranno sino alla fine in questa santa povertà*».

– *Prima considerazione*

Già questi primi testi ci invitano a volare alto nelle nostre riflessioni per cogliere il nucleo centrale dell'esperienza di Francesco. Ci portano direttamente verso il cuore della vita cristiana: l'esperienza del Dio Uno e Trino. Il Poverello sembra invitare tutti quelli che a lui si avvicinano in fraternità ed amicizia, a oltrepassare la sua umile persona o la immediata simpatia verso di lui e a guardare più in alto, alla Sorgente di ogni cosa.

L'approccio alla persona di Francesco, infatti, può avvenire a livelli molto diversi.

Molti si avvicinano a Francesco come ad un uomo di *esperienza*. Ed oggi, più che mai, si sente il bisogno di maestri di esperienza; avvicinandoci a lui si percepisce immediatamente che il Poverello ci parla di ciò che vive: non è venditore di parole, ma uomo trasparente. La povertà gioiosa, la fraternità con cui si presenta, danno subito la sensazione che in lui non ci siano secondi fini. E tutti intuiscono che in Francesco traspare

¹ ESSER K., *Gli scritti di san Francesco*, Emp, p. 320, ne colloca la datazione dopo il marzo del 1220 e prima dell'autunno del 1223.

il ‘mistero’ che tutti portiamo dentro e che, magari, siamo soliti confondere o percepire solo a livelli più superficiali. Francesco vuole bene a quanti, davanti ad un tramonto di fuoco o ad una notte piena di stelle, sentono dentro le vibrazioni di un richiamo alla bellezza, alle cose pure. Vuole bene all’anziano che, riconciliato con la creazione, ne ricerca il contatto. Vuole bene a quanti affezionati alla vita proteggono la creazione: che dell’alleanza è regalo nuziale, fatto nel momento in cui in ciascuno Dio fa scoccare la scintilla della vita.

Francesco vuole bene agli artisti quando nel loro cuore vibrano i sentimenti delle diverse Muse... Ma fin qui, si rimarrebbe ad un semplice livello di consonanza, di ‘simpatia’, o ‘empatia’ (che è solo ‘estetica’) con colui che è stato definito ‘il fratello universale’. Ben inteso, non è male, ma per Francesco è poco.

Altri si avvicinano a Francesco come uomo *spirituale*. ‘Spirituale’, nell’utilizzazione ordinaria di questo termine, è la persona che percepisce e rimane in contatto con il proprio ‘io’, il proprio ‘spirito’. E certamente questo, in un mondo frammentato e frammentatore del nostro ‘io’, è un grande valore. «*Dove è quiete e meditazione, ivi non è né ansia, né dissipazione*» dirà lo stesso Francesco (*Am 27,4; FF 177*). La ricerca del silenzio, il bisogno di deserto, la meditazione, sono mezzi che intendono metterti a contatto con il tuo ‘io’: tutto un settore mistico fa oggi l’*occholino* a Francesco di Assisi. Francesco vuole bene anche a loro e dà loro buoni consigli: è un uomo che conosce il deserto, la solitudine, che è in ascolto del proprio cuore. Sorgono anche delle belle realizzazioni tenendo conto dell’esperienza ‘spirituale’ di Francesco. Ma non tutti gli ‘spirituali’ che simpatizzano con Francesco, vorranno poi sentirne i consigli.

Un’altra fascia di amici di Francesco è costituita da quanti vedono in lui un uomo *religioso*: intendendo per ‘religioso’ un uomo che ha fatto l’esperienza di Dio, dell’Assoluto. Ed accorrono ad Assisi uomini da tutte le Religioni; uomini che ricercano il Trascendente; perché questo è il vero problema dell’uomo: poter incontrare Dio. E qui Francesco si presenta a tutti con la sua umile esperienza di Dio, diventando punto di gioioso e

promettente dialogo per le Religioni di tutto il mondo e tutti gli uomini di buona volontà. Nel suo nome, nella sua amicizia le Religioni si sono potute incontrare ad Assisi nell'ottobre 1986 e poi ancora successivamente, per invocare sul mondo la Pace. Sono veramente tanti quelli che ispirandosi ai contenuti, alla metodologia, alla volontà di pace e pacificatrice di Francesco si orientano verso il servizio degli ultimi. E sono veramente benedetti dal Signore tutti quelli che si ispirano a Francesco per la costruzione di un mondo più umano e, perciò, più pienamente cristiano e improntano la loro esistenza a relazioni di fraternità.

Ma la fascia più consistente degli amici di Francesco è costituita da quel popolo cristiano che in lui ritrova sempre fresca la sorgente della vita: Dio, nella sua Trinità di Persone.

In effetti Francesco è 'modello' dell'*esperienza cristiana*, di ciò che ogni battezzato è chiamato ad essere e vorrebbe vivere. L'umile popolo della Chiesa vede realizzata in Francesco la propria vocazione. I sogni, i progetti migliori che il nostro Dio ha seminato nel nostro cuore di cristiani, noi li troviamo realizzati in Francesco. E in ognuno nasce il desiderio di rispondere: «*se così per Francesco, perché non anche per noi?*». Guardando a Francesco, noi cristiani abbiamo la certezza di trovarci davanti ad un umile fratello che ci parla della esperienza di Dio: il Dio della storia, il Dio della Chiesa.

Il livello più profondo dell'esperienza di Francesco è proprio qui: nell'esperienza del Dio di Gesù Cristo vissuta e trasmessa nella Chiesa. E la Chiesa vede in lui un vero maestro di vita cristiana. Ed è fidandosi di lui e seguendo lui, umile discepolo del Signore, che la Chiesa, anche in questi ottocento anni, è ritornata ad essere Madre di una moltitudine di Santi.

– *Seconda considerazione*

Questi brani degli Scritti con cui iniziamo il nostro cammino, sono chiaramente trinitari e, già da soli, suggeriscono come l'esperienza cristiana di Francesco non sia scindibile dall'esperienza trinitaria.

Lo Spirito Santo, che è l'oggetto di questo nostro studio, è colto e presentato dal Poverello nella sua famiglia *naturale*: la famiglia trinitaria. E come sarebbe molto grave presentare il Cristo senza riferimento al Padre e allo Spirito Santo, come sarebbe grave parlare del Padre senza riferimento al Figlio e allo Spirito, così per Francesco sarebbe altrettanto grave separare l'opera e la persona dello Spirito Santo dalla sua naturale famiglia: il Padre e il Figlio dai quali procede.

Ma questo in primo luogo suppone che Francesco abbia assimilato la fede della Chiesa nella *divinità* dello Spirito Santo. Si tratta di una fede talmente congenita tra le generazioni cristiane, fin dai primi secoli, che quando alcuni eretici hanno osato metterla in dubbio, la risposta è stata sempre semplice e sconcertante. Cirillo di Alessandria la riassume in questo modo: «*Poiché alcuni non temono di parlare temerariamente dell'Unigenito e anche dello Spirito Santo, asserendo che anche egli è generato e creato al di fuori della consustanzialità con Dio Padre, permettendo che, opponendo alle loro stoltezze la retta dottrina della fede, diamo modo di giovare a noi stessi e ai lettori. Se infatti lo Spirito non è Dio per natura, e neppure viene da Dio, e non è a lui consustanziale, ma diverso da lui, e non dissimile dalle creature, come mai noi, che siamo nati per mezzo di lui, siamo detti nati da Dio? O ammetteremo che l'evangelista dica senz'altro il falso oppure, se dice la verità, come è certo, lo Spirito è Dio ed è da Dio per natura [...] e noi siamo detti nati da Dio, e per questo motivo siamo dèi [...]*»². Al tempo di Francesco veniva assunta anche un'altra argomentazione, più filosofica, proveniente dai padri e così riassunta dal Lombardo: «*Anche Ambrogio [...] prova che lo Spirito Santo non è una creatura quando afferma che lo Spirito è ovunque: cosa questa che è propria della divinità*»³.

La fede nella divinità dello Spirito Santo in Francesco appare come un dato pacifico. Nei suoi scritti è sempre supposta.

² CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I, c.9; PG 73, 123 D; 155D-157D. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 687.

³ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXVII, c.1,4-5.

Unico accenno esplicito lo troviamo nella *1 Ammonizione*. Dice il Poverello: «*Poiché Dio è Spirito, non può essere visto se non nello Spirito: infatti è lo Spirito che vivifica, la carne non serve a nulla. T 78: (8) Ma, non diversamente dal Padre e dallo Spirito Santo, nemmeno il Figlio, in quanto uguale al Padre, è visto da alcuno*». Francesco parlando della divinità del Figlio ('in quanto uguale al Padre'), ci dice che non è visibile da alcuno, come non è visibile la divinità del Padre né la divinità dello Spirito Santo: divinità che le tre Persone hanno in comune. Francesco è cresciuto con questa fede: se la ritrova nel cuore come un dono.

– *Terza considerazione*

Francesco, già da piccolo, fu condotto al fonte battesimale della chiesa di San Rufino. Su di lui il sacerdote aveva invocato il nome della Trinità segnandolo con il *segno della croce*⁴. Ormai questo bambino appartiene alla Trinità e fa parte del popolo che costituisce la Chiesa di Dio.

Crescendo, Francesco ha imparato presto a segnarsi con il 'segno della croce' e a ripetere simultaneamente: *nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*. Il gesto della mano e la parola delle labbra manifestano la confessione dei due grandi misteri della nostra fede: Unità e Trinità di Dio – Incarnazione, Passione e Morte di nostro Signore. Nel resto della sua vita, man mano che la sua fede diventerà 'robustosa et forte', sempre più vivo sarà anche l'attaccamento al segno della croce e alla confessione della Trinità.

Ne scoprirà man mano l'infinita potenza. È con il segno della croce (nel nome di Gesù che in essa è crocifisso) che Francesco opera i diversi miracoli (*FF 436.437...*). Vi fa ricorso, assieme alla preghiera, quando ha paura (*FF 752*) e fa il segno della croce sul fuoco. Ne insegna il segreto ai frati i quali «*fedeli alla esortazione di Francesco, ogni volta che passavano*

⁴ Per approfondire la meditazione su questi due misteri della vita cristiana in san Francesco, cfr. OMAECHEVARRIA I., *Croce*, in DF.

vicino a una chiesa, oppure anche la scorgevano da lontano, si inchinavano in quella direzione e proni col corpo e con lo spirito, adoravano l'Onnipotente, dicendo: 'ti adoriamo, o Cristo, qui e in tutte le tue chiese che sono per il mondo e ti benediciamo perché con la tua santa Croce hai redento il mondo'. E, cosa non meno ammirevole, altrettanto facevano dovunque capitava loro di vedere una croce o una forma di croce, per terra, sulle pareti, tra gli alberi, nelle siepi» (FF 401.399).

Questo segno della croce nella predicazione di Innocenzo III, all'apertura del Concilio Lateranense IV (11 novembre 1215), aveva assunto la dimensione del Tau: *«uno porta sulla fronte il segno del Tau, se manifesta in tutta la sua condotta tutto lo splendore della croce; si porta il Tau se si crocifigge la carne con i vizi e i peccati; si porta il Tau se si afferma: di nient'altro mi voglio gloriare se non della croce del Signore [...]. Chi porterà il Tau troverà misericordia, segno di una vita penitente e rinnovata in Cristo[...]. Siate dunque i campioni del Tau e della Croce»⁵. Francesco è rimasto impressionato dal significato del Tau, ne accoglie il significato salvifico e sulle persone che gli si avvicinano ne traccia il segno: *«familiare gli era la lettera Tau, tra le altre lettere, con la quale soltanto firmava i biglietti e decorava le pareti delle celle. Infatti anche l'uomo di Dio, Pacifico, contemplatore delle celesti visioni, scorse con gli occhi della carne sulla fronte del beato padre, una grande lettera Tau, che risplendeva di aureo fulgore [...]» (FF 828; 972; 980...)*. Chiara stessa compie molteplici miracoli attraverso il segno della Croce (FF 3218 ss).*

I brani sopra citati li troviamo in scritti importanti. Francesco si rende conto della portata delle cose che sta per dire o per fare e inizia segnandosi con il segno della Croce e invocando la Trinità Santa; mettendo così ogni cosa sotto la potenza del nome della Trinità: *«nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo»*. Il nome implica appartenenza alla Trinità: appartenenza del nostro essere e del nostro operare fino alla fine ed oltre la fine.

⁵ VORREUX D., *Tau*, in DF; si tratta di un brano del discorso di Innocenzo III.

Francesco desidera che quello che sta per compiere risponda pienamente alla volontà della Trinità Santa, appartenga alla Trinità.

– *Quarta considerazione*

In T 7 («*Nel nome della somma Trinità e della santa Unità del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo*») Francesco non nomina solamente il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, ma manifesta di conoscere e adorare tutte e due le verità che formano il mistero del Dio dei cristiani: la *Trinità* e l'*Unità* di Dio.

Questi due elementi erano riassunti anche in ciò che il simbolo *Quicumque*, già dal quinto secolo, attestava come dottrina comune della Chiesa: «*In tutto [...] dobbiamo venerare sia l'unità nella Trinità sia la Trinità nell'Unità. Chi dunque vuole essere salvato deve così pensare della Trinità*». Il simbolo *Quicumque* chiamato anche 'simbolo pseudo-atanasiano' «*nel corso del tempo raggiunse sia in Occidente che in Oriente un'importanza tale che nel Medioevo fu equiparato a quello apostolico e niceno e fu usato nella liturgia*»⁶.

Pietro Lombardo aveva raccolto l'eredità della Tradizione cattolica nelle sue *Sentenze*⁷ (che erano, ai tempi di Francesco, un po' il 'libro di testo' su cui si formavano nelle Università e nelle chiese cattedrali i teologi, i canonici teologi ed i sacerdoti): tenendo sempre presenti le posizioni dei *garruli ratiocinatores*⁸ come lui chiamava gli eretici⁹. Riguardo all'Unità di

⁶ Cfr. DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum*, a cura di Hürnerman P., EDB 1995, nn. 75-76.

⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae in IV libris distinctae*, ad Claras Aquas, Grottaferrata, Romae 1971. Alla trattazione sulla Trinità è dedicato l'intero I° libro delle Sentenze.

⁸ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. II, c. 1,3.

⁹ La conoscenza delle *Sentenze* è indispensabile per conoscere il pensiero di Francesco e della prima generazione francescana formatasi su tali testi. Sappiamo che Francesco aveva una buona cultura ed una buona formazione teologica: aveva studiato presso i Canonici di Assisi, era 'clericus' (e per questo ci volevano un po' di studi) ed era diacono, come attestano le biografie primitive (IC 84; FF 470; Cronaca di Giordano

Dio e alla Trinità delle Persone, il *Magister Sententiarum* così riassume la Tradizione: «*Tutti gli autori cattolici [come dice Agostino...] 'che hanno scritto sulla Trinità, questo hanno affermato: la Scrittura insegna che Padre, Figlio e Spirito Santo sono una sostanza e sono un solo Dio con inseparabile uguaglianza' così che vi è unità di essenza e pluralità di persone. 'Perciò non sono tre dèi, ma un solo Dio; e anche se il Padre ha generato il Figlio, tuttavia il Figlio non è la stessa persona del Padre; e anche se il Figlio è generato dal Padre, tuttavia il Padre non è la stessa persona del Figlio, e lo Spirito Santo non è il Padre né il Figlio, ma solamente lo Spirito del Padre e del Figlio, coequale a entrambi e appartenente all'unità della Trinità [...] Una è infatti l'essenza¹⁰ del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, quella che i Greci chiamano 'homousion' nella quale non c'è altro che il Padre, altro che il Figlio, altro che lo Spirito Santo: sebbene altra è la persona del Padre, altra la persona del Figlio, altra la persona dello Spirito Santo'»¹¹.*

Anche il Concilio Lateranense IV, cui sembra ormai certa la presenza del serafico Padre, riprende il tema della Trinità sia nel Decreto contro gli eretici¹², sia nelle *Costituzioni I-II-III* riguardanti la fede cattolica e gli errori dell'Abate Gioacchino. Al tempo di Francesco, pertanto, la fede nella Trinità era già ben sviluppata nella teologia dommatica e pienamente confessata nella preghiera liturgica. Per la preghiera basti ricordare che il Simbolo *Quicumque*, inserito anche nel *Breviario Roma-*

da Giano, 28; FF 2355)... e ne fanno fede soprattutto i temi teologici trattati nei suoi scritti.

¹⁰ Come la *essenza o sostanza* vada intesa, viene spiegato nel modo seguente: «*Est itaque Deus, ut ait Augustinus in V libro de Trinitate, sine dubitatione substantia, vel, si melius hoc appellatur, essentia, quam graeci 'usiam' vocant. Sicut enim ab eo quod est sapere dicta est sapientia, et ab eo quod est scire dicta est scientia, ita ab eo quod est esse dicta est essentia. Et qui magis est quam ille qui dixit famulo suo Moysi: 'Ego sum qui sum', et 'dices filiis Israel: Qui est misi me ad vos'?*» (LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.VIII,I, 1-2).

¹¹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.II,c 2,1-2.

¹² Cfr. DENZINGER H., *Enchiridion Symbolorum*, a cura di Hürnerman P., EDB 1995, nn. 800-809.

no, veniva recitato nell'Ufficio divino, ogni Domenica all'Ora di Prima fino al 1954. Lo stesso dicasi per il *Credo in unum Deum* (sia nella forma del 'simbolo apostolico', sia nella forma del 'simbolo niceno-costantinopolitano') che ha una struttura trinitaria ed aiuta la confessione della Trinità.

Sulla Trinità delle Persone, Francesco ritornerà volentieri in diversi suoi scritti. Qui vogliamo sottolineare come Francesco parli dell'*Unità* di Dio mettendone in evidenza anche alcuni attributi.

a) Francesco parla della *santa Unità* di Dio. L'attributo 'santa' afferma¹³ la trascendenza delle Persone divine e come questa trascendenza appartenga a tutta la Trinità e costituisca uno degli elementi dell'*Unità*. Il Simbolo *Quicumque* nella Trinità delle Persone aveva già individuato anche altri elementi costitutivi dell'adorabile mistero dell'*Unità* di Dio: quali la eguale gloria, la coeterna maestà, il non essere creato, l'immensità, l'eternità, l'onnipotenza, la divinità, la signoria, «*tuttavia non tre onnipotenti, ma un solo onnipotente [...] non tre déi, ma un solo Dio [...]. In questa Trinità nulla è prima o dopo, nulla maggiore o minore, ma tutte e tre le Persone sono coeterne ed eguali*».

b) Il brano **T 6** «*Sia benedetta la Santa Trinità e l'indivisa Unità*», che è un brano dossologico proveniente a Francesco dalla *Missa SS. Trinitatis*¹⁴, porta i segni di questa fede originaria della Chiesa nell'*Unità* di Dio. In questo testo, oltre che della Trinità delle Persone viene detto anche che l'*Unità* è *indivisa*. Già il vescovo Gaudenzio di Brescia, nei suoi *Trattati* (o discorsi) aveva precisato riguardo all'indivisibilità dell'*Unità* di Dio: «*Ma perché si insegnasse ai credenti un'unica fede e una distinta professione del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, per questo si scrive che il Padre e il Figlio mandano lo Spirito Santo, poiché né chi manda né chi è mandato può essere creduto Dio, se*

¹³ La 'santità' di Dio verrà successivamente approfondita.

¹⁴ ESSER K., *Gli Scritti*, p. 338, nota 9.

*è in un certo luogo e in un altro luogo non è [...]. Poiché non viene meno in nessuna occasione la divinità della Trinità, dipende dall'economia della nostra salvezza che sia proclamato mandante ad un tempo e mandato. Altrimenti, infatti, la mente umana non comprenderebbe che il Padre sia il Padre, che il Figlio sia il Figlio, che lo Spirito Santo sia lo Spirito Santo, se non ne apprendesse la distinzione dalle espressioni 'mandante' e 'mandato'. E ancora non riconoscerebbe l'unica divinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, se non leggesse che chi è mandato non è in alcun modo separato da chi manda. Infatti né il Padre, come si è detto sopra, ha abbandonato il Figlio che aveva mandato, né lo Spirito Santo, che doveva essere inviato agli Apostoli, è mai indicato come venuto meno al Padre e al Figlio, con la riserva che soltanto il Figlio di Dio assunse un corpo umano [...]*¹⁵.

c) La confessione dell'unità veniva espressa dai teologi del tempo di Francesco anche mediante la fede nell'immutabilità, nella coeternità, nell'immortalità e nella semplicità di Dio uno e trino¹⁶. La coeternità delle Persone divine è inclusa nelle espressioni in cui Francesco si rivolge esplicitamente all'*Eterno Dio* (come in *Rnb* 23, 6.11; *Lord* 50; *Pater* 4).

d) L'immortalità di Dio uno e trino, oltre che dall'attributo '*eterno*', è espressa nel Poverello anche dalle formule «*tu che vivi e regni nei secoli dei secoli*».

e) Altri testi di san Francesco mettono espressamente in rilievo oltre che la 'indivisa unità' («*Sia benedetta la Santa Trinità e indivisa unità*»; *Eslod* 16; *FFN* 265/a; **T6**) anche la 'semplice unità': «*[...] 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*». (*LOrd* 62-65; *FF* 233; **T 22**).

¹⁵ In DI NOLA G., *Lo Spirito Santo nei Padri*. Secoli I-IV, Città Nuova, 1999, p. 759.

¹⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I,d.VIII, c.II, 1.2.; e d. IX,c.2...

La ‘indivisibilità’ comporta che nell’unità ci sia ‘semplicità’: cioè non ci siano né parti, né ‘accidenti’, né alcuna forma di diversità o variazione o molteplicità. Come afferma il Lombardo: *«Anche se di Dio si dicono molte cose, tuttavia è veramente e sommamente semplice. Viene indicato come grande, buono, sapiente, beato, vero [...] ma la sua grandezza è la stessa della sapienza: non è grande per la misura, ma per la virtù; e la sua bontà è la stessa della sapienza, della grandezza, della verità; e non c’è in lui qualcosa che è beato, qualcosa che è grande, qualcosa che è sapiente o vero o buono [...] Che nella natura della deità non ci sia alcuna diversità di accidenti, nessuna mutevolezza, ma perfetta semplicità, lo mostra Agostino [...] dicendo: ‘per quanto possiamo, comprendiamo Dio come buono senza qualificazione, grande senza quantificazione, creatore senza essere spinto dal bisogno, ovunque ma senza ubicazione [...]»*¹⁷.

Si tratta di temi difficili, ma da accogliere umilmente nella fede. Sull’atteggiamento da avere davanti a tanto adorabile mistero lo stesso Lombardo, riportando s. Agostino, già aveva detto: *«Questo è quello che con devozione filiale dobbiamo ritenere per fede: che la Trinità è uno, e solo, e vero Dio [...] cioè Padre e Figlio e Spirito Santo. E questa Trinità è della unica e stessa sostanza o essenza: è ciò che viene annunciato, creduto, compreso. Questa Trinità è il sommo bene contemplato da occhi purificatissimi. L’acume della mente umana è inadatto a fissarsi in così eccelsa luce, se non viene purificato dalla giustizia della fede»*¹⁸.

Anche se non possiamo conoscere il grado di comprensione teologica che il serafico Padre aveva di queste due verità del domma trinitario (Unità e Trinità), certamente sappiamo che lui accoglieva queste verità così come la madre Chiesa le ha trasmesse. Quanto sono distanti questa accoglienza e fedeltà dall’atteggiamento degli eretici che avrebbero voluto capovolgere tutto con i loro ragionamenti, allontanandosi

¹⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.VIII, cc III-VIII (passim c.IV, 3.7).

¹⁸ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. II, c.1.1.

vorticosamente dall'insegnamento della madre Chiesa. Dico questo perché durante il Concilio Lateranense IV, di fronte alle eresie, Francesco deve aver molto meditato sull'umiltà della fede. Fin dall'inizio della sua conversione aveva chiesto al Crocifisso: «*damme fede diricta... umiltà profonda*» (PCr) ed è per questa fede umile che ci viene descritto dai suoi compagni «*quale vero adoratore della Trinità [...] perfetto cultore [cultor] della Trinità*»¹⁹.

¹⁹ *Leggenda dei Tre Compagni*, 29. 60 (FFN 1431.1472).

Capitolo terzo

UMILTÀ E CONTRIZIONE
D'INNANZI ALLA TRINITÀ

Il T 8 «*Confesso al Signore Dio Padre e Figlio e Spirito Santo*» è preso dalla Lettera al Capitolo (LOrd 48; FF 226).

In questo testo la fede, che è adesione alla Trinità e al mistero svelatoci da Cristo e annunziatoci dalla Chiesa, in Francesco diventa confessione della propria miseria e fiducia nella misericordia di Dio. Di fronte a Dio Uno e Trino che rivela onnipotenza e santità, sono specialmente i santi, muniti di antenne molto più raffinate di noi massa dell'umanità, che percepiscono la propria miseria. «*Chi se' tu, o dolcissimo Iddio mio? E che sono io vilissimo vermine e disutile servo tuo?*» (FF1915-1916). «*E dobbiamo disprezzare noi stessi, poiché tutti, per colpa nostra, siamo putridi, fetidi e vermi*» (FF 199).

– Alla radice della distanza tra l'uomo, creato in uno stato di santità originale, e Dio stesso non c'è solo la distanza creaturale, ora c'è anche l'abisso creato dal peccato. Il peccato dell'uomo è un fatto talmente grave e sconvolgente che per il santo di Assisi una semplice definizione di peccato, non riuscirebbe a contenere tutto il 'mistero dell'iniquità'. Nei suoi scritti preferisce quindi descriverne le drammatiche conseguenze nella realtà della vita umana: egli «*ricorre a diversi nomi [...] di cui i più usati sono: delitto, cecità, falsità, apostasia, furto, bruttezza, inganno, male, vizio, colpa, difetto, negligenza, miseria, ignobilità, putredine, ingratitudine, cattiveria [...]*»¹.

¹ MONTEIRO A., *Peccato*, in DF, 1242.

– Nella *Lettera al Capitolo*, Francesco si accusa di peccato davanti a tutta la corte del cielo: «*E soprattutto confesso al Signore Dio Padre, e Figlio e Spirito Santo e alla beata sempre vergine Maria e a tutti i santi in cielo*». Poi si rivolge alla sua famiglia sulla terra: «*e in terra [confesso] a frate H., ministro generale di questo nostro Ordine, come a venerabile mio signore, e ai sacerdoti dell'Ordine nostro e a tutti gli altri frati miei benedetti, tutti i miei peccati*».

Poi il Poverello elenca alcuni suoi peccati:

* sente di aver «*offeso in molte cose per mia grave colpa*». Chi? Chiaramente si tratta di Dio. Il verbo *offendere* fa riferimento ad una persona: questo significa che il peccato, per Francesco, è un'*offesa* fatta a Dio; non è semplicemente un'imperfezione, o un limite, o un problema... come, troppo semplicemente, potremmo essere tentati di dire oggi.

Francesco poi passa a specificare i suoi peccati. Specialmente gliene dolgono alcuni:

* «*non ho osservato la Regola che ho promesso al Signore*»;

* «*non ho recitato l'Ufficio come prescrive la Regola; sia per negligenza, sia a causa della mia malattia, sia perché non sono colto e capace [ignorans et idiota]*».

Quanto ci fa bene questa umiltà e sincerità di Francesco. Se Francesco parla di questi suoi problemi, vuol dire che anche con questi suoi problemi ci è compagno di viaggio. Questa sincerità ed umiltà di fondo sono la premessa per il perdono di Dio.

Un altro testo (cui facciamo qui un semplice riferimento) ci aiuterà a capire come il riconoscimento del peccato e l'umiltà davanti a Dio provengano dallo *Spirito di compunzione* (T 33: Rnb 10,3; FF 35): «*tutti quelli che il Signore ha eletto alla vita eterna, li ammaestra con i pungoli delle infermità e con lo Spirito di compunzione [compunctionis Spiritu erudit]*». Ove lo 'Spirito di compunzione' corrisponde allo Spirito che secondo Gv 16,8-11 «*convincerà il mondo di peccato*» ed è attivo già alla prima predicazione di Pietro, quando gli uditori «*furono tutti toccati nel cuore [compuncti sunt corde]*» (At 2,27-28).

Capitolo quarto
GLORIA, BENEDIZIONE,
LODE ALLA TRINITÀ

– I testi su cui meditare:

T 2 (*Rnb 23, 39; FF 73*): «Gloria al Padre, al Figlio e allo **Spirito Santo**».

T 3 (*Ant. S.Maria; FF 281*): «Gloria al Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo...**».

T 4 (*Lora 4.8; FF 264*): «Benediciamo il Padre e il Figlio con lo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno. **T 5**: «Gloria al Padre e al Figlio e allo **Spirito Santo**. Lodiamolo ed esaltiamolo in eterno».

T 6 (*Eslod 16; FFN 265/a*): «*Sia benedetta la Santa Trinità e l'indivisa Unità*».

T 21 (*Rnb 23,32; FF 71*): «*Glorifichiamo ed esaltiamo magnifichiamo e rendiamo grazie all'altissimo e sommo eterno Dio, Trinità e Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo*».

Le dossologie riportate in questi brani sono antiche quanto la fede cristiana. Alla *gloria* che emana dalle opere di Dio, corrisponde nell'uomo un atteggiamento di stupore che sta alla radice della *glorificazione* di Dio.

Sul senso della 'gloria', va detto che, tra il linguaggio della Scrittura, dei Santi, e il linguaggio della strada ci può essere fraintendimento. Per esempio, nel linguaggio comune una persona che agisce per la 'gloria' o per 'propria gloria' non ispira simpatia: la cosa sa di 'egoismo'. Quando invece si dice che 'Dio ha creato tutto per la sua gloria', si vuole dire che ha dato vita a tutte le creature non allo scopo di acquistarne gloria (come se da esse provenisse a Lui un aumento di gloria), ma

allo scopo di *renderle partecipi* della sua gloria: detto con le parole di san Bonaventura «*non per accrescere la sua gloria, ma per manifestare e comunicare la sua gloria*»¹. Infatti san Francesco sa che a Dio Padre, Gesù «*basta sempre e in tutto*» assieme allo Spirito Santo (*Rnb 23,10-11; FF66*) e, come è detto nella nostra Liturgia «*Tu non hai bisogno della nostra lode, ma per un dono del tuo amore ci chiami a renderti grazie; i nostri inni di benedizione non accrescono la tua grandezza, ma ci ottengono la grazia che ci salva*»².

Poichè negli scritti del Poverello il termine *gloria* ricorre molte volte³, è opportuno approfondirne la comprensione.

– *Prima considerazione*

Dio stesso è per Francesco «*Colui dal quale, attraverso il quale e nel quale [a quo et per quem et in quo] è la pienezza [omnis] del perdono, la pienezza [omnis] della grazia, la pienezza [omnis] della gloria di tutti i penitenti, di tutti i giusti, di tutti i santi che godono insieme nei cieli*» (*Rnb 23,30; FF 70*). In questa espressione risultano alcuni elementi:

- Dio è la ‘pienezza della gloria’ essendone la *sorgente*;
- *attraverso* Dio proviene la gloria all’uomo;
- è Dio stesso a chiamare l’uomo ad essere *partecipe* della sua gloria.
- Soprattutto troviamo che la *Gloria* è una *Persona*: Dio stesso Uno e Trino.

Nei suoi scritti Francesco usa il termine ‘gloria’ e i derivati (‘glorioso’, ‘glorificare’, ‘venga glorificato’...) soprattutto per

¹ S. BONAVENTURA, in *II Sent.*, d.1, pars 2, a.2, q.1, *conclusio*; Quaracchi, T.2, 1885, p.44. Cfr. anche ALSZEGHY Z. – M. FLICK, *I primordi della salvezza*, Marietti, pp. 29-50.

² Messale Romano, *Prefazio comune*, IV.

³ Escludiamo qui il riferimento negativo all’uomo (nel senso di ‘vanagloria’, superbia, amor proprio...) come in *6 Am*. In questi casi la ‘gloria’ è un *furto* che l’uomo fa a Dio.

esortare i frati a riconoscere l'opera di Dio e, perciò, a ringraziarLo. Abbiamo spesso in Francesco delle 'raffiche' di verbi o di sostantivi le cui differenti sfumature non è sempre agile cogliere. «*Ed [esorto i frati affinché] dovunque, noi tutti, in ogni luogo, in ogni ora, in ogni tempo, ogni giorno, senza smettere mai, crediamo veracemente e umilmente, teniamo in cuore ed amiamo, onoriamo, adoriamo, serviamo, lodiamo e benediciamo, (T 21) glorifichiamo ed esaltiamo magnifichiamo e rendiamo grazie all'altissimo e sommo eterno Dio, Trinità e Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutto, Salvatore di quanti in Lui credono e sperano e lo amano; Lui che è senza inizio e senza fine, immutabile, invisibile, inenarrabile, ineffabile, incomprendibile, ininvestigabile, benedetto, laudabile, glorioso, sovraesaltato, sublime, eccelso, soave, amabile, dilettevole e tutto sempre sopra tutte le cose desiderabile nei secoli dei secoli. Amen*». (Rnb 23, 32; FF 71).

In questa Lauda sono ben dodici i verbi che esortano al servizio divino e ben venticinque sono i Nomi di Dio. Tra i verbi c'è anche l'invito a *glorificare* Dio. Tra i Nomi di Dio c'è *glorioso*. Ci limitiamo a sottolineare che verbi e nomi esprimono lo stupore di Francesco di fronte a Dio e alle sue opere e sono la risposta, appena balbettata, di chi contempla la gloria di Dio. Nella Sacra Scrittura (ad esempio nei *Salmi*) mentre Iddio riversa la sua gloria sulle creature e le riempie della sua Maestà, l'atteggiamento creato nell'uomo dallo Spirito Santo è quello della gratitudine che si esprime in molteplici atteggiamenti e verbi (come Francesco ce li ha richiamati), ma che sono espressione dell'unico vero culto a Dio⁴. Francesco può aver mutuato diversi di questi verbi, collegati alla gloria di Dio, anche dal canto degli Angeli nell'annuncio natalizio ai pastori (Lc 2,14) come risuona nel *Gloria in excelsis Deo* della santa Messa: «*Laudamus te, benedicimus te, adoramus te, glorificamus te, gratias agimus tibi propter magnam gloria tuam*»⁵.

⁴ Cfr. AA.Vv. *Gloire de Dieu*, in DSp, VI, 421-487.

⁵ Anche in *UffPass*, 5Vesp 8 riecheggia il Canto degli Angeli: «*Gloria nei cieli altissimi al Signore Dio*».

Quali sono le opere di Dio contemplate dal Poverello di Assisi? Nei brani che precedono questo testo di *Rnb* 23, Francesco aveva già narrato le grandi opere di Dio alle quali fa seguito (come anche nella Scrittura) la glorificazione di Dio: la creazione (vv.2-4); l'incarnazione del Verbo (v.5); la redenzione-liberazione mediante la croce, il sangue e la morte di Cristo (v.6); il ritorno del Signore (vv.7-8); l'intercessione di Gesù e dello Spirito Santo in cielo davanti al Padre (v.9-11); la chiesa del cielo significata nella Vergine Maria (vv.12-15); la chiesa della terra (vv.16-23); l'Eucaristia (v.24); la munificenza di Dio (v.26). La glorificazione di Dio, come si vede, proviene dalla contemplazione e dalla comprensione di tutto l'arco della storia della salvezza.

Tra i motivi della glorificazione di Dio uno in particolare emerge con evidenza per la sua originalità. Rivolgendosi a Dio Padre, il Poverello gli sussurra: *«per te stesso ti rendiamo grazie»* (*Rnb* 23,1; *FF* 63). Ho la sensazione che Iddio, Padre nostro, questo non se lo sia mai sentito dire da nessuno. È come se Francesco gli dicesse: *sono contento, felice, perché esisti... Che sarebbe se tu non ci fossi?...*: questo linguaggio, che risente del linguaggio di persone innamorate, crea non pochi sconvolgimenti all'ateismo contemporaneo che, al massimo, valorizza le persone e le cose solo per la loro utilizzazione⁶.

L'invito a riconoscere la gloria di Dio nelle opere della salvezza e a dare 'gloria' a Dio è insistente nel Poverello di Assisi.

⁶ Anche in Chiara 'pianticella di Francesco' lo stupore per la presenza di Dio e la sua opera nella sua vita diventa gratitudine ed esplicita benedizione: *«Pochi dì innanti a la sua morte, una sera, incominciò a parlare della Trinità e dire altre parole de Dio tanto suttilmente, che appena molti dotti le averiano potute intendere»* (Processo di canonizzazione di santa Chiara, XIV, 7; *FF* 3110). Pochi giorni dopo, al momento della sua morte, le suore la sentivano bisbigliare alla sua anima benedetta: *«...Va' sicura in pace, però che avrai bona scorta: però che quello che te creò, innanti te santificò; e poi che te creò, mise in te lo Spirito Santo e sempre te ha guardata come la madre lo suo figliolo lo quale ama. Et aggiunse 'tu Signore sii benedetto, lo quale me hai creata»*. Ibidem III, 20; *FF* 2986; Cfr *Leggenda di santa Chiara*, 46; *FF* 3252).

Talvolta Francesco esorta a glorificare **Dio 'Unico'** (senz'altra specificazione) come nel Cantico delle Creature: «Altissimo onnipotente bon Signore tue so' le laudi, la gloria et l'honore et omne benedictione» (Cant 1); a volte esorta a glorificare il **Dio Trino** (parlando esplicitamente di Padre, Figlio e Spirito Santo): per esempio nei molteplici «gloria al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo» come anche in *Rnb 17,18* (che si presenta come prolungamento del v.16): «[...] solo il vero Dio abbia, e gli vengano tributati, ed egli riceva tutti gli onori, il rispetto, la laudi, le benedizioni e ogni gloria». Così anche in *Rnb 21,2-3*: «Temete ed onorate, lodate e benedite, ringraziate e adorate il Signore Dio onnipotente nella sua Trinità e Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose» (T 58; FF 55); e nel testo di *Rnb 23, 31-34*, qui sopra riportato.

Molte volte troviamo che la glorificazione è rivolta a qualcuna delle tre **Persone** in modo specifico. I testi di *Rnb 23* sono rivolti a Dio «*Padre santo e giusto*»⁷. Altri testi sono rivolti a Cristo, Agnello immolato, che «*tanto ha sofferto per noi: a Lui ogni creatura che è in cielo, in terra, in mare e negli abissi, tributi lode, gloria, onore, benedizione [...]*» (2Lf 61-62 in FFN 202; Lora 2.3 in FF 264); oppure rivolti al Cristo che, in modo diverso dalla sua venuta nell'Incarnazione, «*di nuovo ritornerà nella gloria della sua Maestà*» (*Rnb 23,7*).

L'abbondanza di tanti testi non permette forse di parlare di Francesco di Assisi come 'cantore della gloria di Dio'?

⁷ Non solo con le labbra e con il cuore deve essere glorificato Dio, ma con tutta la vita. Santa Chiara nel *Testamento* riporta la profezia di Francesco sul monastero di San Damiano: «*venite e aiutatemi nell'opera di questo monastero di S. Damiano, perché verranno qui delle donne per le quali, a causa del la loro santa condotta di vita [conversatione], il Padre nostro celeste verrà glorificato nella chiesa universale*», (ClTe 14).

– *Seconda considerazione*

Nella Sacra Scrittura, nella patristica, come anche nella mistica, il termine ‘*gloria*’ è collegato al fenomeno della *luce* e della *illuminazione* e simbolizzato da essi⁸. Questo collegamento lo troviamo anche in Francesco. Nella *Pregghiera davanti al Crocefisso* «*O alto et glorioso Dio, illumina el core mio*» (FF 276): Iddio *glorioso* è luce destinata a *illuminare* il cuore, la vita dell’uomo. Questa trasposizione della ‘*gloria*’ in ‘*luce*’ è una buona chiave di interpretazione per l’aggettivo ‘*glorioso*’ che ricorre anche in molte altre parti degli scritti di san Francesco. Sicchè dove c’è sfolgorio di luce, c’è anche sfolgorio di gloria e, contemporaneamente, dalla ‘*gloria di Dio*’ si passa alla ‘*luce di Dio*’.

Ma, sia lecito dirlo a motivo della proprietà transitiva, in Francesco si ha anche un altro passaggio: dalla ‘*luce di Dio*’ si passa alla *bellezza di Dio*: «*tu sei bellezza*» (LodAl 7.10; FF 261) «*tu sei Luce*» (Pater 2; FF 267). Infatti l’aggettivo ‘*bello*’ in Francesco è sempre collegato a qualcosa che emana luce. Nel *Cantico delle Creature* (FF 263) sono indicate come *belle* solo tre creature e tutte e tre emanano luce: «*frate Sole, lo quale è iorno et allumini noi per lui: et ello è bello et radiante cum grande splendore: de te Altissimo porta significazione* (v. 3-4); [...] *Sora Luna et le Stelle: in cielo l’hai formate clarite et preziose et belle* (v.5); [...]; *frate Focu, per lo quale en allumini la nocte et ello è bello et iocundo et robustoso et forte* (v.8)». Francesco, contrariamente al nostro proverbio popolare ‘non è bello ciò che è bello, ma è bello ciò che piace’, molto più volentieri direbbe ‘non è bello ciò che è bello, ma è bello ciò che è luce’. «[...] *Francesco amò la luce come pochi uomini l’hanno amata. È*

⁸ ALSZEGHY Z. – M. FLICK, *I Primordi della salvezza*, p. 35 riferiscono come parlando del profeta Isaia, Giovanni Crisostomo (in PG 56, 70) «*chiama gloria lo splendore, la luce inaccessibile, che non può essere espressa con parole...*». Per altri testi simili cfr. *Gregorianum* 36, 1955, 361-390. C’è da notare anche come nella iconografia cristiana la gloria è indicata dall’alone di luce o dall’aureola.

*rimarchevole che il qualificativo 'bello' che compare tre volte nel Cantico, è ogni volta assegnato ad una realtà cosmica la quale, per una ragione o per l'altra è fonte di luce [...]. Per Francesco la materia bella per eccellenza è la materia raggianti. Il cosmo è per lui un'epifania di luce [...]»⁹. Di frate Sole è detto addirittura che è 'significazione' dello splendore di Dio, perciò è portatore della gloria di Dio. Ma questo acquista ancora maggior rilievo se si pensa che quando Francesco detta il *Cantico delle Creature*, stigmatizzato e ormai del tutto cieco, non può più vedere la luce materiale: ch'è ogni barlume lo ferisce. Ma allora che cosa canta Francesco? Sta cantando la *Gloria e la Luce della Trinità Santa*, secondo la voce udita nella notte: «[...] Allora fratello, sii felice ed esultante nelle tue infermità e tribolazioni; d'ora in poi vivi nella serenità, come se tu fossi già nel mio Regno' [...]. Francesco disse ai suoi compagni [...]: 'Sì, io devo molto godere adesso in mezzo ai miei mali e dolori, e trovare conforto nel Signore, e rendere grazie sempre a Dio Padre, all'unico suo Figlio il Signore nostro Gesù Cristo, e allo Spirito Santo, per la grazia e benedizione così grande che mi è stata elargita: egli infatti si è degnato nella sua misericordia di donare a me, suo piccolo servo indegno ancora vivente quaggiù, la certezza di possedere il suo Regno' [...]. E postosi a sedere si concentrò a riflettere e poi disse: Altissimo, onnipotente, bon Signore' [...]» (Legg. Perugina 43; FF 1591-1592).*

Per Francesco, Gloria-Luce-Bellezza sono manifestazioni dello stesso Dio Uno e Trino.

⁹ LECLERC É., *Il Cantico delle creature*, SEI, 1971, pp. 78-79.

Capitolo quinto

LO SPIRITO SANTO NELLA SANTITÀ
DELLA FAMIGLIA TRINITARIA

I testi da meditare:

T 6 (*Esod 16; FFN 265/a*): «Sia benedetta la Santa Trinità e l'indivisa Unità»

T 7 (*LOrd 1; FF 214*): «Nel nome della somma Trinità e della Santa Unità del Padre e del Figlio e dello **Spirito Santo**»

Questi due testi ci aiutano a inserire lo Spirito nella *santa* Trinità, nella *somma* Trinità, nella *santa* Unità.

È fuori dubbio che Francesco parli della santità di Dio partendo dalla Scrittura, dalla Liturgia e dalla Tradizione della Chiesa: sorgenti queste da cui ha mutuato sia l'esperienza che il linguaggio della sua fede. In queste fonti della vita cristiana il termine *santo* è attribuito non solo allo Spirito del Signore, ma anche alle altre Persone della Trinità.

– *Prima considerazione. La santità di **tutta la Trinità***

In questi due testi Francesco attribuisce esplicitamente e semplicemente la 'santità' alla Trinità e Unità. Sono testi che non ci permettono di cogliere la comprensione che il serafico Padre ne ha avuto.

C'è però un altro testo degli scritti in cui la 'santità' è attribuita a tutta la Trinità precisandone l'unità della santa sostanza e la trinità delle sante Persone. Si tratta di un brano la cui comprensione in questa direzione a noi non appare più immediata, mentre lo era al tempo di Francesco. Scrive il serafico Padre nelle *Lodi per ogni Ora*: «*Santo, Santo, Santo, il Signore Dio on-*

nipotente, che è, che era e che verrà. E lodiamolo ed esaltiamolo nei secoli» (Lora 1; FF 264). Il Trisaghion ‘santo, santo, santo’ di Is 6,3, ai tempi di Francesco, non era inteso come semplice superlativo (equivalente a ‘santissimo’, ‘tre volte santo’). Nel medioevo era utilizzato come testo dimostrativo dei ‘segni’ della Trinità già dall’Antico Testamento. Se i Serafini proclamano per tre volte il nome di Dio, (‘Santo’ è uno dei nomi di Dio) è perché conoscono che Dio è Trinità di Persone. L’A.T. «*insinua la distinzione delle persone nella Trinità [...]; la triplice confessione di Dio, esprime la trinità delle persone [...]. Anche Isaia dice ‘santo, santo, santo, il Signore Dio’; per il fatto che dice per tre volte ‘santo’, significa la Trinità delle persone; per il fatto che soggiunge ‘il Signore Dio’, significa l’unità dell’essenza*»¹. Così stando le cose, anche il trisaghion è una professione di fede del Poverello nella santità dell’unità e trinità di Dio.

– Seconda considerazione: la santità e la paternità della **Prima Persona**

Già nell’Antico Testamento vengono messe in luce la trascendenza e l’immanenza di Dio², la distanza e la vicinanza, la sacralità di Dio e la sua mescolanza con il suo popolo.

¹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I,d,II, c.IV,7.

² La trascendenza si coglie molto bene per esempio in Is 40,25; 45,11: «... ‘a chi potreste paragonarmi quasi che io gli sia pari?’ dice il Santo [...] ‘solo in te è Dio: non ce n’è altri’» ove i due termini (‘Dio’ e ‘Santo’) si identificano e ‘Santo’ non è più un aggettivo, ma il nome proprio di Dio. La trascendenza di Dio risalta ancora di più nelle espressioni di contrasto con l’uomo: «Non darò sfogo all’ardore della mia ira, non tornerò a distruggere Efraim, perché sono Dio e non uomo; sono il Santo in mezzo a te e non verrò nella mia ira» (Os 11,9). Qui, la Santità di Dio è definita sia in maniera negativa (Dio, il Santo, è ‘il non essere un uomo’), sia in maniera positiva: in quanto si afferma che in Dio non c’è morte, male, finitezza, ma solo esistenza. Ma la stessa citazione manifesta anche l’immanenza della santità di Dio: nella sua sensibilità Dio non ama la distruzione. «Osea, nell’associare direttamente lo sconvolgimento di un cuore indifeso all’affermazione della sovrana

L'aggettivo *Santo* (per esempio, *Is* 40,25; *Gb* 6,10; *Abc* 3,3) diventa sinonimo di Jahve ed evoca in modo particolare la sua trascendenza: «*include tutto ciò che Dio possiede di ricchezza e*

*santità di Dio, fa vedere, in Colui che si definisce come il 'radicalmente diverso', una sensibilità vulnerabile e un'attenzione alla sua creatura di cui noi saremmo assolutamente incapaci. In questo, precisamente, consiste la santità di Dio. Dio è l'opposto di ciò che noi siamo». In virtù di questa logica, Dio 'è il Santo in mezzo a noi'. «Colui che sfugge ad ogni comparazione, Colui che va ben aldilà di ogni superlativo, Colui che è inaccessibile ad ogni nostra presa, rivela la sua santità 'in mezzo a te', nel cuore di tutte le nostre esistenze, mescolato a tutte le nostre esperienze [...] e questo in virtù della sua santità: cosa questa che mentre sembra mostrar-Lo come l'essere più estraneo alla nostra umanità, dà consistenza al suo essere sempre con noi, al suo essere a noi più intimo della nostra intimità più nascosta». (Guillet J., *Sainteté de Dieu*, in DSp, XIV, 185). Quando Iddio si manifesta, le creature non possono sopportare l'irradiazione della Santità di Dio. Gli stessi Serafini, nella visione di Isaia 6,1ss, affascinati e abbagliati, si coprono il volto e proclamano: «*Santo, Santo, Santo, è il Signore Sabahot; tutta la terra è piena della sua gloria*». Isaia stesso si scopre impuro davanti alla Santità di Dio (*Is* 6,5). E il carbone ardente con cui il Serafino purifica le labbra del profeta, già simbolizza come per il culto al vero Dio sarà necessaria la purificazione divina per render l'uomo accettabile a Dio.*

Nel brano di Isaia appena riportato si vede bene come il tema della *Santità di Dio* è strettamente legato al tema della *Gloria di Dio*. «*Come la santità di Dio, la gloria del Signore è, contemporaneamente, inaccessibile all'uomo e indispensabile alla vita delle creature [...]. Se la gloria di Dio smette di accompagnare il suo popolo, questi è destinato a perire (Es 33,15-19); quando la gloria abbandona il tempio di Gerusalemme, la città è votata alla distruzione» (Ez 10,18-22; 11,22-24) (ibidem).*

Come la Gloria di Dio ha dei rivali ed è missione di tutti i servi di Dio (in modo particolare i profeti) difenderla e diffonderla, così anche la Santità di Dio tende a spandersi e ad imporsi. Là dove giunge, marca con il suo sigillo quelli che le appartengono. Nell'Antico Testamento era il segno della circoncisione a fare degli Israeliti un popolo 'santo': cioè partecipe della 'santità' di Dio. Questo stesso segno, segno dell'Alleanza, era alla base dell'esigenza morale di santità che risuona in tutta la Sacra Scrittura: «*siate santi, perché io sono il Santo» (Lev 19,2; cfr. 11,45; testo citato anche da san Francesco in Lord 23: FFN 230). Ma già i Profeti promettevano con la venuta del Messia un cuore nuovo, segnato dall'Unzione dello Spirito: «Voi avete l'Unzione che viene dal Santo» (1Gv 2,20).*

di vita, di potenza e di bontà. Essa è più che un attributo divino tra altri, caratterizza Dio stesso»³.

L'immanenza di Dio appare maggiormente nei concetti di elezione, promessa, alleanza, salvezza...

In Francesco appaiono ben sottolineati i due aspetti della trascendenza e dell'immanenza di Dio. La *trascendenza* di Dio la si nota specialmente quando il termine *Santo* è mescolato ad altri attributi che rafforzano il senso della sacralità di Dio: «*onnipotente, altissimo, santissimo e sommo Dio [...]. Tu solo sei santo, giusto, vero e retto*» (Rnb 23,1.29); «*Oh come è santo, glorioso e grande [...]. Dio glorioso, il solo santo, laudabile e benedetto*» (2Lf 54; 11,2); «*tu solo sei santo, Signore, che compì meraviglie [...] tu re onnipotente*» (Lfl 1.3); «*santo, santo, santo il Signore Dio onnipotente*» (Lora 1). Questa trascendenza in Francesco è sottolineata anche dall'aggettivo *sommo* Dio (LOrd 1; FF 214...), *somma* Trinità (come in T7): aggettivo che appare per oltre una dozzina di volte con riferimento a Dio⁴ e che rende bene la distanza tra Dio e l'uomo.

La *vicinanza* del Dio Santo si percepisce soprattutto quando Francesco si rivolge a Dio come *Padre* (per es. in Rnb 22,47; Rnb 23,1.29) e lo percepisce come umiltà, pazienza, protettore, misericordioso Salvatore (per esempio in LodAl).

Il rispetto (che rivela il senso della *trascendenza*) e la familiarità (che rivela il senso dell'*immanenza*) li troviamo espressi in maniera molto evidente nell'*Ufficio della Passione* ove Francesco, conoscendo che in primo luogo Dio è *Padre del Signore nostro Gesù Cristo*, si rivolge a Dio con le parole con cui lo stesso Gesù si rivolge al Padre: *Padre santo, mio Padre santo* (UffPass 1Comp 5.9; 1Ter 3.9; 1Ses 9; 1Non 12); oppure: *santissimo Padre mio, Tu sei il santissimo Padre mio* (1Matt 11; 1Ses 15; 1Non 11; 1Vesp 3.10; 4 Matt,1...). Lo stesso dicasi per altre sue preghiere, quali la *Oratio Omnipotens*, il *SalV 2*, e *LOrd 46*.

³ LEON-DUFOUR X., *Santo*, Diz. Teologia Biblica, 1146.

⁴ Vedi BOCCALI I., *summus*, in *Concordantiae verbales*.

Queste espressioni⁵, come anche quelle di *RnB 22,47* e in *2Lf 56* (che riporta la preghiera di Gesù in *Gv 17,11*), permettono di affermare che Francesco si è *familiarizzato* sia con la Santità che con la Paternità di Dio, apprendendole dalle labbra di Gesù: è Gesù, Figlio di Dio, che con il suo sangue, ci fa familiari del Padre e ci apre l'accesso alla santità di Dio.

– *Terza considerazione: la santità della Seconda Persona*

Nell'invocare Dio come *Padre santo*, Gesù manifesta nel contempo, sia il suo essere *Figlio* del Padre, sia la sua piena *partecipazione alla santità* del Padre.

Che Gesù sia il *Santo di Dio* nel Vangelo viene riconosciuto non solo dai demoni (Mc 1,24), ma è proclamato apertamente dalla fede di Pietro e della Chiesa. La formula di *Gv 6,69* («*noi abbiamo conosciuto e creduto che tu sei il Santo di Dio*») e quella di Mt 16, 16 («*tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente*») si integrano tra di loro e gli esegeti ci dicono che *Santo di Dio* e *Figlio di Dio* sono formule di fede molto vicine tra di loro ed esprimono «*la relazione unica, incomunicabile, di Gesù con il Padre*».⁶

Anche negli scritti di san Francesco troviamo espressioni della fede del Poverello nella santità di Gesù. Francesco la coglie già nella *preesistenza* celeste del Verbo di Dio: «*L'Altissimo Padre celeste annunciò questo suo Verbo, così degno, così santo, così glorioso [...] nel seno della santa e gloriosa vergine Maria, per mezzo del suo santo Angelo...*» (*2Lf 4*). Dall'eternità Padre e Figlio condividono la santità: ma ora la santità di Dio giunge alla nostra umanità attraverso il *Santo di Dio* incarnatosi nel grembo della Vergine Maria.

Questo tema è caro a Francesco. Cristo incarnato è colto da Francesco, anche in altri scritti, come *santissimo Figlio* di Dio (*Ant. S. Maria; UffPass, 5Vespr 7[...]*) e nel contempo portatore

⁵ Per le infinite citazioni, cfr. BOCCALI I., *Sanctus*, in *Concordantiae verbales*.

⁶ GUILLET J., *Sainteté de Dieu*, in *DSP*, XIV, 191.

di santità: «*Oh, come è santo e caro [...] avere un tale fratello e figlio⁷ che offrì la sua vita per le sue pecore e pregò il Padre per noi dicendo: 'Padre santo, custodisci nel tuo nome coloro che mi hai dato'*» (2Lf 56)⁸. In questi ultimi testi si vede bene come Gesù è il *Santo* e ci ha reso suoi familiari mediante la *santissima* incarnazione e la sua *acerbissima* morte⁹.

Questo vuol dire che per Francesco il Signore Gesù è il *Santo* nella sua preesistenza eterna ed incarnandosi, ha elevato la nostra natura umana portandoci a essere suoi fratelli, rendendoci figli di Dio, partecipi della natura divina, divinizzandoci: apprendoci, cioè, l'accesso alla santità di Dio.

È bene accennare al fatto che per il Poverello non solo Gesù è il *santo*, ma rende *santo* anche tutto ciò che a Lui appartiene.

– In primo luogo gli appartiene la Madre: infatti la Vergine Maria è proclamata da Francesco *regina santissima*, perché «*eletta dal santissimo Padre celeste che ti ha consacrata con il santissimo Figlio e lo Spirito Paraclito*» (T 14) ed è contemplata come *Madre del Santissimo Signore* nostro Gesù Cristo (T 12). È il *santissimo* Figlio a rendere la madre *santissima*.

– Il pane e il vino, per la presenza reale, diventano i *santissimi* misteri (2Te 11; Lch 4.¹⁰), il *santissimo* Corpo e Sangue

⁷ Il termine *figlio* è riporato dalle FFN, ma non dalle FF; il Boccali (*Concordantiae*, p.85) lo riporta come 'abrasum' dal Codex 338 e non lo inserisce nel testo. ESSER K., *Gli Scritti*, lo riporta e a p. 150 annota che si trova in tutti i Codici. Sicuramente per Francesco Cristo è 'figlio' nostro, come logica conseguenza di quanto lo stesso Poverello ha detto nel v. 53: «*siamo madri sue quando [...] lo generiamo attraverso il santo operare*».

⁸ Per questa parte si può vedere NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, EBF n.32, Milano 1984, pp.183 ss.

⁹ Vedi la *Oratio ad Beatam Virginem* riportata in BOCCALI I., o.c., p. 139: «*Sancta Dei genitrix, dulcis et decora, Regem morti traditum Filium tuum dulcissimum Dominum nostrum Jesum Christum pro nobis exora; ut ipse per suam clementiam et virtutem sanctissimae incarnationis et mortis ipsius acerbissimae nobis indulgeat peccata nostra. Amen*».

¹⁰ Nel testo latino. Cfr. BOCCALI I., o.c., p. 99; ESSER K., o.c., p. 195.

del Signore (*1Am 10.13.21; 1Lf 33...*): quasi sempre Francesco chiama così l'Eucaristia.

– Ugualmente sono *sante – santissime*, le Parole del Signore: il *santo Vangelo* e le *sante parole* dei libri liturgici.

– *Sante – santissime*, per la santità del Verbo che le inabita, sono la Chiesa cattolica, le Virtù celesti, gli Angeli, i Santi, le Virtù infuse e tra queste, specificamente, la *santissima povertà* e la *santissima obbedienza*.

– *Quarta considerazione: la santità della Terza Persona*

È soprattutto la Terza Persona della Trinità ad essere da sempre indicata come *Santa*: ma a questo ci siamo tanto abituati che forse non ci accorgiamo più della profondità della fede che professiamo.

L'attribuzione del termine *santo* allo Spirito del Signore si è imposta da sé. Già nel Nuovo Testamento la Terza Persona della Trinità viene indicata come *Spirito Santo*¹¹.

Quando i Padri della Chiesa vorranno approfondirne il significato¹² ci diranno:

– il termine *santo* include che lo Spirito di Dio è Persona della *stessa sostanza* del Padre e del Figlio in quanto partecipa della stessa unità e santità di Dio¹³. S. Agostino esplicitamente afferma: «[...] *Allo stesso modo che lo Spirito Santo non è il solo in quella Trinità ad essere spirito, ad essere santo, perché anche il Padre è spirito, anche il Figlio è spirito, anche il Padre è santo, anche il Figlio è santo, cosa di cui non dubita la nostra pietà; e tuttavia non è senza fondamento che la terza Persona riceva il proprio nome di Spirito Santo. In quanto infatti è comune ad ambedue lo si denomina per quello che ambedue sono ugualmente [...]*»¹⁴.

¹¹ Basta aprire qualunque pagina dei *Vangeli* o degli *Atti* o delle *Lettere* di Paolo.

¹² GRIBOMONT J. – SMULDERS P., *L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères*, in *DSP*, IV, 1257-1283.

¹³ *Ibidem*, 1263: significato omousiano del termine 'santo'.

¹⁴ *Ibidem*, 1274. S. AGOSTINO, *De Trinitate*. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 616.

– d’altro lato i Padri affermeranno anche altre due verità: la ‘santità’ è propria della Persona dello Spirito Santo e, contemporaneamente, costituisce lo specifico della *missione* della Terza Persona trinitaria: cioè lo Spirito è Santo e Santificatore. Cirillo di Alessandria ci insegna: «*e quale tipo di santificazione[...] con molto piacere lo apprenderei [...]: nelle sacre Scritture si osserva una immensa diversificazione in materia. Alcuni si dice che sono santificati quasi per prescienza di Dio, che prevede che dopo una vita onorata e giustissima saranno anche degni di essere partecipi dello Spirito Santo [...]. Altri ancora sono santificati sebbene non conoscano chi è per natura Dio, ma in questi la santificazione non designa una relazione e familiarità col divino e santo Spirito, ma è come un’indicazione e un incentivo a compiere quello che Dio vuole [...]. Infine chiamiamo santi anche quelli che veramente sono santificati dallo Spirito e sono così proclamati partecipi della natura divina (2Pt 1,4)*»¹⁵. La dottrina comune nei Padri, specialmente dopo le controversie pneumatomache, confluisce nel Simbolo niceno-costantinopolitano¹⁶ dove viene professato: «*credo nello Spirito Santo, che è Signore e dà la vita [...]*»¹⁷.

I molteplici passi ove Francesco parla di Spirito ‘Santo’ si trovano pienamente nel solco della Tradizione perenne della Chiesa. Il dato di fede in cui lo Spirito Santo è *della stessa sostanza del Padre e del Figlio* è semplicemente accolto dalla fede di Francesco; non abbiamo testi che ci permettano di dire di più. Negli scritti del Poverello è, invece, molto più sviluppata la contemplazione del *ruolo di santificazione* che lo Spirito Santo possiede. Su tale ruolo ci sono testi ben più precisi sui quali avremo modo di meditare più diffusamente.

¹⁵ Ibidem, 1266. CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 707.

¹⁶ Cfr. DZS n. 150: è il Simbolo che recitiamo nella santa Messa domenicale, ove la dottrina dello Spirito Santo è molto bene articolata.

¹⁷ Per la Trascendenza e l’immanenza di Dio, cfr anche DeV n. 54.

Capitolo sesto

DILECTIO, CARITAS, SOCIETAS:
ALTRI NOMI DELLO SPIRITO SANTO
IN SENO ALLA FAMIGLIA TRINITARIA

Testi da meditare:

T 11 (*LJac; FF 253ss*): «Alla Signora Jacopa, serva dell'Altissimo, frate Francesco, poverello di Gesù Cristo, **salute e comunione dello Spirito Santo** [societatem Spiritus Sancti] nel Signore Gesù Cristo»

T 44 (*Rnb 17,5; 22,26; 2Lf 87*): «[...] Vi supplico nella **carità che è Dio**».

T 94 (*3LAg 22; FF 2892*): «[...] L'anima fedele, invece, ed essa sola, è sua dimora e soggiorno, e ciò soltanto a motivo della **carità**, di cui gli empì sono privi [per caritatem qua carent impii]».

T 47 (*Rnb 22,56; FF 62*): «[...] E renderò noto a loro il tuo Nome, affinché **l'Amore con il quale hai amato me** [ut Dilectio qua dilexisti me] sia in loro ed io in loro».

T 74 (*LOrd 30-31; FF 222-223*): «Per questo motivo ammonisco ed esorto nel Signore, che nei luoghi in cui i frati dimorano, si celebri una sola Messa al giorno, secondo la forma della santa Chiesa. Se poi nel luogo vi fossero più sacerdoti, l'uno **per l'amore della Carità** [sit per amorem Caritatis], si accontenti dell'ascolto della celebrazione dell'altro sacerdote, poiché il Signore Gesù Cristo riempie presenti ed assenti che sono degni di lui».

Prima di affrontare questa meditazione è necessaria qualche premessa.

I Padri latini, particolarmente sant'Agostino, individuavano il carattere proprio dello Spirito Santo nell'essere Egli la stessa *Carità di Dio*, la stessa *Comunione del Padre e del Figlio*¹. Ed essendo la *Comunione del Padre e del Figlio*, lo Spirito Santo è anche nostra comunione: con la Trinità e tra di noi. «*Il Padre e il Figlio hanno voluto che avessimo comunione con Loro e tra noi mediante ciò che è tra Loro comune; ed hanno voluto radunarci nell'unità attraverso questo Dono che è Loro comune*»². Perciò lo Spirito Santo non è semplicemente la *pace* che ci riconcilia con il Padre e con il Figlio, ma è anche la «*Pace dell'Unità*»: che unisce il Padre e il Figlio. Ed è da questa Comunione trinitaria che sgorga la Chiesa come comunione.

La dottrina agostiniana, man mano perfezionata, diventerà redaggio comune sia della liturgia, sia della teologia confluita nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo³: «*Lo Spirito Santo è l'ineffabile comunione del Padre e del Figlio*»⁴; ed ancora: «*viene affermato e con il sostegno dell'autorità dei santi autori, che lo Spirito Santo è la comunione del Padre e del Figlio, e l'amore con cui il Padre e il Figlio si amano*⁵ [...]. *Poiché la fraterna dilezione è Dio, non può essere il Padre, né il Figlio, ma solamente lo Spirito Santo, che in modo proprio nella Trinità è chiamata Dilezione o Carità* [...]. *Da cui appare che la Carità è lo Spirito Santo [Cum autem fraterna dilectio sit Deus, nec Pater est, nec Filius est, sed tantum Spiritus Sanctus, qui proprie in Trinitate Dilectio vel Caritas dicitur... Ex his apparet quod Spiritus Sanc-*

¹ GRIBOMONT J. – SMULDERS P., o.c.,1279.

² Citato in Ibidem, 1280. Cfr. S. AGOSTINO, *Sermo* 71,12,18.

³ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, tutta la d. XVII è dedicata a questo tema.

⁴ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XXVI,c.6, 1; cfr. BARTOLINI P.R., *Lo Spirito del Signore, Francesco di Assisi guida all'esperienza dello Spirito Santo*, pp. 9-10.

⁵ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXXII, c.1,1.

tus Caritas est]»⁶. Anche il tema dello Spirito Santo che è la ‘pace’ del Padre e del Figlio, è ampiamente ripreso dal Lombardo⁷.

Ora, essendo stata effusa questa Carità nei nostri cuori, ed essendo la Carità lo stesso Spirito Santo, è lo stesso Spirito Santo ad essere effuso in noi. «Questo ci viene insegnato dai santi Autori: che lo Spirito Santo che è uguale al Figlio viene dato agli uomini. Infatti Agostino [...] così dice: ‘La carità di Dio è stata effusa nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato’ (Rm. 5,5). Da chi è dato? Da colui che ‘ha dato doni agli uomini’. Quali doni? Lo Spirito Santo: che dà un tale dono quale Egli è. Grande è la misericordia di Dio: dà un dono uguale a se stesso, perchè il suo dono è lo stesso Spirito Santo»⁸.

Inoltre lo Spirito Santo non solo è la Carità, «o la dilezione del Padre e del Figlio: nella quale il Padre e il Figlio si amano reciprocamente ed amano noi, ma è anche la dilezione con cui noi amiamo Dio»⁹.

L’incidenza che l’agostinismo, attraverso il *Magister sententiarum*, ha avuto nella scuola francescana è ben conosciuta: basti pensare che moltissimi dei primi compagni del serafico Padre avevano studiato sui testi di Pietro Lombardo (Antonio da Padova, frate Leone, frate Silvestro...) e che tutti i teologi del tempo facevano teologia ‘commentando’ le Sentenze.

I brani dei Padri e delle Sentenze qui sopra riportati, ci rivelano l’ambiente teologico del tempo di s. Francesco e ci orientano anche nella comprensione di alcuni testi del Poverello: testi che a prima vista potrebbero essere letti più superficialmente.

a) – T44. T70: «[...] Vi supplico nella carità che è Dio» (Rnb 17,5; 22,26; 2Lf 87). Questa formula riecheggia il testo di 1Gv

⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XVII,2.

⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXXII, c.1,3.

⁸ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XIV, c.2,5.

⁹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. X, c.II, 3.

4, 8.16: «Dio è carità». Ora stando alle interpretazioni che i Padri ne davano, è possibile anche in Francesco una certa identificazione tra Carità e Spirito Santo.

b) – La stessa cosa dovrebbe valere per la *Lettera a tutto l'Ordine*: «l'uno per l'amore della Carità [sit per amorem Caritatis] si accontenti della celebrazione dell'altro sacerdote» (LOrd 30-31; FF 222-223; T 74). Qui non credo che sia sufficiente tradurre 'per amorem caritatis', semplicemente con 'per l'amore tra di loro' o per 'carità fraterna' o 'pro bono pacis', ma Francesco sembra fare riferimento o al Sacramento dell'Ordine che costituisce l'unità dell'Ordine presbiterale e di ogni presbiterio o direttamente allo Spirito Santo.

c) – Così nelle *Lodi a Dio Altissimo* Francesco si rivolge a Dio dicendo «tu sei amore, carità (v.6) [...] Tu sei la carità nostra (v.12)». Per capire bene il testo di Francesco, bisogna subito affermare, con il Lombardo, che quando si dice che «Dio è Carità [...] non è la stessa cosa che dire 'Dio è la nostra pazienza e speranza': non in quanto Dio sia pazienza e speranza, ma perché queste sono in Dio[...] mentre, come dice Agostino, la carità è l'unica sostanza degna del nome di Dio»¹⁰. Nel testo di Francesco, nel v. 6 si parla di *amore, carità*; se escludiamo che Francesco stia dicendo due volte la stessa cosa, bisognerà forse apportare qualche distinzione. Mi sembra che Dio invocato come *Amore* possa indicare lo Spirito Santo in ciò che lo Spirito ha in comune con il Padre e il Figlio; mentre Dio *Carità* potrebbe indicare lo Spirito Santo in ciò che è proprio della sua Persona: essere la Comunione del Padre e del Figlio. Così anche nel v. 12 (*tu sei carità nostra*) l'aggettivo possessivo 'nostra' non può fare riferimento che allo Spirito Santo santificatore e alla grazia santificante infusa nei nostri cuori. Il v. 12 potrebbe essere interpretato, senz'altro, in questa direzione stando

¹⁰ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XVII, c. 3,3.

anche ad un brano che troviamo in Chiara, perfetta discepolo di Francesco, la quale in 3LAg 22 (FF 2892) così commenta, oseremmo dire, il brano di Francesco: «Ecco, è ormai chiaro che l'anima dell'uomo fedele, che è la più degna di tutte le creature, è resa dalla grazia di Dio [per Dei gratiam] più grande del cielo. Mentre, infatti, i cieli con tutte le altre cose create non possono contenere il Creatore, l'anima fedele, invece, ed essa sola, è sua dimora e soggiorno, e ciò soltanto a motivo della carità, di cui gli empi sono privi [per caritatem qua carent impii] a quel modo, dunque, che la gloriosa Vergine delle vergini portò Cristo nel suo grembo».

Qui la 'carità' di cui sono privi i peccatori altro non è che lo Spirito Santo e la Grazia santificante: identificata appunto con la 'carità': «la carità è stata effusa nei nostri cuori, come dice l'Apostolo, per mezzo dello Spirito Santo che ci è stato dato: nessun dono è più grande di questo; è il solo a dividere i figli del regno dai figli della perdizione. Vengono dati anche altri doni per mezzo dello Spirito Santo, ma senza la carità non giovano a nulla [...]. Quanto grande è dunque questo bene, senza il quale nessun bene di vita eterna viene prodotto! Veramente la stessa dilezione o carità (infatti l'uno e l'altro nome indicano la stessa cosa) conduce al regno. La dilezione dunque che viene da Dio e che è Dio stesso, è in modo proprio lo Spirito Santo, colui attraverso il quale viene effuso nei nostri cuori il Dio-Carità: attraverso questa dilezione tutta la Trinità inabita in noi»¹¹.

d) Lo Spirito Santo indicato da Francesco come 'Carità di Dio', in altri brani degli scritti è chiamato «Dilezione» [Dilectio] come in s. Agostino e Pietro Lombardo. Un primo testo lo troviamo in T 47 Rnb 22,56 (FF 62) ove il Poverello riporta brani scelti dalla preghiera sacerdotale di Gesù di Gv 17,23: «[...] e renderò noto a loro il tuo Nome, affinché l'Amore con il quale hai amato me [ut Dilectio qua dilexisti me] sia in loro ed

¹¹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XVII, c.4,2.

io in loro». Stando all'interpretazione del *Magister Sententiarum*, la Dilectio con cui il Padre ama il Figlio altri non è che la Persona dello Spirito Santo. E così dovrebbe essere anche per il testo di Francesco di Assisi. Viene chiesto dal Signore (e qui, da Francesco, viene chiesto che la cosa si avveri anche per i frati), che questa Dilectio sia 'in essi ed Io in loro'. L'inabitazione dello Spirito Santo prepara in noi l'inabitazione del Verbo. La Dilectio con cui il Padre ama il Figlio viene riversata nel cuore dei fedeli perché il Cristo possa inabitare in essi.

e) Un altro testo lo troviamo in **T 18: Rnb 23,5 (FF 64)** «...e come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il vero e Santo tuo Amore col quale ci hai amato [*sic et per veram et sanctam Dilectionem tuam qua dilexisti nos*], hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre Vergine beatissima santa Maria». In questo testo, anche per l'immediato riferimento all'Incarnazione nel grembo della Vergine, la *santa Dilezione* non può essere altri che lo Spirito Santo. Ma qui l'angolo di visuale è diverso. Nel testo precedente si partiva dall'Amore che il Padre ha per il Figlio in vista dell'inabitazione del Figlio in noi. Qui, invece, si parla dell'Amore che il Padre ha per noi e viene detto che è per questo Santo Amore che il Padre predispone l'Incarnazione del Figlio. Si tratta di due *missioni* diverse dello stesso Spirito Santo Amore. È molto interessante notare che con lo stesso termine 'Dilectio' venga indicato sia l'Amore del Padre verso il Figlio, sia l'Amore del Padre per noi.

f) La Lettera a Frate Jacopa (**T 11: FF 253**)¹² ci presenta un altro Nome dello Spirito Santo. Porgendo il suo saluto a questa devotissima e fedelissima terziaria, invitandola ad accorrere al suo capezzale ora che è giunto il momento del suo 'transito', Francesco le augura «*la salvezza [salutem] e la comunione [so-*

¹² Alcuni dubitano che si tratti degli 'ipsissima verba Francisci': ESSER K., *Gli scritti di san Francesco*, p.596-598; BOCCALI I., o.c., 121.

*cietatem] dello Spirito Santo nel Signore Gesù Cristo» (oppure, secondo altri: «la salvezza nel Signore e la comunione [societatem] dello Spirito Santo»¹³). Qui troviamo che allo Spirito Santo è attribuita la *Societas*. Questo termine, se letto assieme al testo del *Pater 7* («fa' che possiamo giungere al tuo regno ove [...] è la felice comunione [societas] di Te» si potrebbe ben tradurre con 'Comunione', 'Unione'. Nel saluto a frate Jacopa, però, trattandosi di 'comunione dello Spirito santo', viene sottolineata la sorgente stessa di ogni comunione: la Persona dello Spirito Santo che è la 'Comunione' del Padre e del Figlio. Francesco morente augura a frate Jacopa la partecipazione ai *due beni* massimi della vita: l'opera propria del Signore Gesù (indicata qui con il termine *salvezza*) e l'opera propria dello Spirito Santo (indicata dal termine *comunione*). Questa comunione, qui chiamata *societas*, come per esempio in *1Gv 1,3.6.7*, viene chiaramente dalla concezione che lo Spirito Santo è la *Societas* del Padre e del Figlio, come si esprimeva anche sant'Agostino¹⁴.*

¹³ ESSER K. e BOCCALI I., riportano l'edizione dello *Speculum Perfectionis* del SABATIER, Parigi 1898.

¹⁴ AGOSTINO, *In Joannis evangelium* 99,7; PL 35,1889.

Capitolo settimo

LO SPIRITO SANTO
NELLA CREAZIONE DEL MONDO,
NELL' INCARNAZIONE DEL VERBO
E NELLA EUCARISTIA

Testo da meditare:

«Onnipotente, altissimo, santissimo e sommo Iddio, Padre santo e giusto, Signore del cielo e della terra, noi per te stesso ti rendiamo grazie, poiché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio nello **Spirito Santo** [per unicum Filium tuum in Spirito Sancto], hai creato tutte le cose spirituali e corporali e noi fatti a immagine e somiglianza tua hai posto in Paradiso; e noi per colpa nostra cademmo. E ti rendiamo grazie, perché come ci hai creato per mezzo del tuo Figlio[...]» (T 17: Rnb 23, 1-2; FF 63).

La gratitudine a Dio per la creazione nostra e di 'tutte le cose spirituali e corporali', anche in questo brano è espressa da Francesco quasi con le parole stesse con cui *la Costituzione sulla Fede Cattolica* del Concilio Lateranense IV (anno 1215) riassume la dottrina della Chiesa contro l'eresia (in particolare catara)¹: «*Il Padre [...] il Figlio [...] e lo Spirito Santo [...] unico principio dell'universo, creatore di tutte le cose visibili e invisibili, spirituali e materiali. Che con la sua forza onnipotente fin dal principio del tempo creò dal nulla l'uno e l'altro ordine delle creature: quello spirituale e quello materiale, cioè gli angeli e il mondo terrestre, e poi l'uomo, quasi partecipe dell'uno e dell'altro, composto di anima e di corpo [...]*»².

¹ NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, p. 93.

² «*Pater [...] Filius [...] et Spiritus sanctus [...] unum universorum principium, creator omnium invisibilium et visibilium, spiritualium et corporalium,*

– Nel testo del Concilio e nel brano di Francesco, la creazione è opera di tutta la Trinità: del Dio Uno e Trino³. Abbiamo una quindicina di testi del Poverello orientati in questa direzione⁴. Il testo seguente, per esempio, si riferisce al Dio Uno (senza ulteriore specificazione): «...e supplico il frate ammalato che in ogni cosa renda grazie al Creatore» (*Rnb* 10,3). Qualche volta si tratta di testi trinitari come nel testo di *Rnb* 21,2 «*Temete ed onorate... il Signore Dio Onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di ogni cosa*»: testo in cui la creazione è attribuita all'Unità di Dio e alla Trinità delle Persone.

– In *RnB* 23,1-2 su cui vogliamo meditare, non solo è espressa la fede nell'Unità di Dio Creatore, ma viene sottolineata anche l'opera propria, specifica, di ciascuna delle Persone divine nella creazione. Di Dio Padre è detto 'per la tua santa volontà'; di Gesù è detto 'per l'unico tuo Figlio'; della Terza Persona è detto 'nello Spirito Santo'.

L'opera specifica del Padre nella creazione, negli scritti del Poverello, è quella immediatamente meglio individuabile.

Nella Parafrasi del *Padre Nostro* (*Pater 1*) per esempio Iddio è invocato come «*Santissimo Padre nostro, Creatore, Redentore, Salvatore nostro*». La creazione e tutta l'opera della salvezza, cioè, sono attribuite al Padre.

qui sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis, utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam». Concilio Lateranense IV, *Costituzione I*, in *Conciliarum oecumenicorum decreta*, p.230. Cfr. anche LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XXXVI, c.3,3-4; II, cc. 1-4.

³ Sia il Simbolo apostolico che quello niceno-costantinopolitano, inserendo la fede nel Creatore, dopo le parole *Credo in un solo Dio*, intendono riaffermare che la Creazione è opera del Dio Uno e Trino.

⁴ NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, p. 59-60.91-114.

Anche in *Rnb* 16,9 («*affinché credano in Dio onnipotente Padre, Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutte le cose, Redentore... chi non sarà rinato nell'acqua [...]*»), quando Francesco attribuisce a ciascuna delle Persone della Trinità l'opera che più Le è propria, al Padre viene assegnata la creazione, al Figlio la Redenzione, e allo Spirito Santo la rinascita nel Battesimo⁵.

La *Rnb* 23,2 che stiamo esaminando («*poiché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio nello Spirito Santo, hai creato tutte le cose spirituali e corporali*») afferma che la creazione è dovuta alla *volontà* del Padre, al suo atto creatore. Il Padre qui risulta essere come la sorgente stessa della creazione. Notiamo in primo luogo che, né qui né altrove, Francesco parla di *Dio creatore*, ma di *Padre nostro [...]* creatore, *Padre santo e giusto [...]* creatore⁶. Questo sta a significare che Francesco contempla Dio creatore non tanto dal punto di vista della sua paternità sulla creazione, ma da quello della sua paternità nei confronti del suo *Figlio diletto*. Si tratta perciò di Dio 'Padre – Creatore' inserito nella Famiglia della Trinità.

In *Rnb* 23, inoltre, dell'opera del Padre Francesco sottolinea anche un altro elemento: noi siamo creati a immagine e somiglianza 'tua'. Questo 'tua' in questo testo, anche letterariamente, non può che riferirsi al Padre (e non al Figlio). Sottolineiamo anche che qui, come nel libro della Genesi, *l'immagine e somiglianza* con il Padre è propria dell'uomo, non di tutta la creazione. È questo il dato che per Francesco va a costituire il fondamento della dignità dell'uomo.

L'opera del Figlio nella creazione. Ma poi, quasi ad approfondimento del tema, Francesco sottolinea anche l'opera

⁵ È un testo di cui si dovrà riparlare.

⁶ Dio non è mai indicato nemmeno come *Padre della creazione*. È come se la paternità di Dio sulla creazione impallidisse di fronte alla Paternità di Dio nei confronti del Figlio. Detto in altre parole: Dio è Padre del Figlio in modo unico: totalmente diverso da come è Padre nei confronti della creazione.

del Figlio di Dio servendosi della preposizione semplice ‘per’: *per l’unico tuo Figlio*. Verosimilmente Francesco si ispira a *Gv 1,3*: «*per il quale [Verbo di Dio] sono state fatte tutte le cose*» (espressione riportata anche in *2Lf 12* dove il contesto è quello della preesistenza eterna del Verbo). Abbiamo anche un’altra espressione riportata sempre in *Rnb 23*, ma al v. 11: «*Egli [il Figlio tuo diletto] che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale [et per quem] hai operato così grandi cose per noi*». Ma quale significato dare, in *Rnb 23,2.9*, a questa preposizione semplice *per* (che non sembra così ‘semplice’)?

Molteplici possono esserne i significati sia nella lingua latina di Francesco, che nella nostra lingua italiana:

Potremmo tradurre ‘*per*’ con ‘*dal*’ tuo Unico Figlio: complemento di agente, causa efficiente; in diversi testi la creazione da Francesco è attribuita al Cristo Creatore⁷.

Potremmo tradurre il ‘*per*’ con ‘*attraverso*’, ‘*mediante*’ l’opera del Figlio: complemento di mezzo; attraverso la mediazione di Cristo.

Si potrebbe tradurre con ‘*in vista*’ del tuo unico Figlio: complemento di fine, causa finale; in vista del Cristo.

Queste varie interpretazioni sono tutte suggestive e ci immergono nella bellezza della presenza del Verbo nella creazione.

Ma un altro testo degli scritti di Francesco, sempre in contesto creazionale, sembra accennare esplicitamente ad un’altra funzione del Verbo nella creazione: «*Considera o uomo, in*

⁷ I testi biblici che suggeriscono questo tema sono molteplici: Col 1,15-17; Ef 1,3-14; 1Cor 8,6; 2Cor 3,18; 4,4; Rm 8,29; Sap 7,26; Prov 8,23... e soprattutto *Gv 1,2-3* ove è detto che «*Egli era in principio presso Dio. Tutte le cose furono fatte per mezzo di Lui e senza di Lui niente è stato fatto di ciò che esiste*» (anche *Gv 17.5.24*). Specialmente con riferimento a Cristo *principio*, i teologi del tempo di Francesco sottolineavano come in *Gn 1,1* nell’espressione «*In principio Dio creò il cielo e la terra*», per ‘Iddio’ si intende il Padre; per ‘Principio’ si intende il Figlio. E questo è il motivo per cui, spiegano, nella Bibbia non c’è ‘El’ (al singolare), ma ‘Elohim’ (al plurale). Cfr. LOMBARDUS P., *Sententiae*, I,d.II, c. IV, 5.

*quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, perché ti ha creato e formato a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine di Lui secondo lo spirito» (5Am 1; FF 153; T 83). Francesco si rifà qui all'immagine e somiglianza di Gen 1,26-27 e Rm 8,29, specificando questa volta che l'immagine e la somiglianza sono, non più del Padre, ma del diletto Figlio: l'uomo è creato secondo l'immagine e la somiglianza del Figlio immagine-tipo. È guardando al volto del suo Figlio, che il Padre ha modellato l'uomo⁸. Altrimenti detto, Cristo qui appare come la *causa esemplare, modello ispirazionale* nella creazione dell'uomo.*

Sul come intendere la 'immagine e somiglianza' di questo testo di 5Am, si sono cimentati molti studiosi. La questione è molto antica. Il *Magister sententiarum* ha tutta una lunga trattazione che riassume le posizioni dei Padri e arriva alla conclusione che «l'uomo è fatto ad 'immagine' [...] secondo la memoria, l'intelletto, la volontà; a 'somiglianza' secondo l'innocenza e la santità che per natura si trovano in una mente razionale. Cioè: l'immagine fa riferimento alla conoscenza della verità, mentre la somiglianza consiste nell'amore alla virtù [...] l'immagine fa riferimento alla forma, la somiglianza alla natura. L'uomo è dunque creato nella sua anima a immagine e somiglianza, non del Padre, o del Figlio o dello Spirito Santo, ma di tutta la Trinità»⁹.

Come si vede dal testo del Lombardo, per il corpo dell'uomo, non c'è grande spazio nell'immagine e somiglianza. Solo al termine di questa sua trattazione il Magister aggiunge una tesi del Venerabile Beda dove è detto che anche «nel corpo [dell'uo-

⁸ Questo vuol dire che nella mente del Padre, esiste prima il disegno di dare al Figlio una Umanità piena (anima e corpo) e guardando a questa santa Umanità di Gesù, il Padre ha creato l'uomo (anima e corpo). Questo starà alla base della dottrina francescana che Cristo si sarebbe incarnato anche se l'uomo non avesse peccato: il peccato dell'uomo è un incidente di percorso che inciderà gravemente sulla modalità dell'Incarnazione, sull'annichilimento di Cristo Crocefisso.

⁹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, II,d. XVI, cc 1-4; passim. c. 3,5.

mo] c'è qualche proprietà che ne indica l'essere a immagine e somiglianza: infatti è di statura eretta, come si addice al corpo di un'anima razionale, che in cielo sta eretto»¹⁰ davanti a Dio.

Gli studiosi della *5Am* di s. Francesco arrivano alla conclusione che qui «*Francesco vuol dire semplicemente che l'uomo, nel suo essere intero, cioè nel suo corpo e nel suo spirito, è creato a immagine di Cristo, e che ha quindi un dovere più grande di quello che hanno le altre creature di lodare il Creatore*»¹¹: non solo l'anima, ma anche il corpo dell'uomo è creato dalla mano di Dio. Il corpo trova la sua dignità definitiva dal fatto che è creato ad immagine del corpo di Gesù. Francesco sta qui parlando dell'Umanità di Gesù, ed è nella santa Umanità di Gesù che questo benedetto 'corpo' nostro trova la radice della sua dignità e la causa della nostra gratitudine. Ci voleva proprio la chiave cristologica di Francesco, dagli occhi puri, a ridare a questo nostro povero corpo la dignità che merita: corpo al quale «*la teologia antica non riesce mai a trovare l'adeguata collocazione*»¹²: la differenza di motivazioni tra il Lombardo e il Poverello, riguardo alla creazione del corpo, come si vede è notevole.

L'opera dello Spirito Santo nella creazione, nell'incarnazione, nell'Eucaristia.

* Che anche lo Spirito Santo venga indicato dalla fede come Creatore, è cosa nota. Basti pensare al 'Veni Creator Spiritus'¹³. Anche in questo testo di *Rnb 23,1-2* è detto che la creazione è opera dello Spirito Santo: «*poiché per la tua santa volontà e per l'unico tuo Figlio nello Spirito Santo, hai creato tutte le cose*

¹⁰ LOMBARDUS P., *Sententiae*, II, d.XVI, c. 4,2.

¹¹ NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, pp. 105-111, riporta ed esamina le posizioni dei diversi Autori.

¹² BARTOLINI R., o.c., 112. 146.

¹³ BARTOLINI R., o.c., p.7.

spirituali e corporali e noi fatti a immagine e somiglianza tua hai posto in Paradiso». Cosa significa che la creazione è avvenuta in Spiritu Sancto? Anche qui il segreto è nella preposizione semplice 'in'. Potrebbe trattarsi di un complemento di compagnia: 'assieme' allo Spirito Santo. In questo caso si insisterebbe sull'Unità della Trinità nell'operare la creazione.

* Tuttavia il proseguimento del testo di Rnb ci offre qualche altro suggerimento: *«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 [per veram et sanctam Dilectionem tuam qua dilexisti nos], hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine Maria»* (T 18: Rnb 23,3). Da quest'ultimo testo si possono trarre alcune conseguenze.

– Qui, sempre rivolgendosi a Dio Padre, Francesco parla della Incarnazione del Verbo a causa del vero e santo Amore [per veram et sanctam Dilectionem] con cui il Padre ci ha amati. Già abbiamo visto in precedenza che per 'Dilectio' va inteso lo Spirito Santo stesso. Francesco sa che *«[...] Il Figlio unigenito di Dio, Gesù Cristo, si è incarnato per l'opera comune di tutta la Trinità, [è stato] concepito da Maria sempre Vergine con la cooperazione dello Spirito Santo»*¹⁴. L'Incarnazione del Verbo è opera di tutta la Trinità, ma allo Spirito Santo qui è attribuita un'operazione propria: egli è la causa che ha mosso Dio Padre nella decisione dell'Incarnazione: Egli è spinto dall'Amore verso di noi. E qui è questo Amore verso di noi che Francesco chiama Spirito Santo.

– Lo stesso testo di Rnb 23,3 stabilisce anche un parallelismo ('come... così') tra la creazione e l'Incarnazione: perciò è messa in parallelo anche la funzione propria dello Spirito Santo nella creazione e nell'Incarnazione. Da questo parallelismo risulta che l'opera specifica dello Spirito Santo nella creazione

¹⁴ Concilio Lateranense IV, Costituzione I, 20.

è quella di essere l'Amore di Dio¹⁵ verso di noi che spinge il Padre a crearci.

Dal testo di *Rnb 17* risulta che «*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 è il motivo interiore che spinge a creare [nello Spirito Santo, per il tuo vero e santo Amore]*¹⁶». Sembra di risentire le parole del Grande san Basilio quando, difendendo l'unico Principio creativo, afferma le diverse modalità d'intervento delle Persone divine: «[...] *Nella creazione di questi esseri prendimi in considerazione la causa prima di ciò che è stato fatto: il Padre; la causa operante: il Figlio; la causa perfezionante: lo Spirito. Di conseguenza gli spiriti che hanno compiti ministeriali esistono per volere del Padre, dall'atto del Figlio sono condotti all'essere, dalla presenza dello Spirito ricevono la perfezione. La perfezione degli Angeli, poi è la santità e la stabilità in essa. E nessuno creda che vengo affermando che esistono tre ipostasi sovrane, né che io dichiaro imperfetto l'atto del Figlio. Uno è il principio degli esseri, che opera mediante il Figlio e perfeziona nello Spirito. Inoltre né il Padre che opera tutto in tutti (1Cor 12,6) compie un'opera imperfetta; né il Figlio compie un'azione creatrice manchevole, nel caso che non sia perfezionata dallo Spirito. Così infatti il Padre che crea per suo solo volere, non avrebbe bisogno del Figlio; ma egli vuole creare 'per mezzo' del Figlio. Neppure il Figlio avrebbe bisogno di una cooperazione, poiché opera a somiglianza del Padre, ma anche il Figlio vuole perfezionare l'opera 'per mezzo' dello Spirito*»¹⁷.

¹⁵ Sullo Spirito Santo 'testimone' diretto dell'amore del Padre e del Figlio nella creazione e sulla sua opera specifica, cfr. DeV n. 34.

¹⁶ Questa dottrina trinitaria era comune alla teologia del tempo di san Francesco. Basterebbe rileggersi LOMBARDUS P., *Sententiae*.I, d. III, c. 1,8. Cfr. BARTOLINI R., o.c. 149, nota 118.

¹⁷ S. BASILIO MAGNO, *Lo Spirito Santo*, XVI, 38; PG 32. In DI NOLA G., *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 484.

* Un altro testo degli scritti del Poverello in cui si percepisce come la storia della salvezza sia opera di tutta la Trinità e come ciascuna delle Persone della Trinità operi in modo specifico, lo troviamo nella Lettera a tutto l'Ordine. Si tratta di un testo che fa riferimento all'opera della Trinità nell'Eucaristia e nel Sacerdozio ministeriale. *«Per questo motivo ammonisco ed esorto nel Signore, che nei luoghi in cui i frati dimorano, si celebri una sola Messa al giorno, secondo la forma della santa Chiesa. (T 74) Se poi nel luogo vi fossero più sacerdoti, l'uno per amore della Carità [sit per amorem Caritatis], si accontenti dell'ascolto della celebrazione dell'altro sacerdote, poiché [quia] il Signore Gesù Cristo riempie presenti ed assenti che sono degni di lui. Egli, infatti, sebbene sembri essere in più luoghi, tuttavia rimane indivisibile e non conoscendo detrimento di sorta, ma uno e ovunque, come a Lui piace, opera insieme con il Signore Iddio Padre e con lo Spirito Santo Paraclito [sed unus ubique, sicut ei placet, operatur cum Domino Patre et Spiritu Sancto Paraclito] nei secoli dei secoli. Amen.» (Lett. Cap. 30-31; FF 222-223; T 73).*

In questo brano lo Spirito Santo è nominato due volte.

La prima volta viene indicato come 'amore della Carità'. Il fatto che Francesco stia parlando a dei sacerdoti, e parli loro dell'unità della celebrazione eucaristica, ci permette di supporre che stia facendo appello all'unità del Sacerdozio ministeriale e più precisamente allo Spirito Santo che è la Carità del Padre e del Figlio e la Carità del Padre verso di noi. A questo punto «per amore della Carità» dovrebbe significare: «per amore dello Spirito Santo».

Nella seconda parte del brano lo Spirito Santo è nominato in seno alla famiglia della Trinità. Viene detto che l'iniziativa della donazione della vita nell'offerta eucaristica è di Cristo «che tutto a voi si offre» (Lord 29) e qui Francesco aggiunge: Cristo «uno e ovunque, come a Lui piace, opera insieme con il Signore Iddio Padre e con lo Spirito Santo Paraclito». Ritroviamo qui nell'Eucaristia l'unità della Trinità che opera sempre insieme. Di Cristo troviamo in questo testo anche ciò che gli è

proprio nell'Eucaristia: essendo sommo Sacerdote offre la sua vita 'come a Lui stesso piace'. Ma dell'opera propria della Prima e della Terza persona della Trinità qui ci è vengono offerti pochi elementi di approfondimento.

– Gli attributi della Prima Persona (*Signore, Dio, Padre*) oltre che manifestarcene la magnificenza (*Dominus*) e la divinità (*Deus*), ce ne rivelano la relazione di *Padre* con il Figlio che offre il sacrificio.

– Dello Spirito Santo, qui viene detto che è il *Paraclito*. Il brano scritturistico che sembra più adeguato al contesto della *Lettera a tutto l'Ordine*, è quello di *Gv 14,16* («*Io pregherò il Padre ed egli vi darà un altro Paraclito perché rimanga con voi per sempre*»): testo che potrebbe far pensare sia ad una presenza stabile dello Spirito Santo nel carattere del sacerdozio ministeriale, sia alla insondabilità dell'opera della Spirito Santo nel mistero della presenza reale eucaristica.

Forse qualche aiuto nella comprensione della funzione dello Spirito santo nell'Eucaristia potrebbe venirci ancora dal parallelismo che Francesco stabilisce tra Incarnazione ed Eucaristia. Il Poverello, in contesto eucaristico, afferma: «*Ecco ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in umili sembianze; ogni giorno discende dal seno del Padre sull'altare del sacerdote[...] ogni giorno si mostra a noi nel pane consacrato*» (*1Am 16-19*)¹⁸. Poste in parallelo la celebrazione dell'Eucaristia con l'evento salvifico dell'Incarnazione del Verbo e conoscendo l'opera specifica dello Spirito Santo nell'Incarnazione (vedi sopra i brani di *Rnb 23,3*), per la proprietà transitiva, la stessa specificità dell'opera dello Spirito Santo si deve ammettere anche nell'Eucaristia: lo Spirito Santo è l'Amore che spinse Cristo ad amare «*i suoi fino alla fine*» e ad offrirsi per loro.

¹⁸ Sulla *Prima Ammonizione* si ritornerà in modo più approfondito.

Capitolo ottavo

LO SPIRITO SANTO
NEL CULTO A DIO PADRE

Non ci attardiamo a indicare quale sia l'oggetto del culto cristiano in Francesco di Assisi. È sufficiente qui riportare, come esempio, un testo già in precedenza esaminato:

«Niente dunque ci impedisca, niente ci separi, niente ci divida; piuttosto tutti, in ogni luogo, in ogni ora, in ogni tempo, ogni giorno, senza smettere mai, crediamo veracemente e umilmente, teniamo in cuore ed amiamo, onoriamo, adoriamo, serviamo, lodiamo e benediciamo, glorifichiamo ed esaltiamo, magnifichiamo e rendiamo grazie all'altissimo e sommo eterno Dio, Trinità ed Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutto, Salvatore di quanti in Lui credono e sperano e Lo amano; Lui che è senza inizio e senza fine, immutabile, invisibile, inenarrabile, ineffabile, incomprendibile, ininvestigabile, benedetto, laudabile, glorioso, sovraesaltato, sublime, eccelso, soave, amabile, dilettevole e tutto sempre e sopra tutte le cose desiderabile nei secoli dei secoli[...]. Amen» (T 21: Rnb 23, 10-11; FF 71).

La tensione spirituale, espressa con tanta abbondanza di verbi, è tutta concentrata verso un punto: Dio Uno e Trino. L'oggetto del culto è la 'Trinità e Unità di Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo'.

Che lo Spirito Santo sia oggetto di culto con le altre Persone della Trinità, Francesco lo sa anche dalla fede niceno-costantinopolitana espressa dalla liturgia: *«Credo nello Spirito Santo [...] con il Padre e il Figlio è adorato e glorificato»*. Fede espressa anche dal Te Deum *«Te per orbem terrarum sancta confitetur ecclesia Patrem immensae maiestatis; venerandum tuum verum et unicum Filium, sanctum quoque Paraclitum Spiritum»*.

Questa tensione spirituale verso la Trinità santa la ritroviamo ancora in altri due brani della *Regola non bollata*, ma con l'accento su altri elementi. *Rnb 23, 9 (T 19)* dice: «*E poiché noi tutti, miseri e peccatori, non siamo degni nemmeno di nominarti, ti supplichiamo umilmente affinché il Signore nostro Gesù Cristo, tuo Figlio diletto, in cui ti sei compiaciuto, assieme [una cum] allo Spirito Santo Paraclito, renda grazie a te, come a te e a lui piace, per tutti noi: Egli che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale hai operato così grandi cose per noi*». E subito dopo *Rnb 23,12 (T 20)* prosegue: «*E per tuo amore supplichiamo umilmente la gloriosa e beatissima Maria madre sempre vergine, il beato Michele, Gabriele, Raffaele e tutti i cori degli spiriti beati, serafini, cherubini, troni, dominazioni, principati, potestà, virtù, angeli, arcangeli, il beato Giovanni Battista, Giovanni Evangelista, Pietro e Paolo e i beati patriarchi, profeti, innocenti, apostoli, evangelisti, discepoli, confessori, vergini, i beati Elia ed Enoch e tutti i santi che furono, saranno e sono, affinché come a te piace, per tutte le cose rendano grazie a te, sommo e vero Iddio, assieme [cum] al tuo Figlio carissimo, il Signore nostro Gesù Cristo, e allo Spirito Santo Paraclito, per tutti i secoli dei secoli. Amen. Alleluja*». (*Rnb 23,9-12; FFN 66-67*).

a) Nel primo dei due brani (T 19) Gesù e lo Spirito Santo non sono solo oggetto di culto assieme al Padre, ma *mediatori* del culto al Padre: mediatori tra noi e il Padre. Nel suo movimento di gratitudine al Padre, Francesco sente l'ostacolo della propria finitezza creaturale, alla quale si aggiunge la fragilità di peccatori: sente, come dice anche nel *Cantico delle creature*, che «*nullo homo ene digno te mentovare*». Ma non si scoraggia. Sorretto dalla fede, sapendo di poter contare su Gesù e sullo Spirito Santo, chiede umilmente al Padre che «*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: Egli che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale hai operato così grandi cose per noi*». Siano Gesù e lo Spirito Santo a ringraziare il Padre per noi. Si tratta di un testo alta-

mente trinitario in cui **Dio Padre** è il vertice, l'oggetto ultimo del culto cristiano. Tutto ciò che esiste è una Liturgia rivolta verso il Padre. Gesù, essendo il Figlio diletto in cui il Padre si compiace, è l'unico a rendere grazie in modo gradito al Padre: Egli infatti sa *ciò* che è gradito al Padre e *come* deve essere presentato al Padre: «*come a te e a lui piace*». Poi Francesco aggiunge quasi a spiegazione: «*Egli che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale hai operato così grandi cose per noi*». Qui vengono fatte due affermazioni piene di stupore e tenerezza:

– La prima è che solo Gesù basta al Padre. Il Padre non ha bisogno di altro, solo nel Figlio si compiace. Il Figlio è il 'tutto' del Padre, è il 'grazie' pieno, gradito al Padre. Questa *adeguatezza* del grazie di Gesù, proviene dal fatto che Egli è Persona divina: è il Figlio del Padre. E solo Gesù, quindi può rendere grazie in modo adeguato al Padre.

– La seconda affermazione ci ripete che attraverso Gesù il Padre 'ha fatto così grandi cose per noi': ci viene detto dal Poverello di Assisi che tutto quello che il Padre ha fatto per noi, lo ha fatto attraverso il Figlio. E la gratitudine nostra per i grandi benefici ricevuti, non può che ritornare al Padre attraverso il Figlio. È Cristo la nostra gratitudine al Padre. Qui si parla della mediazione di Cristo, e trattandosi di un testo che richiama il culto cristiano, si parla del Sacerdozio eterno di Cristo attraverso il quale giunge ogni grazia a noi e ritorna al Padre ogni gratitudine nostra.

L'opera dello **Spirito Santo** in questa gratitudine al Padre, nel testo latino dello stesso brano è descritta nel modo seguente: «*Pater sancte [...] te exoramus ut Dominus noster Jesus Christus Filius tuus dilectus in quo tibi bene complacuit [complacuisti] una cum Spiritu Sancto Paraclito gratias agat tibi sicut tibi et ipsi [ipsis] placet pro omnibus, qui tibi semper sufficit ad omnia, per quem nobis tanta fecisti; [Padre santo..., ti supplichiamo affinché il Signore nostro Gesù Cristo tuo Figlio diletto in cui ti sei compiaciuto assieme allo Spirito Santo ti renda grazie come a te e a Lui (Essi) piace per tutti noi]*».

Nel testo precedente avevamo trovato ‘una cum Spiritu Sancto Paraclito’, mentre qui troviamo ‘cum’.

Il problema qui è quello della sistemazione della punteggiatura.

– Se la virgola va messa dopo ‘Paraclito’, ‘una cum’ indica che lo Spirito è unito al Padre nella compiacenza del Figlio e bisognerebbe tradurre «*il Signore nostro Gesù Cristo, tuo Figlio diletto, in cui tu assieme allo Spirito Santo ti sei compiaciuto, renda grazie a te, come a te e a lui piace, per tutti noi: Egli che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale hai operato così grandi cose per noi*». Il Padre e lo Spirito si ‘rallegrano’ nel Figlio. I verbi successivi ed i pronomi, messi tutti al singolare, farebbero optare per questa ipotesi.

– Se la virgola va invece dopo ‘complacuit’, allora ‘una cum’ indica che insieme il Figlio e lo Spirito Santo rendono grazie al Padre e bisognerebbe tradurre: «*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: Egli che sempre ti basta in ogni cosa e attraverso il quale hai operato così grandi cose per noi*». Lo Spirito Santo Paraclito, in questo caso, è associato alla gratitudine del Verbo nei confronti del Padre. Alcuni codici, infatti, dicono ‘come a te e ad essi’ piace¹. Cosa pensare?

– Forse un altro testo degli scritti ci orienta verso la seconda interpretazione. Si tratta di un brano che troviamo nella *Lettera ai Fedeli*: «[...] Adoriamolo con cuore puro e mente pura, poiché egli stesso, ricercando questo sopra tutte le cose, disse: ‘i veri adoratori adoreranno il Padre nello spirito e nella verità’ [‘in spiritu et veritate’: Gv 4,23]. Tutti quelli che lo adorano, bisogna che lo adorino nello ‘Spirito della verità’ [‘in Spiritu Veritatis’: Gv 15,26]» (2Lf 19; FFN 187). Qui Francesco mette in relazione tra di loro due testi del Vangelo di Giovanni: Gv 4,23 (il discorso di Gesù alla Samaritana) e Gv 15,26 (la promessa dello Spirito Santo). Questi due testi, accostati dall’occhio e dalla sensibilità di Francesco ci dicono che Francesco comprende il testo della Samaritana nel senso della Terza Persona della Trinità. Per Fran-

¹ Cfr. le Edizioni di BOCCALI I., e di ESSER K.

cesco il culto 'in Spiritu Veritatis' è il culto cristiano guidato dallo Spirito Santo che ci introduce nel Sacerdozio di Cristo.

Credo che i due testi della *Regola* vogliano dire che lo Spirito Santo è associato al Verbo di Dio nel ringraziamento al Padre. Il Figlio e lo Spirito Santo prendono la nostra vita, la nostra gratitudine e l'introducono davanti al volto del Padre.

b) E questa dovrebbe essere anche l'interpretazione da dare al testo successivo della medesima *Regola*: «*E per tuo amore supplichiamo umilmente la gloriosa e beatissima Maria madre sempre vergine, il beato Michele, Gabriele, Raffaele e tutti i cori degli spiriti beati, serafini, cherubini, troni, dominazioni, principati, potestà, virtù, angeli, arcangeli, il beato Giovanni Battista, Giovanni Evangelista, Pietro e Paolo e i beati patriarchi, profeti, innocenti, apostoli, evangelisti, discepoli, confessori, vergini, i beati Elia ed Enoch e tutti i santi che furono, saranno e sono, affinché come a te piace, per tutte le cose rendano grazie a te, sommo e vero Iddio, assieme al tuo Figlio carissimo, il Signore nostro Gesù Cristo, e allo Spirito Santo Paraclito, per tutti i secoli dei secoli. Amen. Alleluja. [...ut, sicut tibi 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]*» (Rnb 23,12; T 20). Anche qui c'è la particella 'cum' che presenta qualche difficoltà di attribuzione. Potrebbe voler dire che la Chiesa del cielo è invitata a dare grazie al Padre, al Figlio e allo Spirito Santo. Ma in base al succitato testo di 2Lf 19, sembra più corretto dire che Francesco invita la Chiesa del cielo ad unirsi alla gratitudine che sale al Padre dal Figlio e dallo Spirito Santo. La Chiesa della terra si unisce alla Chiesa del cielo, significata dalla Vergine Maria, nella gratitudine a Dio: la Liturgia celeste e terrestre, diventata ormai 'una' mediante l'Incarnazione del Verbo, è introdotta nel cuore della Trinità dal Diletto Figlio di Dio e dallo Spirito Santo.

E non è a caso che il termine *Paraclito* (Avvocato, Intercessore), spunti proprio qui, in contesto liturgico per indicare il ruolo dello Spirito Santo.

Capitolo nono
NEL FUOCO DELLO SPIRITO SANTO

«Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Dio, concedi a noi tuoi poveri, per te stesso, di poter compiere ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te è gradito, affinché sempre più intimamente purificati, sempre più intimamente illuminati e accesi del fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire 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» (Lord 62-65, cioè OrOnn; FF 233; T 22).

Questa preghiera che, dalla prima parola latina, chiameremo 'Omnipotens', generalmente riportata al termine della *Lettera a tutto l'Ordine* è molto ben strutturata e ci permette di intravedere in Francesco di Assisi un vero maestro di vita spirituale. Databile verso gli ultimi anni della sua vita, ne manifesta tutta la profondità dell'esperienza e della dottrina spirituale. Due meditazioni ci aiuteranno a coglierne il senso.

Si tratta di un testo trinitario ove esplicitamente vengono nominate tutte e tre le Persone divine: Persone contemplate non tanto in se stesse, o nel loro operare in comune verso di noi, ma colte nell'intervento salvifico che più è adeguato ('proprio') a Ciascuna. Nella preghiera, inoltre, siamo nominati anche noi poveri ('miseris') che la Trinità attrae a Sé. Qui troviamo l'Uomo e Dio-Trinità. Per gustare bene tutta l'opera dello Spirito Santo è necessario seguire tutto il movimento ascensionale della preghiera.

Vediamo in primo luogo che le finalità che la preghiera si propone in realtà sono tre: finalità coordinate l'una con l'altra. Il primo scopo, che chiamiamo *immediato*, è espresso da «con-

cedi di poter compiere [facere] ciò che sappiamo [scimus] che tu vuoi e di volere sempre [velle] ciò che a te è gradito». Il secondo scopo, che chiamiamo centrale, è espresso da «affinché [...] possiamo seguire le orme del Figlio tuo diletto». Il terzo scopo della Oratio, che chiamiamo scopo ultimo, è costituito da «[...] così giungere a Te altissimo».

1) **Luomo.** Nello scopo *immediato* in realtà il Poverello ha di vista l'*uomo* nella sua situazione di miseria ('concedi a noi miseri') per il quale chiede tre grazie: una riguarda il 'compiere'; una riguarda il 'sapere ciò che tu vuoi'; un'altra riguarda il 'volere ciò che a te è gradito'. Viene chiesto che la grazia di Dio intervenga sull'uomo in tutte le sue facoltà che per Francesco sono tre: il conoscere (intelletto) la volontà di Dio, il volere (volontà) ciò che a Lui è gradito e il fare la volontà di Dio (adeguamento dell'intelletto e della volontà alla volontà di Dio)¹. Nel testo della preghiera queste tre grazie appaiono quasi in ordine 'meritocratico': molte volte infatti il Poverello spiegava ai frati che vale di più il poco compiuto che il molto conosciuto e desiderato: «è grande vergogna, suoleva dire, per noi servi di Dio, che i santi hanno compiuto le opere e noi vogliamo ricevere gloria e onore con il solo raccontarle» (6Am 3). Il 'compiere' ci costa molto, perché richiede sempre il senso della croce (5Am 5-8; 7 Am...).

Che le tre facoltà siano coordinate tra di loro appare chiaro: non si può amare ('volere') ciò che non si è conosciuto; e non si può 'compiere' se prima non si conosce e non si vuole.

2) **Il Padre: la mèta.** 'Giungere a Te Altissimo': che qui per 'Altissimo' si indichi Dio Padre lo si capisce non solo perché anche in altri testi degli scritti di san Francesco, l'attributo Altissimo è riferito quasi sempre al Padre (*Cant 2.4.11; 8Am 4; 2Test 17;...*), ma soprattutto perché in questo testo si parla

¹ Più tardi molti santi esemplificheranno queste tre grazie, dicendo che dobbiamo avere Dio nella mente, Dio nel cuore, Dio nelle mani.

del *Figlio tuo diletto*: il che non può far riferimento che a Dio Padre. Certamente ‘altissimo’ manifesta il grande senso di rispetto che Francesco ha per la maestà e trascendenza di Dio; ma il fatto che Dio è Padre, ci trasmette un grande senso di familiarità con Dio. La maestà di Dio, qui nell’Oratio, è messa in rilievo anche da altri attributi: ‘onnipotente, eterno, giusto’; che si tratti tuttavia di un Dio vicino all’uomo lo si vede anche dal ‘misericordioso Dio’.

– ‘Giungere a Te Altissimo’: il Padre ci viene presentato come il termine ultimo (lo *scopo ultimo*) dell’itinerario spirituale. Per noi che siamo nella polvere (‘miseris’) Dio è molto lontano, è ‘altissimo’, irraggiungibile. La distanza è incolmabile². Può essere superata solo da un sovrano e libero intervento di Dio. Ma su chi fare leva per ottenere questo soccorso di Dio? A quale ‘santo’ raccomandarsi? Francesco chiede a Dio Padre di venirci incontro ‘propter temetipsum’: ‘per te stesso’, ‘a causa di te stesso’, ‘per la tua benevolenza’.

Questa grazia di Dio si riversa sulle facoltà dell’uomo e le equipaggia per il cammino della vita di Dio. Così scopriamo gli elementi fondamentali della vita spirituale.

Scopriamo che il Padre ha un suo progetto, *una sua volontà*.

Questa volontà va ‘conosciuta’ da noi: fa che «*sappiamo ciò che tu vuoi*». Il progetto di Dio lo conosciamo dalla Rivelazione della quale dobbiamo prendere conoscenza mediante l’intelletto: la fede viene dall’ascolto (‘fides ex auditu’).

Questa volontà di Dio va desiderata, ‘voluta’ da noi: fa che possiamo «*volere sempre ciò che a te è gradito*». La volontà è la facoltà con la quale aderiamo a ciò che ci viene presentato dalla conoscenza. Per sant’Agostino (e la scuola francescana) la ‘volontà’ coincide con il ‘desiderio’, con l’amore’, con la ‘affezione’.

² Basti pensare alla prima e all’ultima Parola del *Cantico di frate Sole*: ‘*Altissimo... et servite cum grande humilitate*’.

Questa volontà di Dio va ‘compiuta’: «*concedici di poter compiere*». È il punto di arrivo della spiritualità del Poverello (come qui sopra già detto).

Sembra esserci anche una certa differenza fra le due espressioni «*ciò che tu vuoi* [quod scimus te velle]» e «*ciò che a te è gradito* [quod tibi placet]». In linea generale si può dire che Francesco sa che c’è un volere di Dio ben prestabilito cui è dovere rispondere con l’obbedienza anche ‘cieca’. Ma ci sono anche molti casi in cui, all’interno dell’obbedienza, c’è un margine di azione nostra in cui è in gioco la creatività delle persone. Questa stessa suddivisione la ritroviamo per esempio nella *Lettera a frate Leone* ove, il rispetto che Francesco ha per le iniziative che lo Spirito Santo suscita nel cuore del suo segretario-confessore è tale da fargli scrivere: «*così consiglio e dispongo 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 la mia obbedienza*» (Lfl 250)³.

Se fin qui si parla di grazia destinata a rafforzare le facoltà dell’uomo (*grazia corroborante*), nello testo della stessa Oratio, viene sottolineato anche un altro tipo di grazia: *concedici che con la sola tua grazia possiamo giungere a Te*. È la grazia di *attrazione* con cui il Padre chiama a Sé tutte le cose. Nella Oratio la grazia parte da Dio, ci viene incontro e ci permette di ritornare a Dio. Come si vede, qui si parla della ‘grande circolazione della grazia’ o ‘*circulatio magna*’: il cerchio che ha origine dal Padre, ha per mèta il Padre e si chiude nel Padre: l’itinerario spirituale è completo.

3) Il Figlio diletto: la via. Lo scopo della preghiera, indicato come *centrale*, è quello della sequela di Cristo: «*affinché possiamo seguire le orme del Figlio tuo diletto*». Nella tensione verso il ‘conoscere’, ‘volere’ e ‘fare’ la volontà di Dio, Dio Padre ci dona Gesù come ‘via’ che conduce al Padre. Gustando la

³ Altri testi su questa linea della creatività all’interno dell’obbedienza li troviamo in *Rnb* 16,7.18 (FFN 43.44); 21,1 (FFN 55); 22,9 (FFN 57).

rivelazione del Cristo, contemplando il suo amore per il Padre e per noi, operando come Lui, noi ne ricalchiamo le orme e possiamo ‘giungere al Padre’.

Tutto l'affetto del serafico Padre per il Signore lo ritroviamo ancora una volta nell'aggettivo *diletto*. Come essere graditi a Dio? Come fare per essere amati da Dio? Operando come il ‘Diletto Figlio di Dio’. Francesco ha senz’altro davanti a sé i testi di *Mt 3,17* e *Mt 17,5* con le parole del Padre rivolte ai presenti nel Battesimo e nella Trasfigurazione di Gesù, ove Gesù è indicato dal Padre come il ‘Figlio mio diletto’. Bisogna tener conto che Francesco qui sta parlando a Dio Padre e stonerebbe se nella preghiera avesse detto, ad esempio, ‘il mio Gesù’ o cose simili: è molto più nobile rivolgersi a Dio Padre parlandogli del suo ‘Diletto Figlio’.

Il Padre aveva aggiunto «*nel quale mi sono compiaciuto*» ed anche questo è uno dei verbi prediletti da Francesco per parlare di Gesù al Padre. E poiché il Padre ha aggiunto anche «*ascoltatelo*», Francesco sa che per avere il compiacimento del Padre non c’è altra via che quella dell’ascolto di Cristo. E tutta la vita di Francesco altro non è che ricerca, meditazione, interiorizzazione assidua della vita e della parola di Cristo. La sequela ha per unico oggetto Cristo. A questo processo di ‘cristificazione’ il Poverello esorta i suoi frati con i termini più svariati dei quali riassumiamo i principali.

Nel testo della Oratio si parla di *seguire le orme* [*vestigia*: anche in *Rnb 1,1; 22,2; 2Lf 12; LfL 3;...*]. Parole queste che si ispirano senz’altro al brano di 1Pt 2,21: ove l’Apostolo esorta i fedeli dicendo: «*se facendo il bene sopporterete 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*». Da questo brano Francesco mutua e contenuto e linguaggio. Per essere graditi a Dio Padre è dunque necessario ripercorrere le orme del Signore.

In Francesco il concetto di ‘orme’ è molto vasto. A volte si tratta di seguire «*la dottrina e le orme del Signore*» (*Rnb1,2*);

«l'umiltà e povertà del Signore» (Rnb 9,1); «le orme di Gesù (che perdona i nemici)» (Rnb22,2); «le orme e la povertà del Signore» (Lfl); «i santissimi suoi insegnamenti» (UffPass 1Vesp 14); «la volontà del Signore» (Rnb,22,9). Francesco, nel suo desiderio di sequela, medita e privilegia anche delle immagini o quadri evangelici: talmente impressi nella sua mente, da rilevarcene la sensibilità e affettività più profonda. Tra le immagini con maggior incidenza nella coscienza del Poverello vi sono quelle di Gesù *che ha lavato i piedi agli Apostoli* (4Am 1-3; Rnb 6,3-4); il *Servo di Jabvè* sofferente di Is 53 (UffPass 1,7-9; Rnb 9,4); Gesù *mendicante*, Gesù *pellegrino* (UffPass, Vesp nat.7) trattato come un *verme* (2Lf 46). Molto spesso Francesco si rifà a Gesù *vero Agnello* (LOrd 19) e dobbiamo ispirarci alle sue virtù (Rnb 23,28; Rb 3,12). Gesù viene presentato come *buon Pastore*, *Guardiano*, *Maestro* delle nostre anime (Rnb 22,33-34). «*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, nella infermità e tentazione e in tutte le altre pene, per questo riceveranno dal Signore la vita eterna*» (6Am). Proprio in quest'ultimo brano troviamo un'immagine che ci può aiutare a capire il senso del *sequire le orme*. Le pecorelle camminano fedelmente e puntualmente dietro il Pastore che apre loro la porta «*e cammina innanzi ad esse*» (Gv 10,4) conducendole per la strada della salvezza. Le pecorelle ne riconoscono le 'vestigia' che egli ha lasciato sul cammino nel quale le ha precedute.

Negli scritti del Poverello queste orme condensano tutta la vita e l'insegnamento di Gesù: anzi sono Gesù stesso. Si tratta di seguire la sua Persona: *vieni e segui me* (Rnb 1,2-5), e questo non è spersonalizzante, è lo stesso 'Diletto Figlio di Dio' che noi seguiamo.

Ma cosa possiamo seguire noi di Cristo? Il concetto di 'sequela' riguarda l'Umanità del Signore⁴. E come punti luminosi

⁴ DSp, *Imitation*, 1534-1601.

di questa sua santa Umanità, in specialissimo modo, ci dice Tommaso da Celano, Francesco contemplava l'incarnazione e la passione del Signore: «*Meditava continuamente le parole del Signore e non perdeva mai di vista le sue opere. Ma soprattutto l'umiltà dell'incarnazione e la carità della passione aveva impresse così profondamente nella sua memoria, che difficilmente gli riusciva di pensare ad altro*» (IC 84; FF467): Greccio e La Verna fanno fede. Oltre che da Gesù, Francesco non distoglie mai lo sguardo dalla Madre sua, dalla sua vita, dalle sue virtù: «*Io Francesco piccolino, voglio seguire la vita dell'Altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre*» (Uvol; FF 140;...).

Questa 'sequela di Cristo' è anche l'ordito di fondo della Regola francescana.

È molto interessante notare che Francesco nei suoi scritti non utilizza mai il verbo 'imitare', ma usa sempre 'seguire'. Questo ci permette di sottolineare aspetti importanti della storia del movimento francescano.

– Di fronte ai mali della Chiesa del tempo di Francesco, tutti i gruppi ecclesiali ed ereticali (Catari, Patarini, Bogomili, Beghini...) si proponevano come ideale di Chiesa il modello di *Atti 2,42ss*. Ora questo brano della Scrittura non è mai citato negli scritti del Poverello: non solo perché Francesco ha timore di essere confuso con i gruppi ereticali, ma soprattutto perché lui e i suoi frati, più che essere attratti dalla Comunità di Gerusalemme, si sentono chiamati a far parte di quel gruppo dei *discepoli*, o di *quelli che lo seguivano* ai quali il Signore ha detto 'seguimi' (ha richiesto una stretta sequela) ed ha posto come condizione la povertà, l'obbedienza, la castità⁵. Basti pensare

⁵ Per tutto questo aspetto si possono vedere alcune opere decisive: TILLARD J.M.R., *Davanti a Dio per il mondo*, ed. Paoline, 1975. TILLARD J.M.R., *Religiosi perché?*, Bologna. PARDILLA A., *Il Cristo biblico della vita religiosa*, Claretianum, Roma. RENGSTORF C.H., *Matetés*, in KITTEL, *Grande Lessico del N.T.*, VI, 1121-1238. DUPONT J., *La povertà religiosa alla luce della Scrittura*, in AA.VV., *La Povertà religiosa*, Claretianum (1975) Roma, pp. 7-15. HORNUNG A., *La povertà religiosa*, Claretianum (1975) Roma, pp. 17-53. Cfr.

che *Rnb 1,1-5 (FFN 4)* riporta solo citazioni evangeliche della chiamata dei discepoli. Per Francesco l'ideale di vita è la sequela di Cristo del gruppo dei discepoli.

– Inoltre il verbo 'imitare', è molto raro anche nel Nuovo Testamento. Prima della Pasqua non si adopera mai, perché l'imitazione di Cristo potrebbe ridursi ad un fatto solo esteriore. Viene utilizzato solo dopo la Pasqua del Signore: allorché la sequela, non più possibile esteriormente, viene interiorizzata ad opera dello Spirito Santo. Paolo parlerà volentieri di questa opera di 'cristificazione'.

Sarà bene ricordare che la sequela di Cristo, anche da tutta la Tradizione della Chiesa è considerata unanimemente opera dello Spirito Santo⁶. È lo Spirito di Cristo che riceviamo nel Battesimo (Rm 8,9; Fil 1,29; Gal 4,6;...), che fa abitare Cristo nel cuore dei Cristiani (Ef 3,16) a tal punto che Cristo stesso diventa il soggetto delle azioni vitali del cristiano: «*non vivo più io, ma Cristo vive in me*» (Gal 2,16).

– Anche in Francesco, nella *Oratio Omnipotens*, con riferimento alla sequela di Cristo, noi incontriamo l'opera e la stessa Terza Persona della Trinità.

4) Il fuoco dello Spirito Santo. È lo Spirito Santo, principio dinamico di vita, che con la sua opera ci rende più somiglianti a Cristo, perfezionandone in noi i lineamenti. Nella *Oratio* questa opera di cristificazione viene espressa con il linguaggio preso in prestito dalla simbologia del fuoco.

La connessione tra Spirito Santo e fuoco appartiene al patrimonio comune della Scrittura, della Tradizione, della Liturgia e della Mistica cristiana. Gesù stesso dice: «*sono venuto a portare il fuoco sulla terra e come vorrei che già fosse acceso*» (Lc 12,49). Nella Pentecoste (*At 2,3-4*) e in chi attraverso i Sacramenti è immerso nella Pentecoste, il Padre e il Figlio accendono il fuo-

Vita fraterna in comunità (Documento della Congregazione dei Religiosi del 2/2/1994) nn. 10.54.

⁶ DSp, *Imitation*, 1562.

co del loro Amore⁷ e l'uomo viene a trovarsi come immerso nel fuoco dello Spirito.

Gli effetti che lo Spirito Santo produce nel cristiano vengono mutuati dall'osservazione del comportamento dei minerali immersi nel fuoco ardente⁸. L'effetto più immediato è che il ferro tende a 'perdere la sua natura' di ferro e a 'partecipare alla natura del fuoco': meglio detto, il fuoco, pur rimanendo se stesso, rende partecipe il minerale della propria natura di fuoco⁹. Fuori metafora: lo Spirito Santo, pur rimanendo Se stesso, rende partecipe il battezzato, della sua natura divina¹⁰. Questo è l'effetto principale.

Degli altri effetti prodotti dal fuoco dello Spirito nell'anima che vi è immersa, la tradizione spirituale antica annotava volentieri come sia proprio del fuoco il tendere sempre 'verso l'alto': così lo Spirito Santo spinge, eleva, trascina l'anima e tutte le sue facoltà, verso Dio, verso la contemplazione delle cose eterne.

A volte, invece che con il ferro, l'anima cristiana è paragonata al legno verde¹¹ che, sempre immerso nel fuoco, viene bruciato lentamente, dall'esterno all'interno: gradualmente, progressivamente, lo Spirito Santo assimila a Sé il cuore dell'uomo fondendolo nell'amore di Dio.

La graduale trasformazione del legno o dei minerali per gli autori antichi indica soprattutto la progressività della vita spirituale stessa: fatta di tappe, gradi, tempi, stati di vita... quasi che una vita spirituale sia in qualche modo pianificabile. E su questa gradualità e progressività sono stati costruiti interi trattati.

⁷ DSp, *Feu*, 259-267.

⁸ RICCARDO DI SAN VITTORE, *De Trinitate*, III,14; PL 196,978-979.

⁹ SAN BERNARDO, *De diligendo Deo*, 10,20; PL 182, 191 ab.

¹⁰ In questo paragone già c'è motivo per poter contemplare il grande mistero della divinizzazione dell'uomo. Tema questo, molto sviluppato nella pneumatologia della Patristica greca.

¹¹ I Maestri della spiritualità francescana utilizzeranno questo tema del 'legno' per dire come nella vita di preghiera il fuoco vada alimentato con il legno del bosco: legno preso da tutta la nostra vita.

Ma che ne pensa l'umile Poverello di Assisi?

Quando al termine della vita scrive il suo *Testamento*, e con sguardo retrospettivo ci descrive gli snodi fondamentali della sua esistenza cristiana, indubbiamente Francesco manifesta la consapevolezza che esistono delle tappe anche nella vita spirituale. Ma qui nella *Oratio Omnipotens*, a leggere attentamente il testo, più che di *gradualità* delle tappe, sembra che Francesco ci voglia parlare della *simultaneità* con cui lo Spirito Santo opera a nostro favore nella sequela di Cristo. È detto «*affinché sempre più intimamente purificati, sempre più intimamente illuminati e accesi del fuoco dello Spirito [ut interius mundati, interius illuminati et igne sancti Spiritus accensi]*». Qui 'interius' può essere il comparativo latino dell'avverbio *intus*, va allora tradotto con 'più interiormente, maggiormente in profondità, sempre più totalmente': e oltre a una progressività nello spazio e quindi nel tempo sembra includere simultaneità delle tre azioni dello Spirito Santo. Per Francesco lo Spirito Santo interviene sulla vita della persona non prima con la purificazione, poi con l'illuminazione e poi con il fervore, ma mediante tre operazioni simultanee destinate a rimanere nel tempo e che lavorano sempre con maggior profondità e che vanno a costituire come degli orientamenti di fondo dell'opera dello Spirito, o dimensioni di fondo della nostra vita spirituale.

5) – Il fuoco dello Spirito Santo e il fuoco dell'uomo.

Ci sembra opportuno qui accennare ad una tematica che sta emergendo negli studi sugli scritti del serafico Padre. L'analisi del linguaggio utilizzato nel *Cantico delle Creature* nella strofa «*Laudato sii mi Signore per frate Focu, per lo quale enallumini la nocte: et ello è bello e iocundo e robustoso e forte*», porterebbe a concludere che quando il Poverello canta a frate Focu, sta familiarizzando con le forze purificate della sua libido di cui il fuoco è simbolo: «*la libido esprime la potenza ardente della vita, in tutte le sue forme, dalla grande azione spirituale sino alla passione*

più arcaica e selvaggia»¹². Senza inoltrarci in tale tematica che esula dal nostro lavoro, qui ci pare interessante come il fuoco dello Spirito Santo abbia per oggetto la purificazione e la guida delle energie racchiuse in ‘frate Focu’ che simbolizza la libido.

¹² LECLERC É., *Il Cantico delle creature*, pp. 142-171, passim 148.

Capitolo decimo

IL FUOCO DELLO SPIRITO SANTO E LE DIMENSIONI DELLA VITA NELLO SPIRITO

Questa seconda meditazione sulla preghiera *Omnipotens* ci serve per cogliere meglio gli orientamenti di fondo creati nell'anima dallo Spirito Santo.

«Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Dio, concedi a noi tuoi poveri, per te stesso, di poter compiere ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te è gradito, affinché sempre più intimamente purificati, sempre più intimamente illuminati e accesi del fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire 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» (Lord 62-65, cioè OrOnn; FF 233; T 22).

Nella Oratio vengono messe in rilievo le **tre operazioni con le quali lo Spirito Santo** ci rende sempre più adatti alla sequela di Cristo: la purificazione [*mundatio*], la illuminazione [*illuminatio*] e l'ardore [*accensio*]. Ma sarà bene tenere presente, prima di ogni altra cosa, la specificazione che si è soliti apportare anche nella teologia spirituale. Quando si dice che lo *Spirito Santo è fuoco*, il soggetto è chiaramente lo Spirito Santo e si parla sia di ciò che lo Spirito Santo è in sé, sia delle attività 'proprie' dello Spirito Santo: 'santità, luce, calore' (qualità mutate dal fuoco). I verbi in questo caso sono alla terza persona singolare: se dovessimo usare gli stessi verbi di Francesco, lo Spirito Santo 'mundat, illuminat, accendit'. Ma poiché lo Spirito Santo non è percettibile in Sé, ma solo nei suoi effetti, ecco che nei testi spirituali l'utilizzazione dei verbi è soprattutto al participio passivo,

ad indicare i risultati visibili dell'azione dello Spirito invisibile: noi siamo 'mundati, illuminati et accensi' come dice Francesco.

Nel testo della Oratio i verbi sono al participio passivo, e con questo Francesco ci vuol indicare quale è la situazione di fatto ('purificazione, illuminazione, ardore') e gli atteggiamenti, le tendenze create in noi dallo Spirito: situazione e tendenze che ci rendono sempre più idonei alla sequela di Cristo.

• **Purificati dal fuoco dello Spirito:** o dimensione ascetica della vita spirituale.

L'immagine del fuoco purificatore è di provenienza biblica¹. Indica il complesso delle attività interiori ed esteriori con cui lo Spirito Santo ci rende partecipi della sua santità rendendoci sempre più conformi al Figlio che è il Santo di Dio e così giungere al Padre tre volte Santo. I Padri utilizzano volentieri la simbologia del fuoco purificatore: vi giungono spesso meditando su Mt 3,11: *Egli vi battezerà in Spirito Santo e fuoco*. Per citare qualche esempio: *«Altro è stato il battesimo di Giovanni, altro quello del Signore: il primo di penitenza, il secondo di santificazione e di grazia, nel quale lo Spirito Santo agisce in ogni credente a guisa di fuoco per consumare i peccati bruciando le colpe, purificando le sozzure della carne e dell'anima [...]»*². E ancora: *«[...] In quella pietra si mostrava l'Incarnazione di Cristo, dalla quale scaturì quel divino fuoco spirituale, cioè lo Spirito Santo, capace di distruggere i vizi dei peccati. Infatti non possiamo diventare un sacrificio degno di Dio, se non mediante quel fuoco divino che è lo Spirito Santo il quale brucerà in noi i vizi della carne per lavarci da ogni sozzura di peccato»*³.

Nella Oratio il campo specifico dove lo Spirito opera con la sua purificazione, è costituito dalle nostre facoltà delle quali il

¹ DSp, *Feu*, 252-254

² CROMAZIO DI AQUILEIA, *Trattato 11,1ss*. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, 744.

³ CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermoni*, XV,2. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, 741.

Poverello ha parlato nella prima parte della stessa preghiera: la conoscenza, la volontà e l'azione: cioè la vita dell'uomo, progressivamente, nella sua interezza.

Gli scritti del Poverello puntualizzano anche come l'uomo debba ricercare e desiderare ardentemente di rispondere a quest'opera dello Spirito, ricercando la purezza in ogni cosa (2Lf 19) per presentarsi davanti a Dio che è il solo «*benigno, innocente e puro*» (Rnb 23,9). Si tratta di una purezza anche esteriore, dei sensi, del corpo (Rb 12, 4), specialmente nei sacerdoti (Lord 14), ma si tratta soprattutto di una purezza interiore che deve estendersi nell'intimo dell'uomo: purezza nel cuore, centro nevralgico della vita spirituale (Rnb 12,5; Rnb 22,26; Rb 10,9; 16Am 2;...); purezza nella mente (2Lf 19); intenzione santa e pura (Lord 14: specialmente nel celebrare la Santa Messa); nella «*pura e sincera coscienza*» (2LF 51). Gli atteggiamenti esteriori dovranno essere come emanazione di questa purezza interiore: l'essere «*semplici, umili e puri*» (2Lf 45); la schiettezza anche nella virtù della semplicità e in tutte le virtù (Salvir 1.10). Così anche nei discorsi e nelle prediche al popolo le parole dovranno essere «*esaminate e caste*» (Rb 9,4).

Tutto ciò è effetto dello Spirito che con il suo 'fuoco' ci libera dal peccato e dalle scorie di peccato: come il fuoco, fondendo l'oro o l'argento, in primo luogo ne elimina le impurità.

Ma il peccato può ritornare. Francesco conosce anche lo sforzo di Satana per riprendere l'anima trovata «*vuota, purificata e ornata*» (Rnb 22,21-23): lo stesso Spirito ci verrà in aiuto. Il desiderio di essere 'mondati' dallo Spirito Santo, implica la coscienza e vigilanza sul peccato e sui vizi e si tramuta, secondo il linguaggio di Francesco, in 'vita di penitenza' (1Lf 1ss; 2Lf 63ss), la quale sfocia in una vita sacramentale (particolarmente la confessione sacramentale e l'Eucaristia: 23 Am; 24 Am; Rnb 20,1-5; Rnb 21,6; 2Lf 22;...) e nell'esercizio ascetico⁴. Il sen-

⁴ Sull'opera dello Spirito Santo nell'ascesi cristiana si avrà modo di meditare anche attraverso altri testi.

so dell'ascesi è proprio il primo orientamento che lo Spirito Santo coltiva nei suoi fedeli. Sarà questa dimensione di fondo della vita cristiana a «*garantire che l'adesione di fede alla croce di Cristo, spinta sino al compimento finale, nel contesto concreto dell'esistenza viatrice segnata dalla presenza della forza distruttiva del male*»⁵ sia resa possibile. La conversione⁶ a Cristo, tutto il cammino della sua sequela, le stesse prove della vita⁷ sottostanno a questa prima dimensione della vita spirituale⁸.

• **Illuminati dal fuoco dello Spirito:** o dimensione contemplativa della vita spirituale.

Per capire cosa voglia dire nella Oratio il «*sempre più intimamente illuminati dal fuoco dello Spirito Santo*», è necessario scorrere con lo sguardo altri testi ove Francesco parla della 'illuminazione'.

– Un primo orientamento sul senso da dare a 'illuminazione' lo troviamo nella *Parafrasi del Padre nostro* ove Francesco prega: «*Santissimo Padre nostro [...] che sei nei cieli: negli angeli e nei santi e li illumini alla conoscenza [illumina eos ad cognitionem], perché tu, Signore sei luce [...]. Sia santificato il tuo nome: si faccia luminosa in noi la conoscenza di te [clarificetur in nobis notitia tua] affinché possiamo conoscere quale è l'ampiezza dei tuoi benefici, l'estensione delle tue promesse, la sublimità della tua maestà e la profondità dei tuoi giudizi*» (*Pater 2-3*).

Nella prima parte del versetto qui riportato viene attribuita al Padre un'operazione: la 'illuminazione'; essa è destinata alla conoscenza [ad cognitionem]; e ci viene detta anche la causa: 'perché tu sei luce'. Come si vede c'è un collegamento stretto tra la Luce, l'illuminazione, e la conoscenza. Qui l'illuminazione è destinata esplicitamente alla conoscenza.

⁵ GOZZELINO G., *Al cospetto di Dio*, pp. 90-127.

⁶ «*Infiammati da questo fuoco i peccatori giungono a penitenza*», S. GREGORIO MAGNO, *Homil. In Ezechielem*, 1,8; PL 76, 867 bc.

⁷ DSp, *Epreuves*, 911-925.

⁸ Cfr. DeV nn. 27-39.

Nella seconda parte del versetto, in luogo del verbo ‘illuminare’ troviamo il verbo ‘clarificare’ (che è sinonimo di illuminare): è al passivo ed ha per soggetto ‘la conoscenza di te [notitia tua]’. Anche qui troviamo che la *clarificatio* è destinata alla conoscenza. L’oggetto della conoscenza è Dio, insondabile nei suoi benefici, secondo le quattro dimensioni di *Ef 3,18*: ampiezza, estensione, sublimità e profondità. Ed ognuna di queste dimensioni è specificata dal proprio oggetto: l’ampiezza riguarda i benefici, l’estensione riguarda le promesse, la sublimità riguarda la maestà, la profondità si riferisce ai giudizi di Dio Padre.

– Lo stesso collegamento tra luce e conoscenza, lo troviamo anche nella Preghiera *Alto e glorioso Dio (PCr)*. Qui viene chiesto dal Poverello «*illumina el core mio. Damme fede diricta, speranza certa, carità perfecta, humiltà profonda, senno e cognoscimento che io serva li toi comandamenti*» (*PCr*). La preghiera di Francesco qui è rivolta non al Padre, ma al Crocifisso che gli ha appena parlato. Anche qui troviamo che tra i molteplici effetti della illuminazione, c’è anche il ‘cognoscimento’ per compiere il mandato che il Signore gli ha affidato.

– Ma è la stessa Scrittura a mettere in rilievo il collegamento tra la luce di Dio e la nostra conoscenza. Francesco ha appreso da *1Tim 6,16* che Dio Padre «*abita in una luce inaccessible*» (*1Am 4-5*); ha appreso da Giovanni che Gesù è luce (*Gv 1,9*) e quelli che non seguono il Signore «*non vedono la luce vera: il Signore nostro Gesù Cristo*» (*2Lf 66*). Lo Spirito Santo illumina perchè Lui stesso è luce e viene chiamato «*lo Spirito di verità*» (*Gv 15,26*) che condurrà i discepoli «*alla verità tutta intera, perché non parlerà da sé. Ma dirà tutto ciò che avrà udito [...] prenderà del mio e ve l’annunzierà. Tutto quello che il Padre possiede è mio; per questo ho detto che prenderà del mio e ve l’annunzierà*» (*Gv 16,12-14*); è «*lo Spirito di sapienza e di rivelazione per una più profonda conoscenza di lui. Possa egli illuminare gli occhi del cuore*» (*Ef 1,17-18*). Essere illuminati dallo Spirito vuol dire che lo Spirito ci rende partecipi della conoscenza che Lui possiede: «*Chi conosce i segreti dell’uomo se non lo spirito dell’uomo? Così anche i segreti di Dio nessuno*

li ha mai potuti conoscere se non lo Spirito di Dio [...]. Ora noi abbiamo il pensiero di Cristo» (1 Cor 2,10-12).

– I Padri parlano spesso dell'illuminazione⁹ soprattutto in riferimento al Battesimo. «E colui che è stato rigenerato e 'illuminato' [...] subito è liberato dalle tenebre e da questo momento riceve la luce. Dunque, come quelli che, liberatisi dal sonno, subito si sentono internamente svegli; o piuttosto, come quelli che si sforzano di togliere la cateratta dai loro occhi, non possono procurarsi dall'esterno quella luce che non hanno, ma rendono libera la pupilla solo eliminando ciò che ostacola la vista; allo stesso modo, anche noi che siamo stati battezzati, eliminati i peccati che, come caligine, offuscano lo Spirito divino, abbiamo libero, privo di ostacoli e limpido l'occhio dello Spirito: soltanto per mezzo di esso, infatti, possiamo vedere il divino, dal momento che lo Spirito Santo dal cielo si riversa su di noi»¹⁰.

È doveroso ricordarsi che nella Scrittura, e molto spesso anche nei Padri, la conoscenza non si riduce ad un fatto puramente intellettuale, ma forma un tutt'uno con l'esperienza: includendo l'affetto e il compimento in noi dell'esperienza. Da qui la preoccupazione di Francesco di passare dalla conoscenza, all'amore, al compimento.

– Nella *Oratio Omnipotens* il frutto della illuminazione dello Spirito Santo è la nostra situazione di 'illuminati': cioè di discepoli che guardano a Cristo per conoscerlo, ascoltarlo e in lui riconoscere la volontà di Dio e il nostro cammino. Il fatto che questa operazione avvenga *sempre più intimamente*, sta a significare da una parte la *progressività* della nostra partecipazione alla conoscenza di Cristo, dall'altra la *simultaneità* con le altre attività dello Spirito Santo qui indicate.

⁹ CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Il Pedagogo*, I,6 (PG 8, 281 B-C). In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 133.

¹⁰ Per i Padri si può consultare CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni, II, parte introd.*; PG 73, 193 AD. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, 703-704.

– Oggi noi, attraverso i verbi ‘guardare a Cristo, conoscere Cristo, ascoltare Cristo...’ siamo soliti esprimere la dimensione contemplativa della vita spirituale. Francesco chiedendo a Dio Padre che veniamo ‘illuminati dal fuoco dello Spirito’, esprime la consapevolezza della necessità della contemplazione: senza questo ‘equipaggiamento’ di luce-conoscenza non è possibile la sequela delle orme di Cristo per giungere al Padre. La dimensione ascetica (l’essere purificati) e la dimensione contemplativa (l’essere illuminati) camminano sempre insieme: dando la seconda dimensione le motivazioni alla prima.

• **Accesi dal fuoco dello Spirito Santo:** o dimensione comunionale della vita spirituale.

Questa è la terza operazione attribuita al fuoco dello Spirito Santo. Parlare di ‘accensio’ significa parlare della operazione con cui lo Spirito Santo accende, riscalda, infiamma i cuori, in connessione con l’infusione della carità. Questo è l’orientamento che viene da diversi passi della Scrittura. Gesù stesso affermando «*sono venuto a portare il fuoco sulla terra, e che altro voglio se non che esso arda*» (Lc 12,49) ci dice di essere venuto a donarci il fuoco dello Spirito Santo e che questo fuoco ha la funzione di ardere in noi. I discepoli di Emmaus usano una espressione simile per indicare l’effetto delle parole del Pellegrino: «*Non ardeva il nostro cuore dentro di noi mentre Egli ci parlava?*» (Lc 24,32). Anche qui il verbo ‘ardere’ richiama la proprietà del fuoco di riscaldare.

I Padri stessi mutuano dal fuoco che nel roseto arde senza consumarsi l’idea dello Spirito Santo che è amore e riscalda il cuore dei suoi fedeli all’amore, senza esaurire la sua capacità di amare e riscaldare¹¹.

Nella comprensione dell’orientamento da dare al testo della Oratio ci può venire in aiuto ancora la *Parafrasi al Padre nostro*: «*Santissimo Padre nostro [...] che sei nei cieli: negli angeli e nei*

¹¹ ISIDORO DI PELUSO, *Lettere*, IV, 66; PG 78, 1124a.

santi e li illumini alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce; li infiammi all'amore, perché tu Signore sei amore [inflammans ad amorem, quia tu, Domine, amor es]» (Pater 3): ove il verbo *inflammare* è sinonimo di 'accendere-ardere'. In questo testo la 'inflammatio' proviene da Dio che è Amore ed è ordinata all'amore e coincide con l'infusione della carità. Qui si parla di Dio Padre, ma sappiamo che per Francesco, Gesù è il 'Figlio Diletto del Padre' e sappiamo anche che l'Amore che unisce il Padre e il Figlio è una Persona: la 'Dilectio'¹². Al tempo di san Francesco l'identificazione tra Spirito Santo, Dilectio, Carità era molto sviluppata. Nella teologia di Pietro Lombardo¹³ era ben conosciuta l'infusione della carità in coincidenza con il dono dello Spirito Santo. Allo Spirito Santo, perciò, già la Liturgia chiedeva: «*fove quod est frigidum*», «*reple tuorum corda fidelium et tui amoris in eis ignem accende*»; l'ora Terza del Breviario ricordava che questa è l'ora della discesa dello Spirito Santo nella Pentecoste e invocava: «*flammescat ignis caritas, accendat ardor proximos*»¹⁴: dove i verbi sono simili a quelli usati da Francesco. Il fuoco dello Spirito 'accende' il cuore, nel senso che lo fa ardere di amore.

L'oggetto dell'amore è costituito nella seconda parte dell'Oratio dall'adesione al 'Diletto Figlio' di Dio, e nella prima parte della Oratio dal 'volere ciò che sappiamo che tu vuoi'. Se l'illuminazione aveva per oggetto la conoscenza del Figlio Diletto e della volontà del Padre, l'oggetto della 'accensio' è l'adesione al Figlio Diletto e alla volontà di Dio. La facoltà oggetto della 'accensio' è la volontà: intesa nel senso agostiniano-francescano, come facoltà di amare. Da questo fuoco dello Spirito Santo scaturisce tutto l'affetto, l'orazione, la devozione di Francesco per il Signore.

¹² DS_p, *Feu*, 259-269. Anche DS_p, *Esprit*, 1278ss.

¹³ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. X-XI.XIX; cfr. DS_p, *Esprit*, 1304; DTC, *Pierre Lombard*, 1992-1993.

¹⁴ DS_p, *Esprit*, 1286; *Sequenza* di Pentecoste (attribuita a Innocenzo III). Cfr DS_p, *Dons*, 159: Inno *Veni Creator*.

Migliaia sarebbero le testimonianze delle *Fonti Francescane* su come il Poverello di Assisi con un poco di amore verso il Signore ha incendiato il mondo. Se Francesco viene indicato come ‘Serafico’, è perché i Serafini sono il coro angelico più vicino a Dio, e stando alla Scrittura e alla Tradizione palpitano di amore vivo per Iddio. Questa dimensione della vita spirituale che include l’adesione, e coinvolge la vita affettiva, nei trattati di ascetica e mistica coincide spesso con la fase unitiva della vita con Dio. Potremmo chiamarla anche, in modo generale, evitandone gli eventuali malintesi, dimensione mistica o comunionale della vita spirituale¹⁵.

* «**Tu che in Trinità perfetta e semplice Unità, vivi e regni e ricevi gloria, Dio onnipotente, per tutti i secoli dei secoli. Amen**». L’Oratio si conclude con il raggiungimento della mèta: il Padre nella Trinità e Unità della sua famiglia, nel suo regno «*dove la visione di te è senza veli, l’amore di te è perfetto, la comunione di te è beata, il godimento di te è senza fine*» (*Pater* 6). Perché potessimo giungere alla Trinità per la quale siamo stati creati, la Trinità stessa è scesa verso di noi sia sostenendo le nostre facoltà con la sua grazia: sia attraendoci a sé (il Padre), aprendoci una via (il Figlio diletto), equipaggiandoci per il cammino (il fuoco dello Spirito Santo). In questa Oratio la Trinità è contemplata soprattutto nel suo operare salvifico¹⁶. Già il Lombardo, da parte sua, aveva sistematizzato il millenario pensiero della chiesa sul fine dell’uomo dicendo: «*Il fine giusto e ultimo è Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo; e non sono tre fini, ma unico fine, perché non sono tre dei, ma un solo Dio*»¹⁷.

¹⁵ GOZZELINO G., *Al Cospetto di Dio*, pp. 33-88.

¹⁶ Oggi, con termini più appropriati, si direbbe che nell’Oratio ci viene manifestata la fede di Francesco nella Trinità trascendente e nella Trinità economica.

¹⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, II, d. XXXVIII, c.2. Il contesto in cui l’A. ne parla è quello della carità che è il fine di ogni nostra azione (ibidem c.1,2).

Capitolo undicesimo
LO SPIRITO DELLA SANTA ORAZIONE
E DEVOZIONE

Vi sono altre due operazioni, strettamente unite tra di loro, che san Francesco fa dipendere dal fuoco dello Spirito Santo, sono «*lo Spirito della santa orazione e devozione*»¹.

Nella *Regola bollata* troviamo: «*I frati ai quali il Signore ha dato la grazia di lavorare, lavorino con fedeltà e devozione, in modo che escluso l'ozio nemico dell'anima, non spengano lo Spirito della santa orazione e devozione cui debbono servire tutte le altre cose temporali [non exstinguant sanctae orationis et devotionis Spiritum cui debent coetera temporalia deservire]*» (*Rb* 5,2-3; *FF* 88; **T 50**). Si tratta di un testo ripreso anche dalla *Regola di santa Chiara* (*Rc* 7,1-2; *FF* 2792; **T 90**) e dal biglietto di obbedienza che Francesco invia ad Antonio da Padova: «*A frate Antonio, mio vescovo, Frate Francesco, salute! Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in tale occupazione non estinguano lo Spirito della santa orazione e devozione, come è scritto nella Regola. Sta bene*». (*LAnt.* 1-2; *FF* 251-252; **T 75**).

a) Non spegnere lo Spirito. Effettivamente qui non appare il termine 'fuoco'; ma il verbo 'spegnere' non può fare riferimento che al fuoco invisibile dello Spirito Santo che alimenta

¹ È questo un tema che compare soprattutto negli opuscoli legislativi (ne parleremo nella seconda parte di questo nostro lavoro), ma lo anticipiamo qui in quanto Francesco fa dipendere l'orazione e la devozione dal 'fuoco' dello Spirito Santo.

la preghiera e la devozione. E che si tratti dello Spirito Santo, in senso forte, come terza Persona della Trinità, lo si rileva anche dal fatto che il pronome relativo 'al quale' [in latino cui] è al singolare. Il testo di san Francesco sembra perciò ripreso da *1 Tess 5, 17-19* dove l'Apostolo Paolo esorta: «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». Nel testo scritturistico si parla di Spirito Santo, ma poco prima Paolo ha parlato delle manifestazioni che provengono dallo Spirito (la gioia, la preghiera, il ringraziamento) unendo immediatamente le attività alla Fonte da cui queste attività provengono. Anche per Francesco queste attività appaiono sempre in stretto collegamento dalla loro sorgente naturale: lo Spirito Santo.

I Padri erano consapevoli della gratuità con cui viene dato in dono lo Spirito Santo, ma sottolineano anche la necessità della nostra cooperazione: sia i Padri occidentali che i Padri orientali. Solo qualche esempio: «Questo Spirito Santo, perciò, deve essere desiderato, meritato e, in seguito, gelosamente custodito con l'osservanza scrupolosa dei precetti divini»². «Quando ci arrabbiamo, quando caluniamo, quando siamo afflitti da una tristezza mortale, quando i nostri pensieri sono erotici, crediamo forse che lo Spirito Santo rimane in noi? [...] Insomma, quando i nostri pensieri sono buoni, sappiamo che lo Spirito Santo abita in noi; ma se essi sono cattivi è segno che lo Spirito se ne è andato»³. «Purificare lo sguardo dell'anima è opera soltanto dello Spirito Santo; se infatti non entra il forte a spogliare il ladro, la preda non sarà mai recuperata. Dobbiamo cooperare quindi con ogni mezzo, e specialmente con la pace dell'anima, a che lo Spirito Santo abiti nella quiete, per avere la lampada della scienza conti-

² S. ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, II,35; PL 10, 74B-75; in DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 385.

³ S. GIROLAMO, *Commento al Vangelo di Marco*, Omelia 1; CCL 78,457-460; in DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, 566.

nuamente accesa in noi [...]. Per tale motivo l'Apostolo dice: 'non spegnete lo Spirito' [...]»⁴.

La teologia del medioevo si poneva la questione se lo Spirito Santo nell'uomo possa crescere o diminuire: perché alcuni affermavano che l'aumento o la diminuzione dello Spirito Santo in una persona, apporterebbe qualche modifica nello Spirito Santo stesso. Cosa che non è ammissibile. «*Si vuol sapere se lo Spirito Santo aumenti o diminuisca nell'uomo [...]. A queste obiezioni rispondiamo che lo Spirito Santo è immutabile, né in se stesso si accresce o diminuisce, ma è piuttosto nell'uomo che va ricercata la crescita o la diminuzione, così che ne abbiamo meno o più: allo stesso modo in cui si dice che Dio è magnificato o esaltato in noi, anche se in sé stesso Dio non diventa più grande né più glorioso. Infatti l'espressione del Profeta (Sal 63,7-8)⁵ 'l'uomo medita nel profondo del cuore e Dio viene esaltato' ('accedet homo ad cor altum et exaltabitur Deus') gli Autori l'interpretano dicendo che 'Dio non cresce in se stesso, ma cresce nel cuore dell'uomo'. Così lo Spirito Santo rimane immutabile, ma pur dato sempre più ampiamente (cioè viene accresciuto), viene ricevuto da chi più e da chi meno»⁶.*

Nel testo di Francesco il linguaggio mutuato dal fuoco che può essere accresciuto, o diminuito, o spento è molto efficace per esprimere il fatto che spetta alla responsabilità della persona 'portare o togliere' legna al fuoco. Che il fuoco non si sia acceso da solo, ma è stato acceso dalla grazia dello Spirito Santo, apparirà più esplicitamente in altri testi del serafico Padre.

b) Non spegnere lo Spirito di orazione. Abbiamo già trovato in Francesco un testo in cui tutto il culto cristiano dipende dallo Spirito di Verità. Aveva detto il Poverello: «*Amiamo*

⁴ DIADOCO DI FOTICA, *Cento capitoli gnostici*, 28-29, PG 65, 1175 CD. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 750. S. BASILIO, *Commento a Isaia*, Proemio 2-3; in DI NOLA, p. 495.

⁵ *Sal 63,7-8* secondo la Volgata.

⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XVII, c.5, 1-5.

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. Perciò tutti quelli che lo adoreranno, devono adorarlo nello Spirito di verità. Ed eleviamo a lui lodi e preghiere giorno e notte, dicendo: 'Padre nostro che sei nei cieli', poiché bisogna che noi preghiamo sempre senza stancarci». (2Lf 19-21; FF 187-188; T 64-65). Una esortazione simile la troviamo anche nella Regola non bollata: «E adoriamolo con cuore puro, 'perché bisogna pregare sempre senza mai stancarsi'; infatti 'il Padre cerca tali adoratori. Dio è Spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in Spirito e verità'» (RnB 23, 29-31; FF 61; T 48-49). Per Francesco, come già visto, lo Spirito di Verità è lo Spirito del Figlio che è effuso nei nostri cuori e grida 'Abbà'. È lo Spirito che ci apre alla preghiera cristiana. Ma su questo, grazie a Dio, la letteratura cristiana è abbondante.

c) Non spegnere lo Spirito di devozione. Nel testo di *Rb* 5 Francesco non parla solamente dello Spirito di orazione, ma anche di *Spirito di devozione*. Allo Spirito Santo viene attribuita anche la grazia della 'devozione'. Avvertiamo che il contesto richiamato dal verbo 'non spegnere' porta a pensare ad una grazia collegata in qualche modo con 'il fuoco', che è qui simbolo dello Spirito Santo. Per capire il pensiero del Poverello potrà essere utile approfondire un poco il significato della 'devozione'.

Nel precetto della *Rb* 5,2-3 «*I frati ai quali il Signore ha dato la grazia di lavorare, lavorino fedelmente e devotamente [fideliter et devote], in modo che escluso l'ozio nemico dell'anima, non spengano lo Spirito della santa orazione e devozione...*»⁷, il termine 'devotio' appare due volte. La prima volta, con riferi-

⁷ Questo testo della Regola contiene anche diversi altri temi di riflessione di grande rilievo: il lavoro considerato come 'grazia' suppone in Francesco una concezione positiva del lavoro che non è 'maledizione', ma è dato da Dio ancora prima del peccato originale. Dopo il peccato, al lavoro si aggiungerà la 'fatica'... ed allora diventerà penoso per noi, ma anche redentivo.

mento al lavoro, appare come avverbio (unito a ‘fedelmente’); la seconda volta, con riferimento allo Spirito, come sostantivo (unito a ‘orazione’).

– L'**avverbio** ‘devotamente’ nel contesto del lavorare⁸ esprime una modalità del lavoro. ‘Lavorare con fedeltà’ dovrebbe significare ‘lavorare con applicazione, con puntualità, con competenza...’; mentre lavorare ‘con devozione’ dovrebbe significare: ‘lavorare con entusiasmo, con gioia, allegria,... senza pigrizia...’.

Lo stesso *avverbio* ‘devotamente’ lo troviamo anche altrove, ma in un contesto di preghiera: «[...] *Fa’ che noi pienamente perdoniamo, cosicché per amore tuo amiamo sinceramente i nemici e devotamente intercediamo per loro presso di te [pro eis apud te devote intercedamus]*» (*Pater* 8). Anche qui l’avverbio potrebbe essere tradotto con ‘caldamente, sinceramente, con fervore...’. Ma più non ci è dato di sapere.

– Il **sostantivo** ‘devozione’ negli scritti del Poverello viene utilizzato sempre in un contesto di preghiera.

Una sola volta tale sostantivo è utilizzato da solo e siamo fortunati perché la spiegazione che il Santo stesso ne dà ci aiuta a cogliere qualcosa di questo termine che sembra inafferrabile. Scrive l’Assisiato: «[...] *I chierici dicano l’ufficio con devozione davanti a Dio [cum devotione coram Deo], non preoccupandosi della melodia della voce, ma della consonanza della mente, così che la voce concordi con la mente, la mente poi concordi con Dio, affinché possano piacere a Dio con la purezza del cuore piuttosto che accarezzare le orecchie del popolo con la mollezza della voce*» (*Lord* 41; *FF*227). Questo brano, sostanzialmente ripreso dalla Regola di s. Benedetto⁹, ci spiega che per Francesco c’è ‘devozione’ nella preghiera quando cuore, mente e voce sono in consonanza con Dio. Questo testo ci permette di vedere la ‘devozione’ in atto.

⁸ Lo stesso dicasi per il testo di RsC 7,1-2.

⁹ *Regula S. Benedicti*, XIX, 7.

d) Non estinguere lo Spirito di orazione e devozione. Ma il testo della *Regola bollata* (5,1-2) ed il corrispettivo biglietto ad Antonio, da cui siamo partiti, legano insieme ‘orazione e devozione’. Ed è anche su questo legame che dobbiamo soffermarci a meditare.

Non avendo negli scritti altri punti di appoggio che ci aiutino nell’orientamento da dare al rapporto tra orazione e devozione, dobbiamo rivolgerci alle biografie del Santo, specialmente le più antiche: queste, per la vicinanza cronologica con gli scritti, ci potrebbero aiutare a cogliere l’utilizzazione che Francesco faceva del binomio orazione-devozione.

Tommaso da Celano ci offre qualche esempio. Egli racconta 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 le negligenze commesse. Si credevano abbandonati da Dio se, nello spirito di devozione, non si sentivano continuamente visitati da nuova consolazione [si non se in spiritu devotionis solita pietate iugiter cognoscerent visitari]*» (IC 40,9; FF 391). In questo testo, di non facile traduzione, pare che lo ‘spirito di devozione’ sia in funzione della pietà. È come se lo ‘spirito di orazione’ qui sia l’atmosfera di raccoglimento in cui debba crearsi la ‘pietà’: il contatto filiale con il Padre.

Ancora è lo stesso Celanense a riportarci alcune raccomandazioni presumibilmente provenienti dalle labbra dello stesso Francesco: «*Riguardo 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 cattiva spartizione del tempo, perché danno tutto alla predicazione, niente alla devozione [devotioni nihil impendunt]. In altre parole, lodava il predicatore che spende il tempo ad assaporare ed a gustare per se stesso la sapienza [eum qui pro tempore sibi saperet sibi que gustaret]*» (IIC 164,13; FF 749). In questo secondo esempio del Celano, la devozione è il tempo di raccoglimento dedicato alla propria salvezza: diverso dal tempo dedicato alla predicazione (o all’apostolato). Qui la ‘devotio’ è in vista del

‘sibi sàpere sibi que gustare’. Ma questi sono verbi che fanno parte del linguaggio della meditazione e contemplazione.

Su questa linea interpretativa troviamo anche san Bonaventura (*LM 11,1; FF1187*) che ci dice come Francesco stesso «*leggeva di tanto in tanto i libri sacri e riteneva tenacemente impresso nella memoria quanto aveva una volta assimilato: giacché ruminava continuamente con affettuosa devozione [quod continuae devotionis ruminabat affectu] ciò che non invano ascoltava con mente attenta*». Qui troviamo la metodologia di Francesco: leggeva (*lectio*); ascoltava con *mente attenta* (*meditatio*); fissava le cose nella *memoria* attraverso la ‘*ruminatio*’. La *ruminatio* avviene con l’affetto di una continua devozione (*continuae devotionis affectu*): ove per ‘devozione’ si dovrebbe intendere, anche qui, un’applicazione gustosa alla meditazione. Che questa devozione veniva a Francesco dallo Spirito Santo ce lo riconferma ancora Bonaventura (*LM 5,8; FF 1096*) quando afferma che Francesco preferiva «*perdere la luce degli occhi, piuttosto che, soffocata la devozione dello Spirito [repressa devotio Spiritus], frenare le lacrime che mondano l’occhio interiore e lo rendono capace di vedere Dio*». La devozione qui appare come una grazia particolare dello Spirito dalla quale scaturiscono le lacrime purificatrici.

Già da questi pochi brani, riportati a mo’ di esemplificazione, risulta che preghiera e devozione trovano la loro unica sorgente nel fuoco dello Spirito Santo; inoltre si tratta di due grazie collegate tra di loro.

I testi dei biografi ci fanno intravedere che la ‘*devotio*’ è come l’atmosfera in cui si dovrebbe svolgere la ‘*oratio*’, la ‘*ruminatio*’ e la meditazione gustosa della Parola di Dio. La ‘*devotio*’ esprime la partecipazione affettiva alla preghiera.

L’insieme dei testi fa nascere il sospetto che Francesco utilizzi il termine ‘devozione’ secondo l’accezione proveniente da san Bernardo e dalla sua scuola¹⁰. I Cistercensi per ‘devozione’

¹⁰ AA.VV., *Devotio*, in DS*p*, 706.

erano soliti intendere il fervore interiore dell'anima infiammata dal fuoco della carità: fuoco che spinge l'anima a ricercare momenti precisi di preghiera. Come anche molto saggiamente esponeva la scuola dei Vittorini, la 'devotio' è ordinata alla 'oratio' ed è impossibile giungere alla preghiera senza conservare la devozione¹¹.

e) Al quale tutte le cose temporali devono servire [*cui debent cetera temporalia deservire*].

Tutte le cose temporali dovranno essere orientate all'accoglienza dello Spirito Santo e delle sue grazie: in particolare l'orazione e la devozione.

Quali sono le 'cose temporali'? Il testo della *Regola* parla esplicitamente del lavoro e si sarebbe portati a pensare al lavoro materiale, ai lavori pesanti: tanto più che il verbo 'laborare' nel latino medievale tende ad indicare proprio i lavori faticosi. Ma il biglietto di obbedienza che Francesco scrive ad Antonio di Padova riguarda l'insegnamento e, più in generale, lo studio: «A frate Antonio, mio vescovo, Frate Francesco, salute! Ho piacere che tu insegni la sacra teologia ai frati, purché in tale occupazione non estinguano lo Spirito della santa orazione e devozione, come è scritto nella Regola. Sta bene». (*LAnt.1-2; FF 251-252; T 75*).

Di quale studio ed insegnamento si tratta? In questo testo si parla degli studi sacri. Sembrerebbe strano che gli studi teologici, o l'insegnamento teologico, possano estinguere lo Spirito Santo. Ebbene Francesco dice di sì! Qualora anche lo studio o l'insegnamento non vengano coordinati allo Spirito di orazione e devozione.

Un piccolo problema è rappresentato dal verbo 'estinguere' che nella *Lettera ad Antonio*, nei codici è riportato con tre varianti:

«Affinché tu, Antonio, non estingua [seconda persona singolare] lo Spirito di orazione e devozione»¹². Sembra poco pro-

¹¹ AA.VV., *Devotio*, in DSp, 713-714.

¹² ESSER K., *Gli scritti*, p. 83.

babile che san Francesco suggerisca a sant'Antonio da Padova di pregare.

«Affinché lo *studio non estingua* [terza persona singolare] lo Spirito...»: ma questa interpretazione dovrebbe essere esclusa per il motivo che diremo subito.

«Affinché *i frati non estinguano* [terza persona plurale] lo Spirito della santa orazione e devozione, come è stabilito nella Regola [*sicut in regula continentur*]». Questa terza interpretazione è l'unica possibile per il fatto che qui Francesco cita le parole stesse del capitolo quinto della Regola e lui stesso dice 'come è stabilito nella Regola'.

In conclusione per Francesco non fa differenza il tipo di onesto lavoro che il francescano svolge, ma il come deve svolgerlo: coordinandolo allo Spirito da cui possa scaturire l'orazione e la devozione.

Capitolo dodicesimo

MARIA CONSACRATA
DALLO SPIRITO SANTO

T 14: «*Ave Signora santa, regina santissima, Genitrice di Dio Maria, che sei la Vergine fatta Chiesa, eletta dal santissimo Padre del cielo, che ti consacrò con [cum] il santissimo diletto Figlio e lo Spirito Santo Paraclito: in te fu ed è ogni pienezza di grazia ed 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. T 15 E [saluto anche] voi tutte sante virtù, che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio» (SalV 1-7; FF 259-260).*

I testi del Poverello di Assisi esaminati fin qui provengono tutti da preghiere rivolte a Dio Padre o alla Trinità Santa. Abbiamo potuto vedere come la Trinità Santa è adorata, creduta e contemplata sia in Sé, sia in quanto opera per la salvezza dell'uomo.

Un'altra preghiera di Francesco contempla la presenza della Trinità nella Vergine Maria, toccando uno dei temi centrali, più intimi e più profondi di tutta la Scrittura e la Teologia: l'inabitazione della Trinità Santa. I Biografi ci parlano molto dell'affetto di Francesco per la Vergine Maria: per aver «*reso nostro fratello il Signore della Maestà. A suo onore cantava laudi particolari»* (IIC 198; FF 786)¹. Quella qui sopra riportata è

¹ Vedi ESSER K., *Gli scritti...*, o.c., 545 n. 2. Cfr. AA.VV., *De cultu mariano saeculis XII-XV*, 1980, IV, p. 419. In questa opera vengono riportati diversi Autori antichi. Infatti «*Anche nei secoli precedenti troviamo l'equazione:*

proprio una di queste laudi che tutta la tradizione manoscritta ci ha trasmesso². Nel testo latino la lauda ha un certo ritmo e, come le altre laudi, era destinata anche ad essere cantata³.

– *Prima considerazione: la santità di Maria*

La lauda inizia salutando la Madonna con tre attributi in crescendo:

Signora, Regina, Madre. Cresce anche l'intensità della santità di Maria, chiamata prima 'santa', poi 'santissima', poi si giunge alla sorgente della Santità: Dio di cui Maria è madre⁴.

La santità di una persona è partecipazione alla santità di Dio. Il peccato ha distrutto questa partecipazione e, per essere santi, è ormai necessaria la grazia della giustificazione meritata dal Cristo. Il *Vangelo di Luca (1,28)*, ancor prima dell'incarnazione del Verbo, ci presenta Maria come 'la piena di grazia', anzi la Vergine viene salutata con questo Nome. Ma quando Maria ha iniziato ad essere 'la piena di Grazia', cioè la 'Santissima regina'? Per noi oggi la questione è risolta mediante la fede esplicita nell'Immacolato Concepimento di Maria, ma

Maria è la Chiesa ossia la Chiesa è Maria, a causa del nesso intimo che unisce ambedue».

² Non si rifletterà mai abbastanza sull'incidenza che la presenza materna della Madonna ha avuto nella vita del Poverello. Le prime tre chiesette da lui restaurate sono tutte dedicate alla Madonna: S. Maria di S. Damiano, S. Maria della Porziuncola, S. Maria della Spina. L'Eremo delle Carceri era chiamato 'Il Carcere di S. Maria'; la Chiesetta della Verna, Francesco la volle dedicata a 'Santa Maria degli Angeli'...

³ Per un commento più generale, specialmente in collegamento con il Crocifisso di S. Damiano, cfr. SCHNEIDER J., *Virgo ecclesia facta*, Porziuncola, 2003; pp. 101-136. I testi mariologici degli scritti di S. Francesco sono stati oggetto anche di recenti studi nel Congresso Mariologico Franciscano tenutosi alla Porziuncola dal 4-8 dicembre 2003: *La 'Scuola Franciscana' e l'Immacolata Concezione*; gli Atti sono stati pubblicati in *Studi Mariologici 10*, a cura della Pontificia Academia Marialis Internationalis; ed. Città del Vaticano 2005. Atti che citeremo come PAMI, *Scuola Franciscana*.

⁴ Per la punteggiatura e le eventuali divergenze, vedi ESSER K., *Gli Scritti*, p. 547.

per lunghi secoli si è trattato di fede implicita: si affermava semplicemente la Santità di Maria. Poi incomincia ad apparire tra il popolo cristiano la celebrazione della festa stessa dell'Immacolata: «diffusasi in Irlanda già nel secolo X ed allargatasi poi, nel secolo XI, anche in Inghilterra, soprattutto per iniziativa di abbazie e di re, e successivamente anche in Francia, fu accompagnata, sostenuta e sempre più capita dal popolo semplice e povero della Chiesa come lo chiama Eadmero, ma popolo pieno di fede e di amore verso la Vergine Santissima»⁵. Mentre la devozione all'Immacolata si diffonde a macchia d'olio, i teologi vengono sollecitati dal 'sensus fidei' del popolo di Dio a prendere posizione. Pietro Lombardo⁶ nel trattato sull'incarnazione del Signore, quando parla della 'carne assunta dal Verbo' ci dice che si tratta di una carne «alla quale il peccato non aveva nociuto in alcun modo come del resto non aveva nociuto nemeno a tutta la carne della Vergine». Quella della Vergine è una carne santificata dallo Spirito Santo. Poi lo stesso autore soggiunge: «Lo Spirito Santo, con la grazia preveniente, ha purificato completamente la Vergine Maria dal peccato e dal fomite del peccato: o svuotando il fomite del peccato, come alcuni pensano, oppure debilitandolo ed estenuandolo in modo tale che in lei non avesse più alcun appiglio. (Lo Spirito Santo) ha predisposto in lei la capacità di generare senza il concorso di uomo [...]. Giovanni (Damasceno) dice [...] 'lo Spirito Santo, secondo la parola dell'Angelo, l'ha purificata preparando in lei la capacità recettiva della divinità del Verbo e contemporaneamente la capacità generativa».

Il Lombardo parla di 'grazia preveniente' che ha purificato la Vergine. Quale estensione dare a questa 'purificazione' che

⁵ BARNABA HECHICH, in PAMI, *La scuola francescana*, pp.141-158.

⁶ Gli studiosi di Pietro Lombardo annotano come egli sia anche grande discepolo e amico di san Bernardo da Chiaravalle. Era stato infatti san Bernardo a presentarlo all'Abate Gilduinus di Parigi perché lo accogliesse nel suo monastero cistercense di Parigi, prima come studente e poi durante gli anni di insegnamento. È in questo luogo che la teologia di Pietro Lombardo si salda su molti temi con quella di s. Bernardo e dell'Ordine cistercense tanto devoto alla Vergine Maria.

rende santa la Vergine Maria? Dal discorso del Lombardo⁷ si intravede la discussione teologica del suo tempo. Alcuni sembrano affermare la santità di Maria a partire dall'Annunciazione dell'Angelo, in vista del concepimento del Verbo di Dio. Molti parlano della santità di Maria estendendola a tutto l'arco della sua vita, non solo futura, ma anche precedente. Il passo verso l'affermazione esplicita del dogma dell'Immacolato Concepimento di Maria è ancora molto lontano, ma la strada è aperta. Mentre il Lombardo non si espone più di tanto, più espliciti erano stati una schiera di teologi⁸, tra i quali primeggia s. Bernardo, maestro e amico del *Magister Sententiarum*. In una sua lettera l'Abate di Chiaravalle afferma: «io penso che nella Vergine era discesa una così abbondante benedizione di santificazione, che ha santificato non solamente la sua nascita, ma successivamente l'ha custodita immune da ogni peccato: cosa che crediamo non essere concesso a nessun altro tra i nati di donna. Si addiceva alla Regina delle Vergini,

⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, d.III,c,1,1-4: «n.1: *Queritur enim de carne Verbi... Sane dici potest et credi oportet, iuxta Sanctorum attestationem convenientiam, ipsam prius peccato fuisse obnoxiam*' sicut reliqua Virginis caro... n. 2: *Mariam quoque totam Spiritus Sanctus in eam praeveniens a peccato prorsus purgavit, et a fomite peccati etiam liberavit...Potentiam quoque generandi absque viri semine Virgini praeparavit...* n.3: *Ita enim verba evangelii docent, ubi angelus Virginem alloquens ait: 'Spiritus Sanctus superveniet in te...'. Quod exponens Ioannes (Damascenus) ait: 'post concessum autem sanctae Virgini, Spiritus Sanctus praevenit in ipsam, secundum verbum Domini quod dixit Angelus, purgans ipsam, et potentiam deitatis Verbi receptivam praeparans, simul autem et generativam'*... n.4: *Ex his perspicuum fit quod ante diximus, carnem scilicet Verbi simul conceptam et assumptam; eandemque, immo totam Virginem Spiritu Sancto praeveniente ab omni labe peccati castificatam...* n.5: *Quod autem sacra Virgo ex tunc ab omni peccato immunis exstiterit, Augustinus evidenter ostendit... 'Excepta sancta Virgine Maria (de peccato)... inde enim scimus quod ei plus gratiae sit collatum ad vincendum, ex omni parte peccatum, quod concipere ac parere meruit quem constat nullum habuisse peccatum:...illa autem virgo singulari gratia preventa est atque repleta'...*».

⁸ In PAMI, *La scuola francescana*, BARNABA HECHICH, alle pp. 142-144 elenca una ventina di autori del XII secolo che intuiscono e difendono l'immacolato Concepimento di Maria.

per singolare privilegio di santità, condurre una vita senza peccato, lei che, per aver generato colui che ci ha redenti dal peccato e dalla morte, aveva ottenuto per tutti la grazia della vita e della santità»⁹.

Francesco, va ricordato, è di madre della Picardia che è a stretto contatto con l'Inghilterra e l'Irlanda da dove (è stato ricordato qui sopra) si diffondeva la fede nell'Immacolata. La mamma portando con sé questa devozione, la trasmette al figlioletto che vi resterà sempre affezionato. Ho la sensazione che nel *Saluto alla Beata Vergine*, l'aggettivo 'santa, santissima' vada compreso nel senso di san Bernardo, stando anche a tutto il testo della Lauda¹⁰, in particolare al v.3: «[tu] in cui fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene».

– *Seconda considerazione: Maria Vergine – Chiesa*

Nella Lauda, continuando, Francesco inserisce il parallelismo tra la Vergine Maria e la Chiesa: «*tu sei la Vergine fatta Chiesa [virgo ecclesia facta]*»¹¹. Questo parallelismo parte da una lettura attenta del Vangelo, attraversa la tradizione patristica, l'alto Medioevo e giunge al *Magister Sententiarum* che vi ritorna volentieri¹²; poi il tema tende a scomparire,

⁹ Si tratta della *Episola 174, n.5* di s. Bernardo «*ad canonicos Lugdunenses, de conceptione Sanctae Mariae*», PL 182, 334 C-D; ed. Cisterc. VII (1974), 390; citata anche in LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, d.III, c. 1,2 nota 2.

¹⁰ Su questa linea si trovano anche POMPEI A., *Maria*, DF, 1064-67; cfr. anche FEHLNER P.D., *St. Francis and Mary Immaculate*, in Misc. Franc. 82 (1982) 502-519; LEHMANN L., in PAMI, *La Scuola francescana*, pp. 52-53.

¹¹ Sul legame tra questa Lauda e la chiesetta della Porziuncola cfr. PYFFEROEN H., *S. Franciscus et S. Maria de Angelis ad Portiunculam*, in *Laurentianum* 10 (1969) 329-352; PYFFEROEN H. – VAN ASSELDONK O., *Maria Santissima e lo Spirito Santo in san Francesco di Assisi*, in *Laurentianum* 16 (1975) pp. 446-474, LEHMANN L., *Francesco maestro di preghiera*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma 1993, pp. 157-188.

¹² ESSER K., *Gli Scritti*, p. 547 n. 18. PERRELLA S.M., *Maria Vergine e Madre, la verginità di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo 2003, 264-265. Dello stesso A. è l'intervento riportato in PAMI, *La Scuola*

riapparendo con tutta la sua luminosità nella Mariologia del Vaticano II.

Il primo elemento del parallelismo, toccato dalla preghiera di Francesco, è quello della verginità di Maria che diventa Madre del Signore, come anche la Chiesa, nella sua verginità, diventa madre dei credenti. In Maria e nella Chiesa questo è possibile per l'opera della Trinità Santa. Nel testo vengono nominate tutte e tre le Persone della Santa Trinità. Se la Vergine Maria e la Chiesa diventano madri, è a causa della *elezione* da parte del Santissimo Padre del cielo. Il tema della 'elezione' ci riporta alla scelta libera di Dio nei confronti di Israele.

– *Terza considerazione: l'elezione del Padre in vista della missione del Figlio e dello Spirito Santo*

Nella lauda la finalità della elezione è espressa dal «*ti ha consacrato [quam consecravit]*»: Maria è stata prescelta per essere consacrata. La consacrazione «è l'atto di rendere sacra una persona o una cosa, introducendola in un ordine di separazione, conferendole una carattere che sottrae alle valorizzazione o agli usi comuni, e conferisce un valore senza paragone con gli altri valori»¹³. Nella Oratio il verbo 'consacrare' ha l'accezione liturgica della consacrazione di una chiesa. Come una chiesa consacrata appartiene al Signore ed è luogo dove abita il Signore, così Maria è consacrata come proprietà di Dio e tempio di Dio.

Ma chi è, letterariamente, il soggetto consacrante? Il testo latino offre due possibilità di comprensione che dipendono dal significato che viene dato a *cum*. Se traduciamo 'cum' con *insieme* (come in FFN 259) ne risulta che sono il Padre assieme al Figlio e allo Spirito Santo a consacrare la Vergine Maria: viene

francescana, pp. 615-763, passim 649-50. LEHMANN L., PAMI, *La Scuola francescana*, pp. 19-23.

¹³ DSp, *Consécration*, 1576.

sottolineata l'opera congiunta di tutta la Trinità¹⁴. Se alla preposizione 'cum' diamo il valore di *per mezzo di...; mediante...*, allora viene sottolineato che la consacrazione della Vergine Maria avviene per mezzo dell'Incarnazione del Figlio diletto del Padre, e per mezzo dello Spirito Santo. Certamente questa impostazione specifica meglio le missioni del Figlio e dello Spirito ed ha più il sapore dell'Annunciazione del Vangelo di Luca: ove, dal 'santissimo Padre celeste', viene mandato lo Spirito Santo che, essendo Santificatore, rende 'santissima' (v.1) la Vergine Maria in modo da accogliere degnamente il 'santissimo diletto Figlio' (v.2). Questa seconda lettura sembra dare maggiormente ragione anche dello sfolgorio di 'santità' dei primi due versetti: «*Signora santa... santissima... santissimo Padre... santissimo diletto Figlio... Spirito Santo*». L'elezione è dovuta al Padre; ed è lo stesso Padre a volere la consacrazione della Vergine, ma questa consacrazione avviene mediante le missioni del Figlio e dello Spirito Santo¹⁵.

Le due letture possibili, valgono anche con riferimento alla Chiesa, e conducono comunque all'inabitazione di tutta la Trinità Santa.

– *Quarta considerazione: l'opera dello Spirito Santo Paraclito*

L'Antico Testamento, di fronte al desiderio di Dio di abitare con gli uomini¹⁶, aveva messo in rilievo l'incapacità nell'uomo

¹⁴ Ma credo che, come in *Rnb 23,10*, avremmo dovuto avere 'una cum'. Non bisogna dimenticare che Dio Padre è il soggetto di tutti e due i verbi: dell'elezione e della consacrazione. Se ha scelto Maria è per poter in Lei inabitare, come in suo tempio, assieme al Figlio e allo Spirito Santo.

¹⁵ Anche VAIANI C. è su questa linea trinitaria. Nel suo articolo *La Porziuncola crocevia della fraternitas; in San Francesco e la Porziuncola*, Porziuncola, 2008. Alle pagine 110-111, l'Autore attesta: «*Per quanto riguarda il testo della preghiera emergono le caratteristiche della devozione di Francesco a Maria, contemplata anzitutto nella sua relazione con le tre persone, secondo quella impostazione fortemente trinitaria che caratterizza la spiritualità di Francesco...*».

¹⁶ LEON-DUFOUR X., *Presenza di Dio*, in DTB, 980-985.

ad accogliere l'amicizia di Dio. I Profeti (per es.: *Ger 31,33; Ez 36,2ss*) e i Saggi d'Israele (per es.: *Prov 8,31; Sap 9,17ss; 7,27 ss*) avevano annunciato che Dio stesso avrebbe mandato la sua Sapienza e il suo Spirito affinché gli uomini conoscessero Dio e diventassero suoi amici: perché la gioia di Dio è dimorare in mezzo al suo popolo.

Con la venuta nella Vergine Maria, lo Spirito Santo realizza il dono promesso ad Israele.

Il Signore, attraverso lo Spirito Santo («*lo Spirito Santo ti coprirà con la sua ombra*») è con Maria («*il Signore è con te*», *Lc 1,28*) e attraverso di Lei Dio è con noi («*sarà chiamato Emmanuele, che Significa Dio è con noi*» *Mt 1,22-23*). L'inabitazione della Trinità tra gli uomini inizia con Maria ed essendo Maria 'la Vergine fatta Chiesa', in Maria lo Spirito Santo prepara l'inabitazione trinitaria nella Chiesa.

Un altro testo, quello della *Lettera ai Fedeli* (su cui avremo modo di ritornare), ci convincerà che in Francesco è lo Spirito Santo a preparare l'inabitazione delle altre Persone della Trinità: «*E su tutti quelli e quelle che faranno tali cose ed in esse persevereranno sino alla fine, riposerà lo Spirito del Signore, e farà in essi la sua abitazione e dimora, e saranno figli del Padre celeste, di cui fanno le opere, e saranno sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo*» (*2Lf 48-49; FF 200*).

– Quinta considerazione: Maria Tempio

Dopo aver contemplato la Vergine Maria come sorgente della Trinità nella vita della Chiesa, il Poverello di Assisi si profonde in considerazioni¹⁷ che insistono ulteriormente sul tema dell'inabitazione di Dio: «*in te fu ed è ogni pienezza di grazia ed 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*».

¹⁷ Ottimo è lo studio di AGO M.L., *La «Salutatio beatae Mariae Virginis» di san Francesco di Assisi*, Ed. Monfortiane, Roma, 1998.

– Contemplando la «piena di grazia» (di Lc 1,28), Francesco contempla la Trinità di cui dice in altri suoi scritti: «in te è ogni pienezza di grazia» (Rnb 23,9; FFN 70), e «tu sei il bene, ogni bene, il sommo bene».

– Bisogna meditare anche sui verbi «in te fu ed è»: uno al passato ed uno al presente. La funzione di Maria, tempio della Trinità, non si esaurisce nel tempo dell'Incarnazione, ma rimane anche oggi ed oltre la vita terrena della Vergine. La vocazione di Maria e della Chiesa, ad essere luogo della presenza della Trinità, rimane per sempre.

– Il saluto dell'Angelo, 'ave', prosegue sulle labbra di Francesco ossequiando la vergine Maria con sei attributi di inabitazione: 'palazzo, tabernacolo, casa, veste, ancella, madre' ('palatium, tabernaculum, domus, vestimentum, ancilla, mater'). Si tratta di termini biblici.

Il *palazzo* (termine preso dall'uso profano) è la reggia preziosa dove vive il Re (2Cr 1,18; 2Re 12,18...);

il *tabernacolo* (termine preso dal periodo presalomonico) è la Tenda-Dimora in cui è l'Arca, trono della presenza di Dio (Es 35,11ss; 36)¹⁸;

la *casa* (preso dal linguaggio di Davide, di Salomone e linguaggio successivo) è il tempio di Dio (2Sam 7,2.5.10);

Maria *veste* di Dio indica che, per incarnarsi, Dio ha preso dalla Vergine Maria il vestito della natura umana, si è rivestito della natura umana. Il tema di Maria *veste di Dio* è molto sviluppato soprattutto nell'iconografia antica, ma oggi, per essere compreso, ha bisogno di approfondimento. Quando noi contempliamo una icona antica raffigurante la Vergine, dobbiamo prestare attenzione al linguaggio simbolico dei colori del vestito della Madonna. In genere la Vergine viene raffigurata vestita con i due colori fondamentali della Dimora dove era

¹⁸ Va notato anche che il termine *tabernaculum* ai tempi di Francesco indicava già il luogo per custodire la Santissima Eucaristia: in questo termine c'è un ulteriore avvicinamento tra la Vergine Maria e la presenza di Dio.

posta l'Arca di Dio, secondo la descrizione di *Es 36,8ss.* La Scrittura dice che «*tutti gli artisti addetti fecero la Dimora [...] con teli di bisso ritorto, di porpora viola, rossa e scarlatto [...]*». Mentre tutti conosciamo il colore della porpora, il colore del bisso è più 'misterioso': si tratta di color grigio scuro, tendente al nero, che, dicono gli esperti, accanto alla porpora diventa un colore molto nobile e prezioso (basta ricordare che il ricco epulone '*vestiva porpora e bisso*', *Lc 16,19*). La Vergine veniva raffigurata rivestita di questi due colori proprio perché è la Dimora di Dio in mezzo agli uomini.

In questi titoli c'è un crescendo di presenza di Dio in mezzo a noi. Il titolo di «*ancella*» indica non solo la generosa risposta della Vergine alla chiamata di Dio ma, secondo il linguaggio medievale¹⁹, l'ancella era la donna di fiducia, la nutrice: alla quale nelle corti venivano affidati i figli del re per l'allattamento e l'educazione.

«*Madre sua*» è il titolo più alto ed è il legame più profondo di Maria con la Trinità. Essendo Madre, la Vergine ha donato Dio a noi. E se la Trinità Santa inabita nella Chiesa è attraverso la divina maternità di Maria.

– *Sesta considerazione: le virtù della Madre di Dio*

La lauda prosegue dicendo: «*E (saluto) voi tutte sante virtù, che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei cristiani per trasformarli da infedeli a fedeli a Dio*» (*SalV 1-6; FF 259-260; T 15*). Lo sguardo di Francesco, che fino a questo momento ha contemplato la 'consacrazione' di Maria ad opera della Trinità, si sofferma ora a contemplare come tutto il cielo è in Maria, a motivo delle Virtù infuse dallo Spirito Santo.

Per comprendere il linguaggio di Francesco, qui è necessario premettere delle annotazioni.

¹⁹ Cfr. per es.: PIETRO IL VENERABILE, *Inni*, riportati in PAMI, pag. 194, nota 81 («*En ancilla / cuius stilla / te lactavit parvulum*»).

1) In teologia, al tempo di Francesco, si parlava delle virtù nel trattato di Cristologia: quando ci si poneva il problema teologico «*se Cristo aveva la fede, la speranza, la carità*». Il Lombardo alle virtù dedica molto spazio²⁰. Si partiva quindi dalla contemplazione delle virtù in Cristo per passare alla necessità della vita cristiana virtuosa. Francesco è sempre attratto dalle virtù di Cristo; vi fissa lo sguardo attentamente per viverle e le insegna diffusamente ai frati in ogni suo scritto. Ma è attratto anche dalle virtù della Madre del Signore. La Lauda che stiamo meditando ha proprio questa angolatura mariana.

2) Per 'Virtù' Francesco a volte intende il *secondo Coro del secondo Ordine degli Angeli*: creati per la gloria di Dio e che Dio, nella sua misericordia, manda in aiuto all'uomo. In particolare le Virtù sono i santi Spiriti «*attraverso i quali si realizzano frequentemente segni e miracoli*»²¹. Tutti gli Ordini e i Cori angelici, nella loro molteplicità e completezza di numero, indicano la multiformità e la perfezione della grazia di Dio. Già gli antichi, preoccupati della tendenza a 'cosificare' l'aiuto che Dio dà all'uomo, preferivano personalizzare l'aiuto di Dio che abita in pienezza negli Spiriti beati. Gli Spiriti celesti erano ben gerarchizzati nella dottrina della Chiesa in nove Cori che Francesco conosce e per i quali ha tanta devozione: «*Serafini, Cherubini, Troni, Dominazioni, Principati, Potestà, Virtù, Angeli, Arcangeli*» (*Rnb* 23,6; *FF* 67).

Stando al *Pater* (v.2) la Trinità illumina i cori angelici alla conoscenza, li infiamma all'amore; inabitando in essi li ricolma di beatitudine.

Anche i Mistici francescani²², tenendosi sempre lontani da una certa 'cosificazione' della Grazia di Dio, fanno intravve-

²⁰ LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, dd XXIII-XXXVI.

²¹ L'Angeologia era più sviluppata che nei nostri manuali di teologia. Cfr. LOMBARDUS P., *Sententiae*, II, d.IX, c.1.2.

²² GILBERTO DI TOURNAI, *Trattato sulla pace*, nei capp.V-XII, (in *Mistici francescani*, sec. XIII, I) spiega molto bene quale è la grazia propria di ogni Coro Angelico.

dere come Dio interviene non attraverso ‘cose’, ma attraverso suoi ‘amici’. Tra i mille esempi ne riportiamo uno che, se anche un po’ tardivo, è illuminante della mistica francescana. La beata Camilla Battista da Varano così descrive la grazia: «(I due Angeli) dichiararono che essi, i Serafini, erano così uniti ai Cherubini e i Cherubini a loro, che mai potevano visitare un’anima l’uno senza l’altro. Mi dissero: ‘è vero che in qualche anima hanno maggiore influenza i Cherubini e in qualche altra i Serafini; ma nell’anima tua abbiamo il dominio noi Serafini, perciò tu hai più fuoco che luce’. Era la verità! Benchè l’illuminazione che avevo avuto fosse stata grande e incomprensibile, tuttavia avevo avuto tre volte più fuoco che luce. Adesso chiaramente capisco che quei due Angeli che mi avevano sollevata ai piedi del Crocifisso, erano un Cherubino e un Serafino»²³.

3) Per ‘virtù’ a volte Francesco intende invece gli interventi di Dio sull’uomo, a favore dell’uomo e della sua salvezza. Con s. Agostino, il Lombardo aveva già definito la virtù: «una buona qualità dell’anima, che Dio solo produce nell’uomo, attraverso la quale si è spinti a vivere con rettitudine e a non fare uso del male»²⁴. Queste buone qualità dell’anima nel cristiano provengono dalla Carità di Dio: «Carità che altro non è che la divina ‘Usia’: cioè la stessa Dilezione con cui il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo amano se stessi ed amano noi»²⁵. «Afferma Ambrogio: ‘La città di Dio, la celeste Gerusalemme, non è irrorata da alcun fiume terreno; ma lo Spirito Santo che procede dalla fonte della vita, di cui noi appena qui, possiamo gustare, fluisce in pienezza in quei celesti spiriti, inondandoli, come pieno fiume, mediante le sette virtù spirituali’ [...]. Lo stesso Ambrogio, spiegando le santificazioni, aggiunge: ‘con queste santificazioni viene indicata la pienezza delle sette virtù spirituali enumerate da Isaia’ [...]. Uno pertanto è il fiume, ma molti sono i rivoli dei doni spirituali

²³ CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *Autobiografia*, cap.XVI.

²⁴ LOMBARDUS P., *Sententiae*, II, d. XXVII, c.I, 1-3.

²⁵ LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, d. XXXII, c.1,1.

[...]. *Qui espressamente viene indicato che sono sette i doni e le virtù e le santificazioni delle anime e che non vengono meno nemmeno nel secolo futuro, essendo infatti anche negli Angeli»²⁶. Da questa Carità che è lo Spirito Santo, scaturiscono le quattro virtù principali (o cardinali). Si tratta di virtù che rimangono anche nella vita eterna²⁷, come anche i sette doni dello Spirito Santo: che fino ai tempi di Francesco sono chiamati ‘virtù’ o anche ‘sette santificazioni’.*

Il fatto che «*tutte le sante virtù*» (*SalV 6*) sono in Maria, sta ad indicare che in Lei si trova il Paradiso, cioè tutta la pienezza e la perfezione della grazia di Dio, Dio stesso. La consacrazione di Maria a tempio di Dio, si deve all’infusione delle Virtù. «*Nell’atmosfera della Porziuncola (in cui questa lauda nasce) quelle ‘virtù sante’ contemplate unitamente alla Vergine-Madre designano gli Angeli che la circondano e nello stesso tempo le virtù infuse, di cui secondo la concezione dionisiaca gli spiriti celesti sono mediatori»²⁸.*

4) Quali siano le Virtù viene più ampiamente detto nell’altra lauda chiamata *Saluto alle Virtù*, il cui titolo viene riportato dai codici anche in altro modo: *Le Virtù di cui fu decorata la Vergine Maria e di cui deve essere decorata l’anima santa*²⁹.

²⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, d. XXXIV, c. 1 ss. Vanno notate due cose: in teologia non c’era ancora la chiara suddivisione che facciamo noi tra virtù, doni dello Spirito Santo e beatitudini (suddivisione che inizierà a manifestarsi dal 1236 con Philippe Le Grève (cfr *Virtù*, in *Enciclopedia Cattolica*, pp. 1460-1465); inoltre al tempo del Lombardo si discuteva molto e si ravvisavano nel ‘timor di Dio’ diversi elementi, purché potesse rimanere intatto il principio che le virtù rimangono anche oltre la morte, nel cielo. Cfr. LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, d. XXXIV, c. 3-6).

²⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, III, d. XXXIII, c. 1 ss.

²⁸ Cfr. AA.VV., *De cultu mariano*, PAMI, pp. 421.

²⁹ ESSER K., *Gli Scritti*, p. 559: *de virtutibus quibus decorata fuit sancta Virgo ed debet esse sancta anima*. Anche il tema della connessione tra le diverse virtù era trattato ampiamente dai teologi del tempo. Il Magister *Sententiarum* ne tratta in *Sententiae*, III, d. XXXVI, cc. 1-2.

5) Il testo del Saluto alla Vergine parla anche delle operazioni attraverso le quali lo Spirito Santo infonde le Virtù: «*per grazia e l'illuminazione dello Spirito Santo*».

– *L'illuminazione* già la conosciamo dalla *Oratio omnipotens*: è la grazia con cui l'anima (in questo caso la Vergine Maria) è resa partecipe della conoscenza che lo Spirito ha di Dio e dei disegni di Dio. Probabilmente c'è anche un riferimento al Battesimo che, come detto precedentemente, è chiamato a volte *illuminazione*: ed è con il Battesimo che viene dato lo Spirito Santo e i suoi doni.

– La *grazia dello Spirito santo* è il sostegno che Dio dà alle nostre facoltà per conoscere, volere, compiere ciò che Dio vuole.

6) Contemplando la fedeltà a Dio, resa possibile in Maria dalle Virtù celesti, si accende in Francesco il desiderio di rendere loro omaggio. Francesco le desidera e le supplica perché rendano «*i cuori dei fedeli, da infedeli a fedeli a Dio*». Mentre l'inabitazione di Dio è stabile in Maria, in noi, a causa della fragilità umana, c'è una oscillazione di fondo. La stabilità viene dalle Virtù infuse dallo Spirito Santo. E qui il tema di Maria si salda di nuovo con 'la Vergine fatta chiesa': in Maria, dimora della Trinità, c'è già la Chiesa che guarda alla pienezza escatologica della inabitazione di Dio.

Capitolo tredicesimo
MARIA, SPOSA DELLO SPIRITO SANTO

T 12: «*Santa Maria Vergine, tra le nate di donna nel mondo non ce n'è una 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.* **T13** *Gloria al Padre e al Figlio e allo Spirito Santo [...]*»¹ (*Antifona S. Maria: Uff Pass.; FF 281*).

Il tema dell'inabitazione della Trinità accennato dai testi precedenti, trova tutta la sua espansione nell'Antifona *Santa Maria Vergine*. Si tratta dell'unica Antifona dell'*Ufficio della Passione* composto dal Santo di Assisi e che, secondo la rubrica dell'incipit (*FFN 279*) veniva recitata all'inizio e alla fine del Salmo specifico per una determinata Ora Canonica: perciò veniva recitata ben 14 volte al giorno². Questo già dice l'incidenza formativa sulla spiritualità del nascente Ordine francescano. Si tratta di una preghiera molto ben strutturata: di quelle che, a noi comuni mortali, rimarrebbero difficili da comporre, ma che la genialità dei Santi è capace di produrre 'di getto'³.

¹ «*Sancta 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 cum sancto Michaële archangelo et omnibus virtutibus caelorum et omnibus sanctis apud tuum sanctissimum dilectum Filium, Dominum nostrum et Magistrum. Gloria Patri...*».

² Forse 16 volte se vi si includono anche le *Lodi* del mattino.

³ Fin dall'VIII secolo esisteva nel monastero di Fonte Avellana (non molto distante da Assisi) un'Antifona nella festa dell'Assunta che sembra suonare in modo simile e che Francesco potrebbe aver trasformato secondo la sua sensibilità: «*Virgo Maria, non est tibi simili nata in mundo in mulieri-*

Lo stupore di fronte alla Maestà di Maria apre questa preghiera. Francesco è colpito dalla grandezza, dall'unicità di questa donna: di cui, secondo la fede, conosciamo sia il Nome 'Maria', sia la benevolenza di cui è stata fatta oggetto da Dio *santa*, sia lo stato di vita *vergine*. L'attributo centrale, qui, nella prima invocazione sembra essere quello di 'vergine': e l'unicità di questa donna è costituita proprio dal fatto che la sua verginità è in Lei sorgente di comunione con le Persone della Trinità. Ma in questo testo, a differenza di altri che esamineremo, non è messa direttamente in rilievo l'iniziativa, l'intervento, l'opera della Trinità in Maria, ma il risultato, la conclusione, i frutti prodotti dalla presenza della Trinità in Maria: le relazioni che una Creatura elevata dalla grazia di Dio, si ritrova ad avere con le Persone della Trinità. Nei confronti di Dio Padre Maria è diventata «*figlia e ancella dell'Altissimo Re il Padre celeste*»; nei confronti di Gesù è «*Madre del Santissimo Signore nostro Gesù Cristo*»; nei confronti dello Spirito Paraclito è «*Sposa dello Spirito Santo*». Sono la verginità di Maria e la fecondità di vita di Dio, a far esclamare a Francesco: «*tra le nate di donna nel mondo non ce n'è una simile a te*».

• **Figlia e Ancella dell'Altissimo Re il Padre celeste.** Nei confronti di Dio Padre la relazione evidenziata da Francesco è quella di 'Figlia e Ancella'. Si tratta di espressioni che troviamo nella Scrittura.

– *Figlia*, applicato a Maria, qui è l'unica volta che appare negli scritti del santo di Assisi ed è un termine che rivela ciò che Maria, come ogni cristiano, è diventata a causa del Figlio di Dio: in relazione al Figlio di Dio e alla grazia di adozione (dataci dal Figlio e dallo Spirito) Maria è chiamata 'Figlia del Padre celeste'. Si può dire di Maria quello che si dice dei cristiani: Maria è 'Filia in Filio'.

bus, flores ut rosa, odor ut lilium: ora pro nobis ad tuum Filium». AA.VV., *De cultu mariano*, PAMI, p.422 n 19. Ma, come si vede, al di fuori dello stupore, qui non c'è niente di quello che Francesco canta di Maria.

Non sarà inopportuno ricordare che il titolo di Padre si manifesta solo nel Nuovo Testamento⁴ ed è il Figlio che ci fa figli di Dio Padre suo. In Maria, ‘piena di grazia’, la grazia dell’adozione viene anticipata e Maria diventa segno della Chiesa: *la Vergine fatta Chiesa*. La ‘figliolanza’ nei cristiani e in Maria, incide nell’essere più profondo della persona: cambiando la natura della persona, trasformandola, elevandola... divinizzandola. Maria (ed ogni cristiano) può ora rivolgersi a Dio chiamandolo ‘Abbà’ come Gesù chiama il Padre. Quale meraviglioso dialogo, intimità, affetto deve esserci stato tra il Padre e la sua Figlia, tra la Figlia e suo Padre...!

– Il termine ‘*Ancella*’, che proviene dal Vangelo dell’Annunciazione, sottolinea più nettamente il servizio della Vergine Maria: la disponibilità al compimento del disegno del Padre celeste. Questo termine ‘ancella’, che nel nostro uso quotidiano, coincide molto spesso con l’abbassamento verso i lavori più umili, nel medioevo era segno di grande nobiltà: basti pensare che Iddio Padre, qui, viene indicato come il grande Re, nella cui reggia vive la sua Figlia che lo serve come ancella perfetta ed è ‘nutrice’ del Figlio dell’Altissimo. Che il termine ‘Ancella’ sia per Francesco un aggettivo pieno di dignità, lo si può dedurre anche dal fatto che ‘ancella’ è il femminile di ‘servo’ e Gesù stesso, negli scritti di san Francesco è il ‘Servo di Jahvè’. ‘Ancella’ allora significa la ‘donna di fiducia’ nella casa del Padre. La formazione e la preparazione spirituale della Vergine, non dovrebbero permettere di ‘minimizzare’ il significato della risposta di Maria all’Angelo.

– Questi due termini ‘Figlia’ e ‘Ancella’ esprimono la relazione creata in Maria nei confronti di Dio. C’è da tener conto che già questa relazione proviene dallo Spirito Santo: della grazia dell’adozione a Figli (*Gal 4,5ss; Rom 8,14-17*).

• **Madre del santissimo Signore nostro Gesù Cristo.** Con la seconda Persona della Trinità, Maria ha relazione di *maternità*. La

⁴ LEON-DUFOUR X., *Padri e Padre*, in DTB, pp. 821-831.

specificazione madre del ‘santissimo Signore nostro’, indica che si sta parlando della Persona divina di Gesù e perciò qui l’oggetto della contemplazione è la divina maternità di Maria. Che si tratti di maternità divina, concreta, e non semplicemente spirituale, è ripetuto in continuazione da Francesco: perché i suoi frati venivano a contatto con i gruppi ereticali che negavano la concretezza della maternità di Maria per poter poi negare il realismo dell’Incarnazione del Signore. Maria è Madre del Signore ‘nel suo grembo’ «*in uterum*» (1Am 1,16; 2Lf4; Lord 2... 3LAg 19).

Che la divina maternità di Maria sia la causa della gioia e della devozione di Francesco per la Vergine, è notato da tutte le Fonti. In questo testo va sottolineato l’aggettivo ‘nostro’; dire ‘Madre del santissimo Signore Gesù Cristo’, è diverso dal dire ‘Madre del santissimo Signore *nostro* Gesù Cristo’: il *nostro*, dice la gioia di Francesco perché Maria *ha reso nostro fratello il re della gloria*. Qui come altrove il pensiero mariologico di Francesco è dominato dal Vangelo dell’Annunciazione ove la relazione di maternità con il Figlio è resa possibile dall’opera dello Spirito Santo: «*lo Spirito Santo ti coprirà con la sua ombra*».

• **Sposa dello Spirito Santo.** Il titolo ‘sposa dello Spirito Santo’ è senz’altro il titolo più originale tributato dal Poverello alla Vergine Maria. Prima di san Francesco era stato utilizzato raramente: più dai poeti, dai mistici e a livello popolare che dai teologi⁵.

– *Prima considerazione*

Tutta la tradizione mariologica preferiva soffermarsi a contemplare Maria come *Sposa di Cristo o Sposa del Verbo*⁶ e questo per diversi motivi⁷.

⁵ AA.VV., *De cultu mariano*, PAMI, pp. 427-429.

⁶ CAMPANA E., *Maria nel dogma cattolico*, Torino 1936, pp. 132-137.
TERRIEN J.B., *La Mère de Dieu*, I, 179ss.

⁷ BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore*, pp. 111-112.

– In primo luogo: attraverso l’Incarnazione del Verbo, si realizza la più profonda unione tra la natura divina e la natura umana. Ora se questa unione la esprimiamo attraverso il simbolo del matrimonio, si ha come conseguenza che Gesù è lo Sposo che unisce a sé l’umanità; ma poiché questa umanità è rappresentata da Maria, è logico che la Vergine venga indicata come ‘Sposa del Verbo Incarnato’⁸.

– La preferenza dei teologi per il titolo di ‘Maria Sposa del Verbo’ trova anche un altro motivo nella considerazione della esimia santità di Maria: se ogni anima purificata dalla grazia può essere chiamata sposa del Redentore (sia perché intimamente unita al Redentore, sia perché adorna di tutte le grazie che la rendono ‘adorna come sposa per il suo sposo’), con quanto maggior diritto Maria, che è ‘la piena grazia’, può essere chiamata ‘Sposa del Verbo’.

– Un altro motivo lo si può trovare anche nella teologia della vita religiosa. Il titolo di Vergine che Maria possiede è lo stesso titolo che permette alle vergini cristiane la consacrazione a Cristo come Sposo⁹. Tuttavia bisogna notare che le Vergini non si consacrano a Cristo perché sono vergini, ma rimangono vergini per il già avvenuto intimo matrimonio spirituale con Cristo che includeva tale verginità. Ora Maria è sposa di Cristo non a 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 Matrimonio¹⁰.

⁸ Su questa linea è anche san Tommaso, *Summa Th.*, III, q XXX, art. 1.

⁹ DSp, *Mariage*, p. 393.

¹⁰ L’altro motivo, mi scusi il lettore, è più ‘terra terra’. La possibilità che menti offuscate possano pensare che Dio Spirito Santo abbia una ‘sensualità e sessualità’ e si comporti come un uomo con una donna, introdurrebbe un vizio molto grave nella fede nei confronti della Verginità di Maria. Basta pensare a qualche interpretazione moderna dell’Annunciazione offensiva della coscienza cristiana. La possibilità di stranezze c’era anche ai tempi del Poverello; cfr. AA.Vv., *De cultu mariano*, PAMI, p. 428.

– *Seconda considerazione*

Sta di fatto che il Poverello di Assisi parla della Vergine Maria come ‘Sposa dello Spirito Santo’. «*Riguardo al titolo ‘Sponsa Spiritus Sancti’ sarebbe esagerato affermare che proprio lui [Francesco] è stato il primo a rivolgerlo esplicitamente allo Spirito Paraclito? Crediamo di no! In quanto tutti i suoi predecessori hanno soltanto locuzioni equivalenti, ma non l’invocazione diretta con la formula espressa ‘Sposa dello Spirito Santo’*»¹¹. Questa è una prima novità assoluta: negli Autori precedenti troviamo cioè discorsi solo indiretti su questo tema. In Francesco invece, questo titolo si trova in una preghiera rivolta direttamente alla Madonna: «*Santa Maria Vergine, tra le nate di donna nel mondo non ce n’è una simile a te: [...tu sei la] Sposa dello Spirito Santo*»; pertanto è un titolo dato fuori dalla retorica, o dalle allegorie, proveniente dall’attenta contemplazione della vita della Madonna, ed espresso da Francesco nel suo intimo colloquio con la Vergine.

Un altro elemento di novità è costituito dal fatto che Francesco non dice che lo Spirito Santo è lo Sposo della Vergine, ma è la Vergine la Sposa dello Spirito Santo: quasi a mettere l’accento che l’iniziativa (senz’altro ‘per ispirazione divina’) parte dalla Vergine Maria, che offre la sua apertura, la sua disponibilità all’opera dello Spirito.

Dopo san Francesco il titolo di ‘sposa dello Spirito Santo’ dato a Maria, diverrà di uso più frequente¹²: è come se Francesco avesse aperto questa porta in modo definitivo. Recentemente anche il Magistero di Leone XIII e Paolo VI ne parlano come di un dato teologico acquisito¹³.

¹¹ AA.VV., *De cultu mariano*, PAMI, 431.

¹² AA.VV., *De cultu mariano*, PAMI 431 n. 43; 434-439.

¹³ AA.VV., *De cultu mariano*, PAMI, 444-445.

– Terza considerazione

Il titolo di *Sponsa Spiritus Sancti* in Francesco non è certamente preso dal linguaggio tecnico dei teologi. Appartiene piuttosto al linguaggio mistico-simbolico, in cui i termini ‘matrimonio’, ‘sponsali’, vengono presi in prestito per esprimere il legame tra la Vergine Maria e lo Spirito Santo. È un simbolo che si riferisce a diversi brani biblici. La tentazione immediata è quella di valorizzarlo nel senso del *Cantico dei Cantici*, del quale circolavano i *Commentari* del santo Abate di Chiaravalle. Normalmente, però, sia in Bernardo che nei mistici in genere, il simbolo del matrimonio è un *simbolo di unione*: un simbolo a sé stante, completo in se stesso: senza altro riferimento che all’amore reciproco della Sposa e dello Sposo. Ma le cose stanno così anche per Francesco? Ritorneremo in seguito su questa domanda.

– Quarta considerazione

Un altro brano degli scritti del Poverello ci aiuta a capire meglio l’orientamento da dare a tale titolo di ‘Sposa’. Scrivendo la *Forma di Vita*, Francesco dice a Chiara e alle Clarisse: «*per divina ispirazione [...] vi siete date in spose allo Spirito Santo [et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti evangelii]*» (*Fvit 1*).

– Anche in questo testo notiamo subito che Francesco non dice ‘lo Spirito Santo vi ha sposate’, ma «*per ispirazione divina [...] vi siete date in spose allo Spirito Santo*»: quasi a sottolineare l’apertura, la buona volontà, la disponibilità, la volontà di collaborare con lo Spirito Santo. Questa ‘sottigliezza’ già ci dice che non si parla di un matrimonio ‘reale’, ma ‘simbolico’: lo sposalizio è simbolo dell’amore per Iddio che spinge la clarissa ad aprirsi sempre di più a lui. Diventa simbolo anche del voler rimanere fedele a Dio con una disponibilità indissolubile come è indissolubile l’amore del matrimonio.

– Dallo stesso testo ci viene anche un’altra precisazione «*vi siete date in spose allo Spirito Santo scegliendo di vivere secondo*

la perfezione del santo vangelo». Ora «vivere la perfezione del Vangelo» è la stessa cosa (per ragioni che a suo tempo precisaremo) che *dare alla luce Cristo*, o diventare *madri del Signore*. Questo fatto sta ad indicare che nella *Forma di Vita* il simbolo del matrimonio è utilizzato in funzione della maternità nei confronti di Cristo: si tratta di un *simbolo di fecondità spirituale* non un semplice simbolo di unione.

– *Quinta considerazione*

Il testo della *Forma di Vita* ci permette di capire che anche nell'Antifona *Santa Maria Vergine* il simbolo del matrimonio incluso nel titolo di 'Sposa dello Spirito Santo' deve essere interpretato nella stessa direzione. Senz'altro la base da cui Francesco parte per questa sua affermazione è il Vangelo dell'Annunciazione di *Lc 1,26-28*: ove appare con chiarezza che l'Incarnazione del Verbo, in senso proprio, è opera di tutta la Trinità, e che in senso specifico (in senso 'appropriato') viene, per ragione di causa efficiente, attribuito allo Spirito Santo a preferenza delle altre due Persone¹⁴. Con il titolo *Sponsa Spiritus Sancti* Francesco ci vuol dire che senza l'opera della Spirito Santo non ci sarebbe stata l'incarnazione del Verbo e pertanto nemmeno la maternità di Maria. Lo Spirito, in chi accoglie la Parola di Dio, «[...] *effettua una generazione che infrange l'ordine normale [...] una fecondità superiore che lo Spirito introduce nell'umanità e che inizia con Maria: 'quel che è generato in Lei viene dallo Spirito Santo'*»¹⁵. Anche i biblisti ci ricordano 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 il lieto annuncio*» (*Lc 4,18; Is61,1*) così anche Maria, a cui l'Angelo aveva detto «*Spiritus Sanctus superveniet in te*» (*Lc*

¹⁴ CAMPANA, o.c., p. 134ss.

¹⁵ GALOT J., *Lo Spirito Santo e la sua azione*, in *La civiltà cattolica*, III (1976) pp. 345-358.

1,35) poteva dire «*lo Spirito del Signore è su di me*»¹⁶. Lo Spirito Santo che Maria riceve è lo Spirito che associa strettamente il destino della Madre a quello del Figlio.

Il legame tra maternità di Maria e 'figliolanza' di Gesù da Maria, nell'Antifona è sottolineata anche dalla conclusione della supplica: «*prega per noi il tuo santissimo diletto Figlio, Signore nostro e Maestro*».

È chiaro che, per essere Madre, Maria deve essere anche Sposa; e proprio «*la qualità di sposa ha il merito di sottolineare il profondo amore nascosto nella collaborazione con lo Spirito Santo*»¹⁷. L'amore che la Vergine Maria ha per lo Spirito Santo, permette allo Spirito Santo di disporre in Maria la Maternità del Verbo Incarnato.

– Sesta considerazione

Avendo ben chiaro che l'Incarnazione del Signore è opera dello Spirito Santo, e che rimane mistero, rimanendo in umile adorazione, anche i teologi francescani si sono sforzati di sondare l'opera dello Spirito in Maria e la cooperazione che la Vergine ha offerto allo Spirito Santo. Il Maestro francescano Alessandro di Hales commentando le parole della nostra fede «*Maria ha concepito per opera dello Spirito Santo*» (espressione che ritroviamo anche nel *Simbolo apostolico*), con tanta profondità e semplicità ci spiega che «*Maria concepì di Spirito Santo, (a) non come se avesse ricevuto il seme della sostanza dello Spirito Santo in vista del figlio da partorire, ma perché per l'amore e l'opera dello Spirito Santo, veniva data al figlio divino la sostanza dalla carne della Vergine; (b) e come nel cuore della Vergine ardeva in modo singolare l'amore dello Spirito Santo, così anche nella sua carne l'amore dello Spirito Santo operava cose meravigliose; (c) l'amore di Colui che nel cuore di Lei non volle*

¹⁶ CAZELLES H., *L'Esprit-Saint et l'Incarnation d'après le développement de la révélation biblique*. In *L'Esprit-Saint et Marie*, II, Parigi, 1969, p. 17.

¹⁷ GALOT J., o.c., p. 41.

*altri collaboratori, operò in modo unico nella carne di Lei*¹⁸. La prima parte (a) ci dice che l'opera di Maria non consistette nel ricevere 'il seme della sostanza dello Spirito', ma consistette nell'amore con cui ha permesso allo Spirito di dare al Figlio di Dio la 'sostanza dalla sua carne': cioè la sostanza della natura umana. La seconda frase (b) afferma che nel cuore della Vergine lo Spirito Santo era presente ('ardebat') in modo unico ed è lo stesso Spirito a compiere nella carne della Vergine opere meravigliose. Le opere portentose consistono principalmente nel preparare e custodire la santa verginità di Maria in vista della maternità. La terza parte della frase (c) ci dice che Maria ebbe un cuore indiviso trovandosi in lei la Carità (Dilectio), cioè lo Spirito Santo, unico Amore. Questa Dilectio ha operato nella carne di Maria in modo unico: senza il concorso di alcun uomo ('socium').

Ben lontani dall'idea pagana del matrimonio tra una creatura divina ed una creatura umana, i teologi francescani sanno che Gesù ha da Dio la natura divina e dalla Vergine la natura umana: e questo non comporta nessun connubio di tipo pagano, ma indica l'apertura, la disponibilità totale di una creatura (Maria) allo Spirito Santo. Lo Spirito Santo accoglie l'umile disponibilità di Maria (disponibilità che viene chiamata 'Carità divina') e dispone che Maria, pur rimanendo Vergine, generi il Figlio di Dio. Lo Spirito Santo custodisce la santa Verginità di Maria e prepara la Vergine anche fisicamente per poter operare il primo intervento soprannaturale decisivo. Anche Bonaventura afferma che *«la Vergine Maria, concependo lo stesso Figlio di Dio senza il concorso di uomo, ma con l'opera dello Spirito Santo, fu madre nel modo più pieno. Nella*

¹⁸ ALESSANDRO DI HALES, *Inq.un.*, Tract.II, q.I, 71. Resp.I: *«Concepit Maria de Spiritu Sancto... 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 eius 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».*

mente della Vergine, infatti, ardeva l'amore dello Spirito Santo, per questo nella sua carne la potenza dello Spirito Santo con la sua grazia compiva i prodigi: poiché ne muoveva, aiutava, elevava la natura, secondo quanto esigea un così meraviglioso concepimento»¹⁹.

¹⁹ BONAVENTURA, «*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 scilicet et partim excitante, et partim adiuvante, et partim elevante naturam, iuxta quod conceptus ille mirabilis exiebat*». In *Breviloquium*, pars IV, 3.

Seconda parte

LA FEDE DI FRANCESCO
NELLO SPIRITO SANTO
TRADOTTA IN REGOLE DI VITA

La prima parte delle nostre meditazioni ci ha permesso di vedere quale è la fede (la *lex credendi*) di san Francesco nello Spirito Santo: questa fede abbiamo potuto coglierla attraverso la preghiera del Santo (la sua *lex orandi*), quasi auscultandone i palpiti del cuore. Ora vogliamo raccogliere i molteplici testi in cui Francesco, sullo stesso tema dello Spirito Santo, traduce in principi di vita la sua fede: passiamo cioè dalla *lex credendi* alla *lex operandi*. Il passaggio dalla fede all'operare risulta sempre delicato a motivo della nostra fragilità umana, ma non per questo Francesco rinuncia a spronare se stesso ed ad invitare tutti noi a guardare verso i grandi principi della vita spirituale cristiana e francescana.

La quasi totalità di questo materiale, era logico, si trova sparso in quella parte degli scritti in cui il serafico Padre dà degli orientamenti di vita. Non è agevole sintetizzarli in uno schema, ma alla fine apparirà ugualmente come Francesco sia un vero Maestro della vita nello Spirito Santo.

Capitolo quattordicesimo

I CAPITOLI DI PENTECOSTE E LO SPIRITO SANTO, MINISTRO GENERALE DELL'ORDINE

Iniziamo questa seconda serie di meditazioni partendo dai testi presi dalla *Regola non bollata* ove, oltre alla Protoregola che non possediamo più, è confluita gran parte della legislazione delle assemblee capitolari annuali.

Tra le novità dell'Ordine minoritico va segnalata la celebrazione dei Capitoli a scadenza fissa¹. Già quando i frati erano in numero di otto, una volta separatisi per la missione, Francesco sentì il bisogno di rivederli insieme. Non sapendo come convocarli, «pregò il Signore il quale raccoglie i figli dispersi d'Israele»² che li riunisse. E i frati si ritrovarono insieme per la festa di Pentecoste alla Porziuncola. Da qui in avanti, durante la vita del Santo, questi incontri, chiamati *Capitoli*, si celebrarono regolarmente: ogni anno, fino al 1221, sempre per la festa della Pentecoste e (salvo rare eccezioni) tutti a Santa Maria degli Angeli. La legislazione di san Francesco mette in rilievo l'importanza sia della data che del luogo.

T 42: «*Tutti i ministri [...] vengano a Capitolo nella festa di Pentecoste, presso la Chiesa di S. Maria della Porziuncola*» (RnB 18,1-2; FF 50);

T 52: «*Tutti i frati sono tenuti ad avere uno dei frati di quest'Ordine come ministro generale [...]; l'elezione del successore sia fatta dai ministri provinciali e dai custodi nel Capitolo*

¹ ESSER K., *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Jaca Book, 1975, pp. 85-97.

² *Vita prima* di Tommaso da Celano, 30.

di Pentecoste [...] Dopo il Capitolo di Pentecoste i singoli ministri e custodi possono, se vogliono e lo credono opportuno, radunare nello stesso anno, una volta i loro frati a capitolo» (RB 8,1-3.6; FF 96-97); T 30: «Nel Capitolo di Pentecoste [...]» (RnB 5,16)....

– *Prima considerazione: i Capitoli di Pentecoste*

I monaci cistercensi avevano precedentemente intrapreso la consuetudine di celebrare i Capitoli ordinari degli Abati e dei Priori, nei singoli regni o province, ogni tre anni. La Costituzione XII del Concilio Lateranense IV ne estese la prassi a tutti gli ordini religiosi. Ma la consuetudine di radunare massicciamente tutti i religiosi, cosa non possibile d'altronde ai monaci a causa della *stabilitas loci*, era iniziata con Francesco alcuni anni prima del Concilio ed era favorita dall'itineranza stessa dei frati. I frati, rigenerati dallo Spirito Santo a vita nuova, nella casa della Madre di Dio, sciamano per l'evangelizzazione del mondo e ritornano ogni anno alla Porziuncola come ad una sorgente, per la festa della Pentecoste.

Questo andare e venire permette ai frati di rituffarsi nella contemplazione e nell'esperienza del mistero del Cenacolo a Pentecoste: E questi incontri capitolari diventano 'memoriale della Pentecoste': è quanto trapela da molteplici elementi.

– In primo luogo il capitolo dei Frati non è chiamato 'Capitolo generale' o 'Capitolo della fraternità', come lo chiamiamo noi oggi, ma *Capitolo di Pentecoste*: Francesco lo ricollega esplicitamente all'evento stesso della Pentecoste come descritto dagli *Atti degli Apostoli* e attualizzato dalla Liturgia annuale della Pentecoste. La scelta della festa dello Spirito Santo risponde alla devozione che Francesco nutre per la terza Persona della Trinità e questo, senza voler scomporre le innumerevoli testimonianze dei Biografi, trapela direttamente dagli scritti del Santo. Francesco ha la consapevolezza che tutto a lui ed ai frati viene dallo Spirito Santo: la vocazione, la conduzione dell'Ordine e la purezza di vita evangelica dei frati.

– Alla luce interiore dello Spirito Santo si deve la vocazione alla vita francescana: «*Se qualcuno per divina ispirazione, volendo scegliere questa vita verrà dai nostri frati, sia da essi benignamente accolto*» (Rnb 2,1; Cfr Rb 2,2-3; T 35). L'ispirazione divina è la grazia di *illuminazione*, con cui lo Spirito Santo rende partecipe la persona, della conoscenza che Lui stesso ha del disegno di Dio Padre. Lo Spirito Santo, in modo misterioso, orienta la persona verso ciò che a Dio è gradito. Siccome lo stesso Spirito, con libertà sovrana, chiama i singoli frati alla vita francescana, è proprio questa chiamata a costituire la base dell'unità della fraternità. Ecco perché la fraternità trova espressione piena nella celebrazione del Capitolo di Pentecoste. Francesco era solito dire che non solo i frati, ma anche l'Ordine dei Penitenti (Terziari) e l'Ordine delle Signore Povere (Clarisse), per essere stati chiamati dallo stesso Spirito, pur con carismi diversi, alla vita francescana, trovano in questa chiamata la ragione ultima della più profonda unità. «*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*»³.

– Allo stesso modo anche la vocazione missionaria è attribuita dal Poverello all'*illuminazione* dello Spirito Santo che proietta la persona verso la missione 'ad gentes': «*Quei frati che per ispirazione divina vorranno andare tra i saraceni e gli altri infedeli, vadano con il permesso del loro ministro e servo*» (Rnb 16,3. 6-10; Rb 12,2; T 36).

La vocazione alla vita francescana, come anche la vocazione alla vita missionaria, sono carismi dello Spirito, ma Francesco li vuole sottomessi al discernimento dei superiori.

³ *Vita Seconda* di Tommaso da Celano, 204.

– *Seconda considerazione: Lo Spirito Santo, ministro generale dell'Ordine*

Il vincolo di unità della 'fraternitas' francescana, ancorata all'unicità della vocazione ad opera dello Spirito, è continuamente sottolineata dal Poverello. Un episodio riportatoci dal biografo Tommaso da Celano la dice lunga sull'inflessibilità di Francesco su privilegi, distinzioni, caste... destinate a incrinare o distruggere l'unità della famiglia: «*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 e il ministro generale dell'Ordine, lo Spirito Santo, si posa ugualmente sul povero e sul semplice'. Avrebbe voluto inserire proprio questa frase nella Regola, ma non fu possibile perché la Regola era già stata confermata con bolla» (II C 193; FF 779; T 53).*

Notiamo che quando il Celanense riferisce queste parole, ha tra le mani lo scritto riportante '*proprio questa frase*' da inserire nella Regola.

Nell'espressione «*il ministro generale dell'Ordine, lo Spirito Santo*», va rilevato che 'lo Spirito Santo', sintatticamente, è messo in posizione esplicativa: come se Francesco dicesse: 'per chi non lo ha ancora capito, il ministro generale dell'Ordine è lo Spirito Santo'. Questo indica che Francesco aveva la *consuetudine* di dire che il vero ministro generale dell'Ordine è lo Spirito Santo.

L'unità della famiglia francescana è assicurata quindi non solo dalla vocazione che proviene dallo Spirito, ma anche da tutta la grazia con cui lo Spirito Santo, come ministro generale, guida la famiglia francescana. Il Capitolo si celebrerà allora a Pentecoste, perché lo Spirito Santo che ha 'vocato' i frati alla vita religiosa vuole vederli insieme, parlare loro e guidarli.

– *Terza considerazione: il capitolo e la chiesina di S. Maria della Porziuncola*

Anche la scelta del luogo non è a caso. È ben nota la devozione di san Francesco per il luogo della Porziuncola, dove aveva sperimentato la presenza materna della Vergine Maria. Là Francesco ha avuto la sua chiamata alla vita ‘francescana’; là partiva e ritornava dalle missioni; là aveva il suo ‘quartiere generale’⁴; e volle morire «*proprio là dove, ad opera della Vergine Madre di Dio, aveva concepito lo spirito di perfezione e di grazia*»⁵. Là tutti i frati, ancor prima della divisione dell’Ordine minoritico in Province (1217), ricevevano l’abito francescano; e per Francesco e per i frati che avevano abbandonato le proprie famiglie per la sequela, il poter ritornare alla Porziuncola era un ritornare a casa propria, dove c’è un Madre che sempre attende. I monaci avevano la loro ‘casa madre’, ai frati era toccata in sorte l’umile casetta della Madre di Dio. Il potersi ritrovare insieme, e nella casa della propria Madre, è la causa della sconfinata gioia che trapela dalle biografie quando ci parlano di tali incontri⁶.

L’abbinamento *fešta della Pentecoste – chiesina della Porziuncola* portava i frati a pensare al Cenacolo in preghiera con Maria la Madre del Signore nell’attesa dello Spirito Santo. Che i frati sentissero le cose proprio in questo modo lo percepiamo non solo dall’atmosfera che trapela dalle biografie, ma anche analizzando il più antico *sigillo dell’Ordine* a noi pervenuto. Ufficialmente parrebbe risalire al beato Giovanni da Parma (ministro generale dal 1247 al 1257). In questo sigillo vi si vede rappresentata la *Pentecoste francescana*: la discesa dello Spirito Santo su Maria e gli Apostoli, al di sotto dei quali c’è un Frate

⁴ *Discorso* di Benedetto XVI ai frati della Porziuncola durante la sua visita il 17 Giugno 2007.

⁵ 2BM 8; 14BM 3; 7BM 3; C A 8.

⁶ Su questo binomio Pentecoste – Porziuncola, si è soffermato fuggacemente anche VAIANI C. in *La Porziuncola crocevia della fraternitas*; in *S. Francesco e la Porziuncola*, Porziuncola 2008, pp. 120-124.

minore in preghiera⁷. Il fatto che il Frate minore sia senza aureola, fa capire che questo sigillo risale a san Francesco ancora in vita: se fosse del beato Giovanni da Parma, i frati stessi avrebbero pensato a mettere l'aureola al loro Fondatore, canonizzato per altro già dal 1228.

– *Quarta considerazione: la verifica della nostra Alleanza*

Dalla Scrittura e dalla Liturgia, si conosceva il significato più profondo e antico della Pentecoste. I profeti l'avevano annunciata come un segno della Nuova Alleanza: basata non più sulla fedeltà al segno della circoncisione, ma sulla fedeltà proveniente dal cuore nuovo messo in noi dallo Spirito Santo. La Pentecoste è la festa della Nuova Alleanza segnata dal sigillo dello Spirito. Scrutando attentamente la funzione dei Capitoli⁸, ci si accorge che il tema centrale verteva sempre sulla fedeltà all'Alleanza sancita con la Regola francescana, midollo del Vangelo: verteva cioè sulla purezza di vita secondo il santo Vangelo «*come abbiamo promesso*», come diceva Francesco.

Le *Fonti* ci offrono un materiale preziosissimo. A noi basta sapere che i frati nei Capitoli, di anno in anno, si confrontavano su come erano riusciti a vivere la Regola e discutevano insieme sulle difficoltà incontrate in questo campo. Poi Francesco, sentito il consiglio dei frati e di persone esperte, prendeva le decisioni che si aggiungevano alla Regola, di volta in volta, come un 'corpus di osservanze francescane', che confluirà, almeno in parte, nel 1221 nella *Regola non bollata*.

⁷ ASSELDONK O., *El Camino*, Est. Franc. 289; cfr. AA.Vv., *De cultu mariano*, PAMI, 435.

⁸ SANNA A., *Capitoli*, DF 129-156.

Capitolo quindicesimo

VOCAZIONE FRANCESCANA E INABITAZIONE DELLA TRINITÀ

Molto ci sarebbe da dire sulle assemblee capitolarie del francescanesimo primitivo e relative raccomandazioni di Francesco, ma qui facciamo riferimento solamente a quella parte della legislazione ricollegabile direttamente o indirettamente alla Persona dello Spirito Santo.

Nella fraternità francescana primitiva non tutto era roseo¹. Abbiamo una serie di problemi cui Francesco dovette far fronte.

1) Un primo problema è rappresentato dalla instabilità delle vocazioni e dalle 'uscite' dall'Ordine. Era un fatto molto grave, notato dai cronisti del tempo. Citiamo, uno per tutti, Giacomo da Vitry. Parlando dei frati avverte: «*Tuttavia a noi sembra che questa religione contenga in sé un gravissimo pericolo, perché vengono mandati a due a due per tutto il mondo non solo i perfetti, ma anche i giovani e gli immaturi, che avrebbero dovuto essere tenuti sotto controllo e provati per qualche tempo sotto la disciplina conventuale*» (FF 2211. 2230). Pare che i frati, subito immessi nella missione, considerassero la vocazione come un *dato acquisito* per sempre e non come un *dato dinamico*: non consideravano che la vocazione si può perdere, come diremmo noi oggi. Su questo punto intervengono Francesco e il Capitolo con la rilettura della Parabola del Semiatore.

«Ma noi che abbiamo abbandonato il mondo, non dobbiamo preoccuparci di altro se non di essere sollecitati a seguire la volontà del Signore e piacere a Lui. Guardiamoci bene dall'es-

¹ ESSER K., *Origini e valori autentici del francescanesimo*, pp. 135-193.

sere come il terreno lungo la strada, o quello pietroso o quello spinoso, secondo quanto dice il Signore nel santo Vangelo: 'Il seme è la Parola di Dio. Ma quello che cadde lungo la strada e fu calpestato sono quelli che ascoltano, ma non capiscono la Parola; e presto viene il diavolo, rapisce quello che è stato seminato nei loro cuori e porta via le parole dai loro cuori perché non si salvino con la fede. Quello che cadde tra le pietre sono coloro che, dopo aver ascoltata la Parola, sul momento l'accolgono con gioia; ma al momento della tribolazione e della persecuzione a causa della Parola, immediatamente se ne scandalizzano, questi non hanno radice, sono incostanti [temporales], perché credono per un momento e nella tentazione indietreggiano. Quello che cadde tra le spine sono coloro che ascoltano la Parola di Dio; ma quando sopravvengono le preoccupazioni e le pene di questo mondo e le false ricchezze e i desideri ad esse relativi, soffocano la Parola la quale diventa senza frutto. Ma quello che fu seminato su terreno buono e ottimo, sono quelli che ascoltano la Parola con cuore buono e ottimo, capiscono la Parola, la mantengono [retinent] e la fanno fruttificare nella pazienza' [...]. Quindi, fratelli, come dice il Signore: 'lasciamo che i morti seppelliscano i loro morti'. Guardiamoci bene dalla malizia e dall'astuzia di Satana, il quale desidera che l'uomo non abbia mente e cuore rivolti al Signore Iddio e (T 43) circuendo il cuore dell'uomo con il pretesto di ricompensa o di aiuto, vuole togliere e soffocare la Parola e i comandamenti del Signore dalla memoria e cerca di accecare il cuore dell'uomo con interessi e preoccupazioni mondane, per abitarvi [desiderat...tollere et soffocare verbum et praecepta Domini a memoria et vult cor hominis per saecularia negotia et curam excaecare et ibi habitare], come dice il Signore [...]. Ma (T 44) nella santa Carità che è Dio, prego tutti i frati, sia 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 e onorare il Signore Iddio, con cuore puro e mente pura, ciò che egli stesso domanda sopra tutte le cose. (T 45) E sempre costruiamo in noi un'abitazione e una dimora a Lui

che è Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo»
(RnB 22,9-22.25-27.32; FF60-61).

2) In questo lungo brano la vocazione è definita come un'ispirazione ad abbandonare «*il mondo... per seguire la volontà del Signore e piacere a lui*». L'ispirazione della vocazione, già abbiamo visto, viene dallo Spirito Santo. La vocazione viene qui considerata come 'Parola di Dio'. E la Parola di Dio per Francesco ha valore sacramentale: è cioè carica della presenza di Dio stesso che l'ha pronunciata ed è veicolo dell'inabitazione della Trinità². Finché rimane in noi la Parola della vocazione, rimane la presenza di Dio in noi. Satana non vuole che Dio abiti in noi ed ecco che muove guerra alla Parola di Dio, per detronizzarla ed abitare in noi.

Da qui la preoccupazione di Francesco, motivata da tante retrocessioni dei frati nella vocazione: «*Satana circuendo il cuore dell'uomo con il pretesto di ricompensa o di aiuto, vuole togliere e soffocare la Parola e i comandamenti del Signore dalla memoria e cerca di accecare il cuore dell'uomo con interessi e preoccupazioni mondane, per abitarvi [desiderat...tollere et suffocare verbum et praecepta Domini a memoria et vult cor hominis per saecularia negotia et curam excaecare et ibi habitare]*». La distruzione della vocazione passa attraverso l'oblio della chiamata, il 'non far memoria' della propria vocazione. Qui i temi dell'inabitazione di Satana e il non far memoria della propria vocazione si intrecciano in negativo. In positivo, invece, qualche versetto più avanti, si intrecciano inabitazione trinitaria e vocazione: nell'esortazione di Francesco a far sì che la vocazione cresca «*costruendo in noi un'abitazione e una dimora a Lui che è Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo*».

In questa preoccupazione si coglie anche quello che per Francesco è lo scopo ultimo della vocazione e della vita cristiana: l'inabitazione trinitaria.

² BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore*, pp. 20-64.

3) Questo è uno dei temi centrali della dottrina cristiana toccato, sotto punti di vista diversi, da tutti gli scrittori cristiani anche al tempo di Francesco.

Pietro Lombardo ne trattava diffusamente nelle sue *Sentenze*, riassumendo quello che era stato detto fino allora. Parlando della presenza di Dio, distingue una presenza di Dio in tutte le cose (per il fatto che Dio ha dato alle cose una essenza e le assiste con la sua provvidenza), una presenza di Dio negli angeli e nelle anime (attraverso la grazia), ed una pienezza di presenza nell'uomo-Gesù (attraverso l'unione: in quanto in Cristo *abita corporalmente la pienezza della divinità*, secondo Col 2,9)³.

In teologia veniva operata la distinzione tra semplice presenza di Dio e inabitazione di Dio, infatti Dio «*non dovunque è, lì abita; ma dovunque abita, lì è [...] : infatti nel libro della Sapienza (7,27; 9,10; 10,16) viene detto che l'anima del giusto è il trono della sapienza, perché nei giusti è presente in modo particolare, più che nelle altre cose, nelle quali pure è*»⁴.

Per aiutare ad intuire il mistero dell'inabitazione veniva spesso utilizzata anche la suggestiva analogia della presenza dell'anima nel corpo: «*come dice Agostino [...] : allo stesso modo che l'anima è presente in tutte le parti del corpo, né è più grande nelle parti grandi, né più piccola nelle parti piccole, e tuttavia in alcune parti è più intensa, in altre meno intensa, essendo essenzialmente in tutte le parti [...così di Dio] viene detto essere più pienamente presente in quelli nei quali inabita: cioè in quelli nei quali è così presente da farne un suo tempio; questi ultimi sono con lui in parte già ora, e perfettamente nella beatitudine. I reprobri anche se sono dove lui è, tuttavia non sono con lui*»⁵.

L'autorizzazione ad operare tale differenziazione della presenza di Dio, i Padri la trovano nello stesso *Vangelo di*

³ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXXVII, c.1,2.

⁴ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXXVII, c.2,1.

⁵ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXXVII, c.2,2.

Giovanni (17,24). Infatti «dice Agostino che a Gesù non fu sufficiente dire ‘Padre voglio che quelli che mi hai dato siano dove io sono’, ma dice ‘voglio che siano con me’. Infatti anche i peccatori sono dove è Lui, perché la sua presenza non viene mai meno in nessun luogo; tuttavia solo i beati sono con lui, perché non esistono se non da Lui [...]». Come Dio abiti nei buoni lo si capisce quando si pensa alla processione temporale dello Spirito Santo»⁶.

Il Lombardo già aveva trattato in precedenza della duplice processione dello Spirito Santo. La *processione eterna* è quella attraverso la quale lo Spirito Santo procede dal Padre e dal Figlio. La *processione temporale* è quella attraverso la quale lo Spirito Santo è mandato dal Padre e dal Figlio per la santificazione dell’anima. Secondo Beda il Venerabile «*quando viene data la grazia dello Spirito Santo, viene inviato lo stesso Spirito dal Padre e dal Figlio [...] perché la missione è la stessa processione*»⁷.

4) Il testo di san Francesco di Assisi, qui sopra riportato, suppone la dottrina dell’inabitazione.

Sembrano esservi però delle particolarità.

– La prima è che in questo brano l’inabitazione, a differenza di altri testi dello stesso Francesco, è opera di tutta la Trinità e nulla viene detto che specifichi l’opera dello Spirito Santo.

– Viene detto che l’uomo diventa ‘abitazione e dimora’: nulla viene ulteriormente specificato sulle relazioni tra l’uomo e ciascuna delle persone della Trinità.

– Qui Francesco sembra sottolineare come l’iniziativa e la responsabilità dell’inabitazione sia affidata a noi, stia nelle nostre mani. Altri testi sottolineeranno maggiormente l’iniziativa della grazia di Dio.

⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XXXVII, c.2,2-5.

⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XIV, c.1,1-2.

– Le particolarità con cui Francesco affronterà il tema della inabitazione, vedremo che suppongono la dogmatica, ma appartengono maggiormente al linguaggio della mistica.

Francesco, di fronte alle defezioni, non ha paura di dire ai frati che il *mysterium iniquitatis* può inghiottire nuovamente anche il religioso reputato più santo. L'antidoto è la vigilanza, la preoccupazione a costruire in noi una dimora sempre più stabile alla Trinità Santa.

Capitolo sedicesimo

SPIRITO DELLA CARNE,
SPIRITO DEL SIGNORE,
L'OBEDIENZA ALLO SPIRITO

Dai risucchi del *misterium iniquitatis* ci si difende con un buon controllo sulla propria carne e sul proprio corpo. Francesco era solito insegnare: «*Ci sono molti che quando peccano o ricevono un torto, spesso incolpano il nemico o il prossimo. Ma non è così, poiché ognuno ha in suo potere il nemico, cioè il corpo, a causa del quale pecca. Perciò beato quel servo che avrà sempre tenuto prigioniero un tale nemico consegnato in suo potere e sapientemente si difenderà da lui; poiché finché farà questo, nessun altro nemico visibile o invisibile gli potrà nuocere*» (10Am). Di questo cammino ascetico il Poverello parla molto spesso e riunisce il tutto in una espressione che troviamo nel suo Testamento 'facere poenitentiam': ove la 'penitenza' è concepita come la risposta nostra alla volontà dello Spirito Santo. Certamente questo tema è ricollegabile al fuoco dello Spirito Santo: al «*sempre più intimamente purificati dal fuoco dello Spirito Santo*», come detto nell'Oratio Omnipotens. Ma qui le accentuazioni si spostano su temi concomitanti.

Un testo molto incisivo lo troviamo nella Regola non bollata. «*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 mercede'. T 40 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 T 41 del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo» (Rnb 17, 10-16; FF 48).

Vengono qui messi a confronto due spiriti: lo spirito della carne e lo Spirito del Signore. Si tratta di un confronto mutuato da *Gal 5, 17. 22-25* e passi paralleli: dove l'Apostolo Paolo parla dell'opposizione tra questi due spiriti che portano frutti totalmente differenti¹.

1) **Lo spirito della carne.** Il significato di 'carne' viene indicato dalla Scrittura: ove il termine in genere viene utilizzato per indicare la 'natura umana' in ciò che si oppone al mondo soprannaturale della grazia di Dio². «*Presa come norma dell'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 (Rm 7,25). Con insolenza manifesta allora i suoi desideri (Rm 8,5ss), le sue concupiscenze (Rm 13,14; Gal 3,3; 5,13.16ss), produce opere cattive (Gal 5,19). Questa è l'esistenza secondo la carne (Rm 7,5)*»³.

Dietro il pensiero del Santo, ci sono diversi brani biblici e soprattutto una 'mentalità' biblica. Di questa 'carne' Francesco parla molto spesso, la esamina nei suoi frutti: essa esalta se stessa, è piena di orgoglio (*12 Am 1-3*), di timore (*Salvir 13*), di inquietudine (*Rnb 10,7-8*); ha volontà, desideri 'carnali' (*2Lf 12,3*) che fanno vivere l'uomo 'carnalmente' (*Rnb 5,5.7; Salvir 14*); ha propri 'sensi' (*1Am 20*), ha una propria prudenza e saggezza (*2Lf 10,1-3; Salvir 10.13.14*) spinge la persona verso l'inutilità e il vuoto (*1 Am 7*), è destinata alla morte (*Rnb 10,7*).

¹ Questo tema tanto attuale lo ritroviamo in DeV n. 29. 55.

² WILLIBRORD, *Le message*, pp. 177-178.

³ DTB, *Carne*, 153.

Anche il termine ‘corpo’ ha spesso gli stessi significati di ‘carne’ (7Am 4; 10 Am 2; Rnb 10,8;...)⁴.

Quello che la carne si propone è sottolineato in Francesco dai verbi che ne esprimono la prepotenza: *«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»*.

2) Alla carne si oppone **lo Spirito del Signore**.

«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 T 41 del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo».

La lotta tra la carne e lo Spirito Santo non è componibile se non con la vittoria dello Spirito Santo. Lo Spirito Santo ha una sua volontà (*vuole*); ha le sue vie per tendere alle virtù (*si studia*). Sa dove vuole arrivare, quale è la meta (*desidera*), ed orienta la persona verso ‘il timore di Dio e la sapienza divina e il divino amore’ delle Persone trinitarie. La vittoria dello Spirito è finalizzata alla stabilità della Redenzione e della presenza di Dio in noi. Queste ‘tendenze’ dello Spirito Santo, a volte nei Padri vengono indicate con il nome di ‘aspirazioni’ dello Spirito Santo⁵. C’è da notare che il linguaggio utilizzato dal Poverello *«carne mortificata, disprezzata, vile, abietta, obbrobriosa, umile, paziente»* risente molto della contemplazione della figura biblica del Servo di Jahvè e fa parte della vocazione alla sequela di Cristo. Infatti

⁴ Per i ‘distinguo’ che Francesco fa tra ‘frate corpo’ e ‘frate asino’, cfr. PAOLAZZI, *Lettura degli scritti di s. Francesco di Assisi*, ed. O.R., 1987, pp. 171-180.

⁵ Il linguaggio di s. Paolo, lo ritroviamo anche in quelle che i traduttori di s. AGOSTINO, (*Discorsi*, 4; In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, pp. 597-599) chiamano le ‘aspirazioni proprie dello Spirito’.

se lo Spirito viene in aiuto all'uomo in questa battaglia contro la carne, è perché l'uomo possa conformarsi sempre di più a Cristo crocifisso: la 'mortificazione', infatti, implica la partecipazione nostra alla morte di Cristo. Sono questi i 'colpi di ala' con cui lo Spirito Santo che è lo 'scultore' nelle mani del Padre, abbozza in noi, ogni giorno più perfetta, l'immagine del Cristo.

3) Stando così le cose, al discepolo fedele del Signore non rimane che obbedire allo Spirito. Troviamo nel *Saluto alle Virtù* un testo molto incisivo: «*La santa obbedienza confonde tutte le voglie del corpo e della carne; mantiene mortificato il proprio corpo in vista dell'obbedienza dello Spirito [ad oboedientiam Spiritus] e per l'obbedienza al proprio fratello [ad oboedientiam fratris sui]; rende l'uomo soggetto a tutti gli uomini e non solamente agli uomini ma anche agli animali, alle fiere, così che possono fare di lui quello che vogliono, in quanto sarà loro permesso dal Signore*». (*Salvir 14-18; T 16; FF 258*).

Cosa vuol dire 'obbedienza dello Spirito'? Si ripropone qui la questione se per 'spiritus' bisogna intendere genericamente la parte 'spirituale' dell'uomo in contrasto con la parte 'corporeale', oppure se si tratta dello Spirito Santo.

Accostando il brano del Saluto alle Virtù al suddetto testo di *Rnb 17,10-16* («*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*») si riscontra immediatamente che il legame tra i due brani è molto forte, sì da far pensare che si tratti dello Spirito Santo. In questo brano è messo maggiormente in rilievo che la *finalità* dell'ascesi cristiana è l'obbedienza allo Spirito Santo: mentre dello Spirito Santo come *origine* dell'ascesi, Francesco ha già trattato nella *Oratio Omnipotens* parlando del 'fuoco dello Spirito Santo'.

D'altra parte anche il *Saluto alla Beata Vergine Maria* (v.6; *FF 260*) si concludeva invocando: «*E saluto voi tutte sante Virtù*

che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei fedeli per renderli da infedeli a fedeli a Dio». Provenendo la virtù dell'obbedienza dallo Spirito Santo, è orientata a sottomettere allo Spirito Santo ogni cosa: lo Spirito infatti «è Signore e dà la vita».

4) L'opposizione tra carne e spirito, viene espressa dal Poverello anche con terminologia diversa, ma ugualmente efficace, in una Lauda composta dallo stesso Francesco per Chiara e le 'signore povere del monastero di S. Damiano'. Si tratta di un testo che creduto ormai perduto, è riemerso dopo otto secoli con tutta la freschezza di una canzone medievale: «*Audite poverelle dal Signore vocate, ke de multe parte e provincie sete adunate: vivate sempre en veritate, ke en obediencia moriate. Non guardate alla vita de fore, ka quella dello spirito è migliore [...]*» (T 100: Aud FFN 263/1).

L'interpretazione più immediata a 'vita de fore – spirito' sembra essere quella di una opposizione tra la vita dispersiva del mondo ('la vita de fore') e la vita raccolta del monastero. In questo caso 'spirito' starebbe per 'raccoglimento' e l'invito di Francesco consisterebbe nel raccomandare alle suore di non stare a rimpiangere le 'cipolle d'Egitto'.

Ma il resto di Rnb 17, 10-16 esaminato sopra, sembra gettare una luce più profonda sul brano della Lauda: mette in rilievo l'opposizione tra 'la santità appariscente di fuori agli uomini' (che proviene dalla carne) e la 'religione e la santità interiore dello Spirito' (che viene dallo Spirito del Signore). In questo caso per Francesco la 'vita dello Spirito' è la vita di grazia, l'abitazione trinitaria, appunto, come il sopraccitato testo dice: 'lo Spirito del Signore [...] si studia sempre e soprattutto desidera il timore di Dio e la sapienza divina e il divino amore del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo». La 'vita dello Spirito' di cui si parla nella Lauda non è tanto 'la vita dell'anima', ma la vita di Dio prodotta in noi dallo Spirito Santo. A questo è dedicata la vita di Chiara

Capitolo diciassettesimo
CAMMINARE SECONDO LO SPIRITO

La preoccupazione e raccomandazione di Francesco ad accogliere con amore in noi la cristificazione ad opera dello Spirito viene espressa negli scritti anche con altre espressioni che Francesco mutua sempre dalla Scrittura.

Camminare secondo la carne-camminare secondo lo Spirito

*«I frati esaminino diligentemente e ragionevolmente le azioni dei ministri e servi; e se vedranno che qualcuno di loro cammina secondo la carne e **non secondo lo Spirito** [carnaliter et non spiritualiter], secondo la rettitudine della nostra vita dopo la terza ammonizione, se non si sarà emendato, sia denunciato al ministro generale e servo di tutta la fraternità **T 30** nel Capitolo di Pentecoste. Se poi tra i frati ci sia qualcuno che vuole **T 31** camminare secondo la carne e **non secondo lo Spirito** [carnaliter et non spiritualiter] i frati con i quali si trova, lo ammoniscano e lo correggano con umiltà e diligenza...Nessun frate faccia del male o dica del male ad un altro; anzi, **T 32** per **carità di Spirito** [per caritatem Spiritus] volentieri si servano ed obbediscano vicendevolmente» (Rnb 5,5-7.16; FF16-17.20; **T 29**).*

La vita religiosa consiste nella sequela di Cristo: si tratta di un cammino guidato dal ‘fuoco dello Spirito Santo’. L’opposizione tra il cammino guidato dalle voglie della carne e il cammino guidato dallo Spirito Santo, è messa in contrapposizione dai due avverbi ‘carnaliter – spiritualiter’. Il termine

‘spiritualiter’ è bene tradurlo ‘secondo lo Spirito’ sia a motivo del contesto generale (nel quale la dimensione ascetica è opera della terza Persona della Trinità), sia a motivo del linguaggio anche qui fortemente paolino (*Rm* 6,4; 8,1.4; *2Cor* 10,2.3; 12,18; e soprattutto di *Gal* 5,16-25) ove l’Apostolo parla esplicitamente di un cammino nella carne e di un cammino nello Spirito Santo. L’orientamento del significato da dare a ‘camminare nello Spirito’ ci viene dato dal Poverello stesso che aggiunge subito, quasi a specificazione, «*secondo la rettitudine della nostra vita*»: cioè secondo la Regola approvata dal pontefice. Queste ‘correzioni’ di rotta, stando al testo suddetto, avvenivano durante il Capitolo di Pentecoste: nel ‘fuoco’ dello Spirito Santo,

Anche il famoso brano di *Rb* 10 potrebbe trovare qui una sua collocazione: «*Dovunque ci fossero frati che sapessero e T 55 conoscessero di non poter osservare spiritualmente la Regola, debbano e possano ricorrere ai propri ministri. I Ministri li ricevano con carità e benignità e usino con loro tanta familiarità, che quelli possano dire e fare con loro come i padroni con i propri servi; infatti così deve essere, che i ministri siano servi di tutti i frati*». L’avverbio ‘spiritualmente’ potrebbe essere tradotto con ‘qualora i frati sapessero e conoscessero di non poter osservare la Regola nella durezza del cammino penitenziale che lo Spirito richiede’ debbano e possano ricorrere ai propri ministri che dovranno accoglierli ed aiutarli.

Sulla rettitudine di questo camminare nello Spirito, devono vigilare tutti: sia i ministri nei confronti dei frati, sia i frati nei confronti dei ministri. Da questa vigilanza di tutta la fraternità, scaturisce la ‘correzione fraterna’: è questa un servizio ed un’obbedienza scambievole. La motivazione è data dal «*per carità di Spirito*». Si tratta di un’espressione di non facile traduzione se non ci si rifà allo Spirito Santo che è la Carità del Padre e del Figlio e che infonde in noi la carità e include un’obbedienza ed un servizio reciproco: «*volentieri si servono ed obbediscano vicendevolmente*».

Il consiglio spirituale

Altra applicazione con riferimento allo Spirito Santo la troviamo nell'espressione «*consigliare spiritualmente*» che ritorna abbastanza di frequente negli scritti del Poverello. «*Tutti i frati, dovunque sono e vanno, evitino gli sguardi cattivi e il frequentare donne e nessuno, da solo, abbia conversazione con loro. I Sacerdoti parlino onestamente con esse indicando la penitenza o qualche consiglio spirituale [dando poenitentiam vel aliquot spirituale consilium]. E assolutamente nessuna donna sia ricevuta da qualche frate all'obbedienza, ma dopo averle dato un consiglio spirituale [dato sibi consilio spirituali] faccia penitenza dove vuole*» (Rnb 12, 1-3; FF 38; T 34). Oltre all'esortazione a mantenersi puri, Francesco orienta i frati sacerdoti nella loro direzione spirituale con le donne, sempre particolarmente assidue a chiedere consigli. I sacerdoti devono «*indicare loro la penitenza o dare loro qualche consiglio spirituale*». Forse qui non si tratta semplicemente della 'penitenza sacramentale' collegata con la confessione. Pare che Francesco voglia dire che i sacerdoti devono aiutare le donne, desiderose di maggior perfezione evangelica, a immettersi in una vita penitenziale, in un cammino ascetico di conversione e di sequela Cristo. D'altra parte il mandato che i frati avevano ricevuto dal papa era quello di predicare la penitenza¹.

Siccome la vita penitenziale, per Francesco, è un'operazione propria del 'fuoco dello Spirito Santo' che purifica, non è errato tradurre il 'consiglio spirituale' con 'consigliare secondo lo Spirito'. Il 'consiglio secondo lo Spirito' ha per scopo quello di aiutare le persone a 'camminare nello Spirito': a coltivare la dimensione ascetica che proviene dal fuoco dello Spirito santificatore.

¹ *Leggenda dei Tre Compagni*, XII.

Ammonire spiritualmente

Dallo Spirito Santo, ministro generale dell'Ordine, i ministri dei frati devono mutuare le loro relazioni con i 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*» (Rnb 4,1; FF 13; T 28). Penso che l'avverbio 'spiritualmente' vada compreso, come sopra, «*secondo la rettitudine della nostra vita*». Questo testo è ripreso anche nella Regola definitiva: «*I frati che sono ministri e servi degli altri frati visitino e ammoniscano i propri frati e con umiltà li correggano, non comandando ad essi alcuna cosa contro l'anima loro e la nostra regola*». (Rb 10, 1-14; FF 100-104: specialmente 10,10; FF 104; T 54): si tratta di un testo ove si intravede che anche gli obblighi principali dei superiori sono mutuati dall'attività 'materna' dello Spirito Santo: distribuire i frati, visitarli, ammonirli, correggerli, incoraggiarli.

Fratello spirituale

Dal fatto che è lo stesso Spirito di Dio ad essersi posato su ciascuno dei frati e, quindi, unica è la vocazione alla quale i frati sono stati chiamati, scaturisce l'unità della fraternità che i frati devono sempre mantenere viva fattivamente: con una comunione fraterna riscaldata ogni giorno da rapporti di familiarità. «*E dovunque sono e si incontreranno i frati, si comportino familiarmente tra di 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? E se uno di essi cadrà malato, gli altri frati lo devono servire come vorrebbero essere serviti*» (Rb 6,8-11; FF 91; T 51). Paragonare l'amore fraterno con l'amore materno rivela il tocco di originalità e novità² tipico di

² ESSER K., *Origini*, pp. 77-78.

Francesco. La felice esperienza che lui stesso deve aver fatto della propria mamma e, soprattutto, la contemplazione dello squisito amore con cui Maria nutre il suo Figliolo, devono avergli ispirato i contenuti e la modalità dell'amore tra i frati. Quello dei frati tra di loro non deve essere un 'amore fraterno' (Francesco non ha fatto una grande esperienza del fratello suo Angelo), ma un amore materno: più puro, più paziente, più disinteressato, più intuitivo, più vicino all'amore di Dio per ognuno e per tutti. Questo amore materno tra i frati è dovuto non al vincolo di sangue, ma al vincolo dello Spirito Santo: se qui si parla di *'fratello spirituale'*, l'aggettivo va inteso in senso forte di 'fratello che lo Spirito Santo ti ha dato'. Dallo Spirito Santo infatti viene la vocazione; dallo Spirito Santo viene la Dilectio o Carità; ed è lo Spirito Santo il ministro generale dell'Ordine. Queste sono le basi per la consapevolezza che il 'fratello' viene dall'Alto: questa fede Francesco l'ha mantenuta viva dentro di sé fino alla fine. Nel Testamento scriverà: *«da quando il Signore mi dette dei fratelli»*.

In questa linea va inteso anche l'avverbio 'spiritualmente' nel testo di *Rnb 7,15*: *«e dovunque sono i frati e in qualunque luogo si incontreranno, debbano **spiritualmente** e diligentemente riverirsi ed onorare l'un l'altro senza mormorazione»*. Si tratta di fratelli ricevuti dallo Spirito e tra di loro ci vuole non tanto lo spirito cameratesco, ma lo spirito cavalleresco: i verbi 'riverirsi' ed 'onorarsi' risentono proprio delle virtù dei cicli letterari dei Cavalieri della Tavola Rotonda.

Ai tempi di Francesco la chiamata a vivere la vita religiosa nella 'fraternitas' era una realtà nuova: sia rispetto alla vita degli antichi ordini monastici, sia rispetto alle forme di vita claustrale. E la 'fraternitas' si esprimeva nella vita comune e nella tensione comune verso la stessa mèta. Il Pontefice Innocenzo IV nel documento di approvazione della stessa Regola di santa Chiara annota attentamente questa matrice francescana: *«Da parte vostra [delle clarisse] ci è stato umilmente richiesto che ci prendessimo cura di confermare con la nostra autorità apostolica la forma di vita, secondo la quale dovete vivere comunitaria-*

mente in unità di spiriti e con voto di altissima povertà, come vi fu data dal beato Francesco e fu da voi spontaneamente accettata» (RsC, Prologo di Innocenzo IV, 4-6; FF 2745; T 91). Per Chiara la vita fraterna non solo ha per base la vocazione comune che proviene dallo Spirito Santo, ma è la chiamata a rispondere insieme, come chiesa e come segno della chiesa, alla voce di Cristo: «rispondiamo a Lui che chiama e geme, ad una voce ed uno spirito [...]» (4 LAg. 26; FF 2904; T 96).

Anche nella vita claustrale di Chiara, Francesco ha immesso la vita fraterna. Questa vita fraterna, lo si sa, è ritmata da silenzio-raccolgimento e momenti di comunicazione. Chiara sa benissimo che c'è più comunicazione nell'affetto reciproco che nel parlare. Questa comunione che proviene dalla vocazione e dalla fraternità che lo Spirito ha creato, Chiara la definisce «lingua dello Spirito»: «*E che ti potrei ancora dire? Nel mio affetto per te, taccia la lingua di carne, e parli la lingua dello Spirito*» (4 LAg 35; FF 2908; T 97). E la stessa Chiara quando può comunicare con qualcuna delle sue sorelle, anche se non le conosce di persona, può dire: «*Oggi che si presenta l'occasione di scrivere alla tua carità, ecco, mi rallegro con te e con te gioisco nel gaudio dello Spirito, o Sposa di Cristo [...]*» (4 LAg, 7; FF 2900; T 95). Il «gaudio dello Spirito», ripreso da 1Tess 1,6 (e paralleli) è la gioia che accompagnava lo stare insieme e la vita delle nostre fraternità primitive: cosa che Francesco curava sempre con tanta attenzione nei suoi frati (Rnb 7,16: FF27; Anonimo Perugino 97: FF1653; Specchio di Perfezione 96: FF 1794)³.

Lo Spirito di compunzione

Man mano che la famiglia minoritica avanza nel tempo e aumenta di numero, i giovani sono meno giovani e il tempo e le fatiche comportano vecchiaia e malattia. Come vivere «se-

³ BOUGEROL J.G., *Letizia*, in DF, 855-870.

condo la rettitudine della nostra vita» questa nuova situazione? La legislazione primitiva scrive: «E prego il frate infermo che di tutto ringrazi il Creatore, e come lo vuole il Signore, anche egli desideri di essere: sia sano che infermo; perché tutti quelli che il Signore ha eletto alla vita eterna, li ammaestra con i pungoli dei flagelli e delle infermità e **con lo Spirito di compunzione** [compunctionis Spiritu erudit], come dice il Signore: 'quelli che amo, io li ammonisco e 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 [a malo] ed è uomo carnale, e non sembra che sia un frate, perché ama più il corpo che l'anima» (Rnb 10,5; FF 35; T 33).

Nella malattia il frate vive una duplice sofferenza: c'è il dolore collegato spesso alla stessa malattia e c'è il dispiacere che non si può più lavorare per il regno di Dio.

Francesco raccomanda al frate ammalato di *ringraziare* per ogni cosa Dio: riconoscerne la signoria anche in questa situazione. Raccomanda di *desiderare* di essere nella condizione fisica in cui il Signore preferisce che ognuno stia e raccomanda di prendere la malattia come uno *strumento di perfezione* nelle mani di Dio: «perché tutti quelli che il Signore ha eletto alla vita eterna, li ammaestra con i pungoli dei flagelli e delle infermità e **con lo Spirito di compunzione** [compunctionis Spiritu erudit], come dice il Signore: 'quelli che amo, io li ammonisco e castigo'». Questa espressione, composta da diversi testi biblici, oltre che manifestare la grande capacità di assimilazione che Francesco ha nei confronti della Scrittura, offre molteplici insegnamenti.

– Dietro la prima espressione ci sono i testi di *Atti 13,48*; *Ebr 12,5-11* e *Prov 3,12*: ci viene detto che vengono provati gli 'eletti alla vita eterna': e quindi bisogna guardare al bene che ci è promesso dal Signore e vivere la prova con senso escatologico. Ci viene detto anche che i mezzi utilizzati per il perfezionamento della nostra vita eterna sono di diversi tipi.

* Abbiamo i pungoli delle infermità: si tratta di rimedi *fisici*, con cui il Signore 'insegna' la perfezione della sequela di

Cristo. Potremmo definirli stimoli ‘esterni’, con i quali anche la nostra carne è sottoposta alla cristificazione.

* Ma c’è anche il lavoro interiore con cui Dio opera; e questo è costituito dallo *Spirito di compunzione*. Dietro questa espressione molto probabilmente c’è *Gv 16,8-11* («quando verrà lo Spirito [...] Egli convincerà il mondo di peccato») e senz’altro il brano di *Atti 2, 27-28*: «Udite queste cose (le parole di Pietro), furono tutti toccati nel cuore [*compuncti sunt corde*] e dissero a Pietro e agli Apostoli: che dobbiamo fare? E Pietro rispose loro: fate penitenza [...]». Già i Padri della Chiesa dicevano che lo ‘spirito di compunzione’ è il pungolo con cui lo Spirito Santo stesso spinge il peccatore verso la conversione⁴. Viene logico il collegamento con il ‘*fuoco dello Spirito Santo*’ che brucia e purifica interiormente: qui si percepisce, però, in modo maggiore la resistenza e la sofferenza della persona sotto l’effetto della purificazione.

– La seconda parte del brano è presa invece da *Apc 3,19* «Conosco le tue opere, non sei né freddo né caldo [...] io tutti quelli che amo li rimprovero e li castigo. Mostrati dunque zelante e ravvediti. Ecco io sto alla porta e busso [...]».

Nell’ultima parte si parla di altri difetti possibili nel malato che fanno intravedere a Francesco atteggiamenti ‘carnali’ (e quindi non ‘spirituali’): ira e turbamento contro Dio e i fratelli; bramosia delle medicine, fretta nel guarire...

⁴ S. GREGORIO MAGNO, *Hom. in Evang.*, I, 18,18; PL 76,1148. CASSIANO, *Collatio 9*, n. 26; PL 49, 802.

Capitolo diciottesimo

DISCERNIMENTO DELLO SPIRITO DEL SIGNORE E SAPIENZA SPIRITUALE

Il discernimento degli spiriti

Quello del discernimento della presenza dello Spirito di Dio nella vita della persona è il problema dei problemi per i direttori di anime. Durante i Capitoli di Pentecoste venivano dati da Francesco molti consigli di vita che somigliano a ‘norme di discernimento’. Dirette «*a tutti i frati*», queste norme-esortazioni sono confluite non solo nelle *Regole*, ma anche nelle *Ammonizioni*¹ che costituiscono la ‘magna charta’ della vita francescana. Quasi tutte le *Ammonizioni* parlano, in vario modo, della purezza della vita francescana secondo la *Regola*.

Con riferimento diretto allo Spirito Santo troviamo enucleato questo principio generale: «*Il servo di Dio da questo può sapere se ha lo Spirito del Signore: quando il Signore opera attraverso di lui qualche bene, se la sua carne non si inorgoglisce, lei che sempre è contraria ad ogni bene, ma piuttosto davanti ai propri occhi si stima il più vile e il più infimo di tutti gli altri uomini*». (12 *Am 1ss*; *FF 161*; **T 60**). Se la carne ha il senso dell’umiltà e non si crede superiore agli altri, ma si reputa la peggiore di tutti, allora ha in sé lo Spirito Santo, perché, come detto precedentemente «*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*» (*Rnb 17,10*).

In un’altra *Ammonizione* troviamo che questa umiltà della carne coincide con la beatitudine della povertà dello spirito.

¹ ESSER K., *Gli scritti*, 123. 145-149.

Ma qui è difficile determinare l'accezione del termine *spirito*. Riportiamo qui il testo, perché, nell'interpretazione che Francesco dà della beatitudine della povertà ci sembra che si possa scorgere la stessa regola di discernimento: di fatto i contenuti di questa *Ammonizione* camminano sulla stessa linea del testo precedente. «*Beati i poveri di spirito perché di essi è il regno dei cieli. Vi sono molti che insistono in preghiere e devozioni particolari [orationibus et officiis insistentes], e fanno molte astinenze e afflizioni contro i propri corpi, ma per una sola parola che sembra suonare ingiuria ai loro corpi, o per qualsiasi cosa che viene loro tolta, permangono di continuo scandalizzati. Questi non sono poveri di spirito; chi è veramente povero di spirito odia se stesso e ama quelli che lo schiaffeggiano*» (14 Am.1ss; FF 163; T 88).

La sapienza spirituale

La radice della distruzione della vocazione e quindi della perdizione di tante persone, Francesco la sintetizza nella mancanza della *sapienza spirituale*. Questo tema lo troviamo in un altro suo scritto, anche questo legislativo, dedicato al movimento di quelle persone che, pur rimanendo nel mondo, si impegnano in una vita di perfezione. La *Lettera a tutti i Fedeli* è stata scritta, infatti, per il movimento dei penitenti che richiedevano a Francesco degli orientamento di vita: penitenti che Francesco strutturerà in un Terz'Ordine.

Dice Francesco: «*Tutti quelli che non vivono in stato di penitenza e che non ricevono il corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo e che vivono nei vizi e nei peccati, e camminano dietro alla cattiva concupiscenza e ai perversi desideri della propria carne, e che non osservano quello che hanno promesso al Signore, e che servono il mondo con le bramosie carnali, le preoccupazioni del mondo e gli assilli di questa vita, sono ingannati dal diavolo, di cui sono figli e le cui opere compiono; sono ciechi, perché non vedono la vera luce, il Signore nostro Gesù Cristo. Non hanno la sapienza spirituale (T 26), perché non hanno il Figlio di Dio,*

che è la vera sapienza del Padre. Di costoro sta scritto: 'la loro sapienza è stata ingoiata'; e 'maledetti quelli che deviano dai tuoi comandamenti'. Vedono e riconoscono, sanno e fanno il male, consapevolmente portano a rovina la loro anima. Guardate o ciechi [...]». (2Lf 63-71; FFN 203).

In questo brano ci vengono date molte indicazioni. In primo luogo c'è l'esemplificazione di che cosa *sia* e cosa *non sia* la vita penitenziale. Poi c'è la descrizione dei nemici della vita cristiana, nominati secondo il linguaggio del vangelo di Giovanni: la carne, il mondo, il diavolo. Troviamo infine la radice di ogni male: «*non hanno la sapienza spirituale, perché non hanno il Figlio di Dio, che è la vera sapienza del Padre*». Dobbiamo soffermarci attentamente su questa espressione che costituisce come la testa del serpente del male: è noto a tutti, infatti, che preso il serpente per la testa, si ha il controllo di tutte le sue spire.

1) Dobbiamo capire in primo luogo cosa significhi la *sapienza*. Francesco ne parla molto come di una virtù fondamentale.

– È una virtù che proviene dallo Spirito Santo, come è detto al termine del *Saluto alla Beata Vergine Maria*: «*e saluto voi tutte sante virtù che per grazia e illuminazione dello Spirito Santo venite infuse nei cuori dei fedeli*».

– Viene salutata come «*regina sapienza*» (*Salvir 1*); di lei è detto che è «*divina sapienza*» (*Rnb 17,16*) e che «*confonde satana e tutte le sue malizie*» (*Salvir 9-10*). Dovendo combattere un nemico che è «*il più astuto di tutte le bestie*» (*Gen 3,1*) deve conoscerne le trame e le malizie: vuol dire che 'la regina Sapienza' è dotata di una sua speciale conoscenza.

– Troviamo anche che Francesco scrive: «*dov'è carità e sapienza, quivi non c'è timore né ignoranza*» (*27 Am*). Anche qui la sapienza è una conoscenza che viene messa in opposizione all'ignoranza.

Da questi testi possiamo raccogliere utili elementi. La sapienza è una virtù infusa dalla *grazia e illuminazione* dello Spirito Santo (*SalV 6*). Abbiamo già visto che per Francesco

l'illuminazione dello Spirito è data perché il cristiano abbia la conoscenza delle cose di Dio (*Oratio Omnipotens*). Ma nel testo in esame vediamo che si tratta di una conoscenza diversa: la conoscenza del mistero del male, delle astuzie di Satana e dei suoi satelliti (mondo e carne). Si tratta di una conoscenza che recupera l'accezione popolare di 'sapienza' proveniente dal verbo 'sàpere' latino: dar sapore, dare gusto alle cose. Satana ha una sua sapienza dal gusto contraffatto e ingannevole che viene contrastata dalla 'sapienza dello Spirito Santo': sapienza che lo Spirito infonde nell'anima e che dà alle cose il sapore con cui lo Spirito sente le cose. La conversione stessa di Francesco è dovuta al cambio di gusto che lo Spirito ha operato in lui: «*ciò che prima mi sembrava amaro, mi si cambiò in dolcezza di anima e di corpo*» (2Te 1). S. Chiara stessa dirà 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 [...]*» (3LAg 5-6).

2) Nel testo della *Lettera ai Fedeli*, Francesco approfondisce ancora il tema mettendo in rilievo che la sapienza è collegata con la luce che proviene all'anima dal Cristo che è 'luce e sapienza': «*sono ingannati dal diavolo, di cui sono figli e le cui opere compiono; sono ciechi perché non vedono la vera luce, il Signore nostro Gesù Cristo. Non hanno la sapienza spirituale, perché non hanno il Figlio di Dio, che è la vera sapienza del Padre*».

Questo testo si presenta come brano trinitario. Che Iddio Padre sia *sapienza* (e perciò fonte di ogni sapienza) Francesco lo dice anche nelle *Lodi a Dio Altissimo* (LodAl 6).

La sapienza di Dio ci viene manifestata da Gesù che qui è chiamato *Sapienza del Padre*.

Noi abbiamo la *sapienza spirituale*: la sapienza dello Spirito Santo.

Per poter capire cosa significa per Francesco 'sapienza spirituale', è importante prima capire in quale senso Gesù sia 'Sapienza del Padre'. Queste parole del Poverello sembrano mu-

tuate da *1Cor 1,24.30* dove l'Apostolo Paolo² parla di Cristo 'sapienza di Dio', costituito sapienza per noi. In *1Cor*, in contrapposizione con la sapienza di questo mondo (v. 20), Paolo parla della stoltezza della predicazione (v. 21) in quanto Gesù viene presentato 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 sempre nello stesso contesto Paolo dice che la sapienza di Dio mette in fuga [confudit] i sapienti e i forti (v. 27) e che Dio ha scelto le cose odiate dal mondo e le cose fragili per distruggere le sapienti, allora siamo in grado di capire in che senso Gesù sia 'sapienza del Padre': Gesù con la sua vita penitenziale, che ha il suo culmine nella sua passione-morte e che appare al mondo come segno di debolezza, ha sconfitto Satana e le sue astuzie. Gesù, ci vuol dire san Francesco, diventa sapienza nostra non solo nel senso che ha già vinto Satana per noi, ma anche perché, camminando con la croce davanti a noi, diventa luce nel cammino verso il Padre.

3) Non possedendo Cristo che è 'Sapienza del Padre', gli uomini vivono senza la 'sapienza dello Spirito' che viene da Cristo. Credo che *sapienza spirituale* si possa tradurre correttamente con *sapienza dello Spirito* sia per il linguaggio di Francesco (che è fortemente paolino), sia per il contesto generale della *Lettera ai Fedeli* (è diretta ai penitenti nel mondo), sia per il contesto particolare (i dettagli della vita penitenziale): tutta l'ascesi cristiana è mossa dal fuoco dello Spirito Santo che qui, infondendo 'la sapienza spirituale', infonde la radice stessa dell'ascesi: il senso della croce.

² La *1Cor* è citata negli scritti di S. Francesco. Cfr. BOCCALI I., *Concordantiae*, 954. Questo ci dice il grande grado di assimilazione che il Serafico Padre ne ha fatto.

Capitolo diciannovesimo

AVERE LO SPIRITO DEL SIGNORE E LA SUA ATTIVITÀ SANTIFICANTE

La *Protoregola* e le decisioni dei Capitoli di Pentecoste, confluite nella *Regola non bollata*, vengono riprese da Francesco nella stesura definitiva della *Regola*, chiamata *Regola bollata*, del 1223. Nel capitolo decimo di questa *Regola* (professata, anche attualmente, dalle diverse Famiglie del Primo Ordine Francescano), con riferimento allo Spirito Santo, troviamo un testo che non finisce mai di stupire per la sua incisività e profondità. È necessario riproporre qui la lettura integrale del capitolo (anche se delle prime due parti abbiamo già parlato altrove) per non perdere di vista il contesto in cui il serafico Padre ha voluto inserire i brani che ci interessano.

«(T 54) *I frati* (v. 1) *che sono ministri e servi degli altri frati visitino e ammoniscano i propri frati e con umiltà li correggano, non comandando ad essi alcuna cosa contro l'anima loro e la nostra regola. I frati* (v. 2) *che sono sudditi ricordino che per Iddio hanno rinunciato alla propria volontà.* (v. 3) *Quindi comando loro fermamente di obbedire ai loro ministri in tutto ciò che promiserò al Signore di osservare e non è contrario all'anima e alla nostra regola.* (4) *Dovunque ci fossero frati che si rendano conto e* (T 55) *riconoscessero di non poter osservare spiritualmente la regola, debbano e possano ricorrere ai propri ministri.* (v. 5) *I Ministri li ricevano con carità e benignità e usino con loro tanta familiarità, che quelli possano dire e fare con loro come i padroni con i propri servi;* (v. 6) *infatti così deve essere, che i ministri siano servi di tutti i frati.* (v. 7) *E nel Signore nostro Gesù Cristo ammonisco ed esorto che i frati si guardino da ogni superbia, vana gloria, invidia,*

avarizia, cura e sollecitudine di questo mondo, dalla detrazione e dalla mormorazione. E quelli che non sanno leggere non si preoccupino di imparare; T 56: ma attendano a ciò che sopra ogni altra cosa devono desiderare: (v.8) avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante [habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem], (9) pregarlo sempre con cuore puro ed avere umiltà e pazienza nella persecuzione e nella malattia, (10) e amare quelli che ci perseguitano e riprendono e criticano, poiché il Signore dice: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori e calunniatori. (v. 11) Beati quelli che sostengono persecuzione per la giustizia perché di essi è il regno dei cieli. (v. 12) Chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvo» (RB 10, 1-14; FF 100-104).

– *Prima considerazione: le dinamiche della vita fraterna*

Dopo aver parlato della struttura della fraternità francescana (Rb 8), e dell'utilizzazione del 'privilegium praedicationis' (Rb 9), nel capitolo decimo Francesco parla delle sempre complesse dinamiche di *vita fraterna*. Altri ordini religiosi sceglieranno come campo di santificazione la solitudine, il deserto. Francesco è attratto dalla vita del gruppo dei Discepoli del Signore che si santificano stando insieme: a volte emulandosi ed aiutandosi reciprocamente, altre volte *calpestandosi i piedi l'uno con l'altro* con le proprie differenze.

– Nei vv. 1-3 Francesco riafferma i principi dell'obbedienza e spiega, a livello pratico, le dinamiche che si creano tra superiori e sudditi, e viceversa, e che provengono dal voto di obbedienza.

Ai Superiori ricorda che si santificano svolgendo bene il loro compito: si ricordino di essere ministri e servi. Hanno il dovere di comandare ai frati, visitarli, ammonirli, correggerli, non comandando nulla contro l'anima e contro la *Regola*.

I sudditi si santificano facendo della propria volontà un sacrificio a Dio. Quel «*si ricordino*», significa «*facciano memoriale ogni giorno della loro offerta*». Al tempo di Francesco, infatti, i frati non pensavano minimamente che il voto di ob-

bedienza fosse ‘esaltazione della propria personalità’, ma un consegnarsi a Cristo nelle mani del superiore: un ‘sacrificio’ unito all’offerta di Cristo. Francesco spiegava tutte queste cose a ciascuno dei frati: secondo lo schema che troviamo nella *terza Ammonizione*. Qui rientra anche il mandato che Francesco ha ricevuto direttamente dal pontefice di accogliere all’obbedienza: «*gli altri frati siano tenuti ad obbedire a frate Francesco e ai suoi successori*» (Rb I,3). Quel «*comando loro fermamente di obbedire ai loro ministri*» sta a dire, infatti, che chi obbedisce al proprio superiore obbedisce direttamente a frate Francesco e deve sentirsi in comunione con frate Francesco.

La vita fraterna dipende molto dalla capacità di rapportarsi tra superiori e sudditi e tra sudditi e superiori. Se è vero che la felicità di una persona proviene dalla relazione, ne va di mezzo la felicità delle comunità e delle singole persone.

– Nei versetti 4-8 Francesco esamina il caso di chi ha difficoltà nell’osservanza della *Regola*.

Ai frati che non si rendono conto di come si stanno comportando, bisognerà aprire gli occhi con la correzione fraterna ed altri mezzi. Questo è compito dei propri confratelli e della visita fraterna del ministro. Ma da qui... provengono altre dinamiche che si intrecciano con la vita fraterna. Dinamiche di cui si occupano alcune delle *Ammonizioni* di san Francesco.

I frati che «*si rendono conto e riconoscessero*» la loro difficoltà a vivere *spiritualmente la Regola* debbano e possano ricorrere ai ministri. Abbiamo già detto altrove che l’avverbio *spiritualmente* va preso nel senso di «*secondo la rettitudine della nostra vita guidata dallo Spirito Santo*».

I ministri poi: a) li accolgano; b) con carità e benevolenza; c) usino con loro tanta familiarità, cioè li mettano a proprio agio; d) li lascino parlare e fare come i padroni con i propri servi. Permettere ad uno di fare da padrone significa sentirsi come un umile servo che dice al proprio padrone ‘cosa vuoi che io faccia per te?’: è un mettersi dal punto di vista dell’altro. I consigli che Francesco darà nella sua *Lettera ad un ministro* vanno in questa direzione.

Si tratta sempre di situazioni difficili, con dinamiche complesse di vita di fraternità, che possono portare ad una involuzione della vita spirituale e riportare alla vita 'secondo la carne': «*superbia, vana gloria, invidia, avarizia, cura e sollecitudine di questo mondo [...] detrazione e mormorazione*» (v. 7).

– Una difficoltà nella vita fraterna è data anche dalla smania di imparare¹ che può creare distinzioni e divisioni tra i frati, distogliendoli da ciò che è più prezioso: pertanto, dice il Poverello, «*ma attendano a ciò che sopra ogni altra cosa devono desiderare* (v.8) *avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante [habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem]*»².

– Su questo magistrale insegnamento di Francesco dobbiamo soffermare ora la nostra meditazione. Si tratta di una espressione che nel Poverello manifesta da una parte la grande capacità di assimilazione della migliore teologia del suo tempo; dall'altra ci manifesta le grandi sintesi di contenuto e di linguaggio del Francesco maturo.

– *Seconda considerazione: i trattati medievali sulla grazia di Dio*

Nelle dinamiche della vita di fraternità, se ne vanno molte energie. Si tratta di energie che, se non incanalate verso l'*unicum* necessario, ma disperse tra le dinamiche di cui nei versetti precedenti, creano una battuta di arresto e spesso una involuzione della vita religiosa stessa. Ecco che Francesco si erge allora con energia: «*ma attendano a ciò che sopra ogni altra cosa devono desiderare*». Quella preposizione *avversativa* è messa lì da Francesco come

¹ Vedi FFN, pag 97, nota 20.

² Lo stesso testo è ripreso anche nella *Regola* di santa Chiara: «*E quelle che non sanno di lettere, non si curino di apprenderle, ma attendano a ciò che soprattutto devono desiderare: avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione, a pregarlo sempre con cuore puro...*» (RCI 10,9; FF 2811; T 99).

un *alt*, come uno *stop!*: ad indicare che le dinamiche della fraternità devono prendere altra direzione ed altro ritmo. Sì, ma verso dove? Verso l'«*avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante [habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem]*».

Non è ormai più necessario mettersi a dimostrare che per *spiritum Domini* Francesco intenda qui lo Spirito Santo³: tutte le traduzioni moderne ne fanno fede.

Questo linguaggio, che sentiamo molto vicino ai nostri tempi, ci riporta alla terminologia pre-scolastica, in particolare alla teologia di Pietro Lombardo nei trattati sulla Grazia di Dio. Questi trattati sulla grazia di Dio sono stati sempre, e lo sono anche oggi, di difficile sistemazione a causa della varietà e complessità della materia. Nella dottrina medievale del periodo pre-scolastico questo trattato veniva espresso con una formulazione della quale risente anche il pensiero ed il linguaggio di Francesco: si era soliti suddividerlo in due parti delle quali, la prima parlava della presenza dello Spirito Santo e della Trinità in noi; la parte seconda riguardava l'attività dello Spirito Santo mediante il suo influsso sull'anima e sulla Chiesa. Nel testo di *Rb 10* nell'espressione che stiamo analizzando, c'è il sottofondo di questo schema teologico: «*Habere Spiritum Domini*» riguarda la prima parte del trattato sulla Grazia; mentre «*et sanctam eius operationem*» riguarda la seconda parte dello stesso trattato.

³ Fino agli anni Settanta, tutte le traduzioni riportavano *spirito* in senso debole. La traduzione che proposi ha convinto un po' tutti a tradurre 'spirito' in senso forte: si tratta cioè dello Spirito Santo. Possiamo riassumere le argomentazioni nel modo seguente: 1) In *Rb X,8* il contesto richiama Gal 5,22-25: le opere della carne e le opere dello Spirito; 2) mai il N.T. utilizza l'espressione 'spiritus Domini' in senso debole (per es. per indicare una persona che ha buon carattere, di cui oggi diremmo che ha un buono spirito); 3) c'è il pronome 'eius operationem' che non può riferirsi che a Spiritum; 4) Troviamo un altro pronome nella espressione successiva «pregarlo sempre» con cuore puro. Anche qui, grammaticalmente, il pronome, più esplicitamente che in 3) non può avere per oggetto che lo Spirito Santo. Cfr. BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore*, pp. 13-21.

– Terza considerazione: avere lo Spirito del Signore

Nella Scrittura (per es.: Rm 8,9.11; 1Cor 6,19...) espressioni simili a questa le troviamo per indicare la vita di Dio in noi che coincide con la presenza personale dello Spirito Santo. Con ‘presenza personale’ dello Spirito Santo viene indicata non la presenza semplicemente di qualcuno dei doni dello Spirito, ma la presenza della stessa fonte della grazia: la Persona dello Spirito Santo. Al tempo di Francesco era chiara la distinzione tra i doni dello Spirito e lo Spirito che dà i doni. Pietro Lombardo riassume la Tradizione dicendo che Dio Padre e Gesù ci danno lo Spirito «*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*»⁴. Per il *Magister Sententiarum*, come detto in precedenza, la presenza del dono dello Spirito Santo 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 siamo resi capaci di amare Dio e il prossimo⁵. Attraverso la stessa Carità «*che è da Dio ed è in modo proprio Dio-Spirito Santo, viene infuso nei nostri cuori lo stesso Dio-Carità, attraverso cui tutta la Trinità viene ad abitare in noi*»⁶. Per il Lombardo, dalla presenza personale dello Spirito Santo scaturiscono la presenza di tutta la Trinità e tutti gli altri doni che conducono l’uomo a Dio⁷. Questo significato biblico-teologico ci suggerisce il significato da dare all’«*avere lo Spirito del Signore*». Francesco vuole dire ai frati che, nelle dinamiche della vita fraterna, non devono perdere di vista ciò a cui devono tendere sopra ogni altra cosa:

⁴ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XIV, c.2, q.1-5; anche d. XVIII,c.1-2: «*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*».

⁵ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d. XVII, c.2-3.6.

⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XVII, c.4,2: «*Dilectio igitur quae ex Deo est, proprie Spiritus Sanctus est, per quem effunditur in cordibus nostris Deus-caritas, per quam nos tota inhabitet Trinitas*».

⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XVII, c.4,2.

avere la grazia dell'inabitazione della Trinità che proviene dalla presenza dello Spirito del Signore.

– *Quarta considerazione: «[...] e la sua attività santificante [et sanctam eius operationem]»*

Quale senso dare alla 'sancta operatio' di cui parla Francesco?

Tradurre l'espressione mediante 'santa operazione' rimane una 'italianizzazione' del testo latino: a meno che non si prenda 'operatio' nel senso tecnico-teologico con cui si suole fare riferimento alle operazioni *ad extra* e *ad intra* della Trinità santa.

Altri autori traducono con 'sante opere'. Questa traduzione sembrano non rendere sufficientemente conto del soggetto dell'azione che è lo Spirito Santo: i frati devono essere attenti alle mozioni interiori che provengono dallo Spirito.

È molto più preciso il Vorreux che preferisce tradurre con: «*i frati si sforzino di avere lo Spirito del Signore e lasciarlo agire in essi*»⁸.

Su questa linea spingono diverse considerazioni. Già il pronome *suo* [*eius*] dice che Francesco esorta i frati ad applicarsi non solamente ad una serie di buone opere, ma alle 'sue opere' (quelle che provengono dallo Spirito Santo) e a mantenersi aperti alle pulsioni interiori che provengono dallo Spirito del Signore che è sempre creativo e attivo per sua natura. Le stesse esemplificazioni che Francesco adduce immediatamente dopo sono solo una parte di una lunga serie di attività che Francesco percepisce come promanazione dalla presenza inabitante dello Spirito Santo.

Anche l'utilizzazione del termine *operatio* nell'ambiente francescano primitivo ci spinge verso questa interpretazione. La *Vita Seconda* di Tommaso da Celano, riportando una certa lamentela di Francesco, afferma che «*Francesco diceva: verrà un tempo in cui questa prediletta famiglia del Signore, verrà dif-*

⁸ VORREUX-BAYART, *Les opuscules*, 137: «*avoir l'Esprit du Seigneur et le laisser agir en eux*».

*famata a causa dei cattivi esempi, sicchè si avrà persino paura di uscire in pubblico. Quelli che in verità verranno in quel momento per essere ammessi all'Ordine, vi saranno condotti unicamente dall'operazione dello Spirito Santo [sola Spiritus Sancti operatione ducentur]»⁹. In tale brano 'operatio' indica l'attività con cui lo Spirito del Signore, per mille strade, spinge una persona verso la vita religiosa. Anche san Bonaventura nella *Leggenda Maggiore*¹⁰ indica con il termine 'operatio' l'attività con cui lo Spirito Santo stesso ha reso Francesco sempre più conforme a Cristo fino ad imprimere nel suo corpo le sacre Stimate. Già queste due semplici citazioni ci dicono che nell'ambiente francescano primitivo la 'operatio' è un termine tecnico che, quando è unito a Spirito, non fa tanto riferimento alle opere che l'uomo produce, ma indica l'attività con cui lo Spirito spinge l'uomo a portare frutti: è lo Spirito il soggetto dell'attività dell'uomo.*

Alla stessa conclusione si arriva esaminando l'aggettivo *sanctam* riferito direttamente alla 'operatio'. Sembra preferibile tradurre *santa* con *santificante*: Francesco qui non intende, infatti, dare una valutazione morale sull'attività dello Spirito Santo, ma piuttosto insiste sulla finalità dell'attività dello Spirito che essendo Santo, tende a renderci partecipi della santità di Dio. L'attività dello Spirito Santo è destinata alla santificazione.

Così concepita, l'attività dello Spirito Santo, non riduce il contenuto della 'sancta operatio', ma ce ne amplifica la comprensione: da una parte ricollegando la 'operatio' alla vera fonte che è lo Spirito Santo, e dall'altra allungando la nostra visuale verso la finalità dell'operazione: la nostra santificazione.

– *Quinta considerazione: le cose più importanti nella vita dello Spirito*

Gli orizzonti dell'attività santificante dello Spirito del Signore sono qui espressi da: «(9) *Pregarlo sempre con cuore puro ed*

⁹ *Vita Seconda* di Tommaso da Celano, 157.

¹⁰ BONAVENTURA, *Legenda Maior*, 17,2.

avere umiltà e pazienza nella persecuzione e nella malattia, (10) e amare quelli che ci perseguitano e riprendono e criticano, poiché il Signore dice: amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori e calunniatori. (v. 11) Beati quelli che sostengono persecuzione per la giustizia perché di essi è il regno dei cieli. (v. 12) Chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvo». In poche righe troviamo qui grandi orientamenti di santificazione che devono attraversare e prendere il sopravvento nelle dinamiche della vita fraterna.

a) «(9) *Pregarlo sempre con cuore puro*». Se abbiamo lo Spirito Santo in noi, siamo come suo tempio (come verrà indicato in 2Lf 48), allora dobbiamo avere un cuore puro e mondo; e nel nostro tempio del cuore rivolgerci con la preghiera allo Spirito Santo: cioè onorarlo e pregarlo. Qualche traduzione ancora non ha notato che qui c'è il pronome personale 'lo' [*eum*] che non può riferirsi che allo Spirito Santo. Questo significa che Francesco vuole insegnare ai frati ad essere devoti dello Spirito Santo, perché, come ministro generale è Lui che presiede le dinamiche della nostra famiglia.

b) «*Avere umiltà e pazienza nella persecuzione e nella malattia*». La pazienza e l'umiltà, virtù messe sempre insieme da Francesco, sono come la quintessenza della vita penitenziale guidata dallo Spirito e sono gli elementi centrali della Sapienza dello Spirito.

Vengono poi segnalati due casi della vita fraterna in cui vivere queste virtù.

Il primo caso è costituito dalla *persecuzione*. Ci si domanderà 'persecuzioni da parte di chi?'. Pare che qui si faccia riferimento alle possibili persecuzioni che i frati ricevono nella loro itineranza apostolica sia tra i 'fedeli' sia tra 'i saraceni e altri infedeli'.

L'altro caso nel quale Francesco esorta a sviluppare l'umiltà e la pazienza è costituito dalla «*malattia*» di cui il Poverello ha già detto che proviene dallo 'Spirito di compunzione'.

c) «*amare quelli che ci perseguitano e riprendono e criticano*». Poter amare quelli che, a ragione o a torto, ci fanno del male, ci riprendono e ci redarguiscono, e non dissipare le energie

in dinamiche di risentimenti e amarezze, è la linea di crescita della vita secondo lo Spirito. È probabile che qui Francesco faccia riferimento alle dinamiche di una vita fraterna guidata, nel cammino di perfezione, dalla correzione fraterna reciproca¹¹. Questa correzione fraterna rischia di essere percepita, da chi la riceve, nel modo sbagliato: da qui le incomprensioni, i dissapori, le amarezze da e verso superiori e confratelli. Sono cose che succedono in ogni famiglia e guai a idealizzare troppo la vita della fraternità francescana primitiva (basti rileggersi attentamente la Regola non bollata) o la vita della chiesa primitiva (basti rileggersi le due *Lettere ai Corinti*). Le difficoltà se si affrontano con lo Spirito delle beatitudini diventano momenti di crescita interiore e di santificazione, diversamente si rimane nell'orizzonte del mondo e ci si dispera. D'altra parte una vita senza correzione fraterna porta allo sviluppo di personalità totalmente autonome, chiuse nelle proprie ragioni e alle quali nessuno può dire mai niente. La vita francescana è un santificarsi vivendo santamente le relazioni tra le persone della fraternità.

d) «*Amate i vostri nemici e pregate per i vostri persecutori e calunniatori*». La frase di Mt 5,44 che Francesco coglie sulle labbra del Signore, ci suggerisce ulteriori mezzi per sviluppare in positivo le dinamiche della vita fraterna: un amore materno, come Francesco ha segnalato altrove, e la preghiera per quelli che ci perseguitano e calunniano. D'altra parte Gesù sulla croce, ci ha amato: ma il suo amore si è tramutato in intercessione per i crocifissori. Tanti atteggiamenti negativi, provenienti dalle dinamiche di vita fraterna, cambiano interiormente e con grande rapidità se si trasformano in umile e sincera preghiera di intercessione; quando c'è l'intercessione, anche i sentimenti vanno lentamente riallineandosi secondo il precetto della carità. Francesco sa che Gesù è venuto a creare una fraternità sulla

¹¹ Il fatto che anche Chiara nella sua *Regola* (X,11) riporti le stesse parole di Francesco, fa pensare che l'espressione '*quelli che ci perseguitano*' faccia riferimento proprio alle dinamiche di vita fraterna e non alle persecuzioni dei Saraceni.

terra e sente di dover impegnare la 'fraternitas' francescana su questo versante di santificazione.

e) «*Beati quelli che sostengono persecuzione per la giustizia perché di essi è il regno dei cieli*». La citazione della beatitudine di Mt 5,10 (riportata anche altrove negli scritti del Poverello: *Rnb 16,16; Rer 6*) dovrebbe essere intesa secondo il contesto di Mt 5,20: «*se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli*». In Matteo giustizia equivale a *santità* ed indica la qualità del comportamento cristiano di fronte ai problemi e alle difficoltà. Le difficoltà sono comuni a tutti: il cristiano si distingue per la diversità di atteggiamento interiore. Potremmo dire che la vita secondo le beatitudini, per il Poverello di Assisi, indica la 'stoffa' di cui è fatto il cristiano e tanto più il Frate minore.

f) «*Chi avrà perseverato sino alla fine sarà salvo*». Come si vede, anche questa è una Parola del vangelo di Mt 10,22. Francesco esorta i frati a perseverare in questo atteggiamento di accoglienza dell'attività santificante che proviene dallo Spirito Santo. Nelle nostre lingue neolatine si è soliti tradurre il 'perseverare' anche con 'essere costanti'. I dizionari di spiritualità poi preciseranno che la 'costanza' implica soprattutto la volontà e lo sforzo del giorno, mentre la 'perseveranza' guarda a quell'atteggiamento che, vissuto momento per momento, è capace di mantenerci aperti, fino alla fine, alla grazia dello Spirito Santo: il «*sino alla fine*» fa riferimento alla perseveranza finale. Oggi non si è più soliti pensare alla 'perseveranza finale', ma è un errore. Francesco sa che i 'risucchi' da parte del 'misterium iniquitatis' sono possibili anche a tarda età. L'applicarsi ad «*avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante*» è impegno permanente da estendersi a tutto l'arco della nostra esistenza.

L'atteggiamento di vera umiltà di fronte alla salvezza che viene da Dio deve accompagnare sempre il cristiano. Francesco ne era consapevole. Lui stesso temeva di se stesso, si raccomandava al Signore e ripeteva a chi gli diceva che era un santo: «*posso avere ancora moglie e figli*». E questo lo diceva non perché avesse qualcosa in contrario a chi ha moglie e figli, ma per

la consapevolezza che «nessuno che pone mano all'aratro e poi si volge indietro è adatto per il regno di Dio» (Rb 2,13).

g) «sarà salvo». Se ci soffermiamo un momento su questa espressione è perché gli studi sugli scritti del serafico Padre, hanno portato nuova luce sul significato di 'salvezza'. Per capire la concezione della storia della salvezza che Francesco possiede, basti prendere ad esempio il cap. 23 della *Regola non bollata*¹² ove il Poverello «distingue tre grandi momenti nella storia della salvezza; e lo possiamo rilevare facilmente nel testo (di Rnb 23,9) nelle parole 'ti rendiamo grazie' che introducono i tre paragrafi: il primo è la creazione; il secondo è la venuta di Cristo sulla terra; il terzo è il ritorno glorioso alla fine dei tempi». Questi tre tempi rispondono a tre titoli dati a tutta la Trinità ed in modo proprio a Gesù Cristo indicato come 'Creatore, Redentore, Salvatore nostro'. Per Francesco ora siamo nella fase della Redenzione, entreremo nella fase della Salvezza quando 'Colui che è, che era e che deve venire' (Lora 1), verrà. «Il termine Salvatore è utilizzato in prospettiva escatologica per nominare il Dio della nostra speranza [...]. Da questi fatti si può trarre una conclusione. Per Francesco i due termini 'Redentore e Salvatore', che corrispondono ai verbi 'redimere' e 'salvare', non sono sinonimi. La prima parola ha un contenuto molto preciso: indica Dio che libera l'uomo dalla schiavitù del peccato mediante la morte in Croce di suo Figlio. La seconda ha un contenuto più ampio, ed indica il Dio della salvezza in generale, ma più specialmente della salvezza definitiva, che si realizzerà mediante il ritorno glorioso di suo Figlio alla fine dei tempi: il Salvatore è in particolare il Dio della speranza, il Dio della vita eterna. 'Redentore' e 'Salvatore' esprimono due momenti dell'azione di Dio nella storia: il momento della Croce e il momento del giudizio finale nella giustizia»¹³.

¹² NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, pp. 116-127.

¹³ NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco* p. 122.

Capitolo ventesimo

L'INABITAZIONE TRINITARIA AD OPERA DELLO SPIRITO SANTO

Quello che Francesco dice riguardo alla Spirito del Signore è senz'altro riassumibile nella espressione che abbiamo appena esaminato: «*i frati attendano a ciò che sopra ogni altra cosa devono desiderare (v.8) avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante [habere Spiritum Domini et sanctam eius operationem]*». Tutti i testi pneumatologici di san Francesco sono esplicativi o della prima parte (l'inabitazione dello Spirito Santo) o della seconda parte (le operazioni con cui lo Spirito santifica la persona).

Vogliamo soffermarci ora su un altro preziosissimo testo legislativo, che ci permetterà di capire con maggior profondità l'inabitazione trinitaria.

«*Tutti quelli che (v.1) amano il Signore con tutto il cuore, con tutta l'anima e la mente, con tutte le forze, e amano il loro prossimo come se stessi, e hanno in odio i propri corpi con i loro vizi e peccati, e ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e fanno frutti degni di penitenza: (v.5) o quanto sono beati e benedetti quelli e quelle mentre si comportano così e perseverano in queste cose: (v.6) su di essi, infatti, si posa lo Spirito del Signore [requiescet super eos Spiritus Domini], il quale pone presso [apud] di essi la dimora e abitazione; (v.7) e sono figli del Padre celeste di cui compiono le opere; e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo. T 24 (v.8) Siamo suoi sposi quando dallo Spirito Santo l'anima fedele è congiunta al Signore nostro Gesù Cristo. (v.9) Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre che è nei cieli. (v.10) Gli siamo madri, quando lo portiamo nel cuore e corpo nostro per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza; lo diamo alla luce per mezzo di*

un santo operare che deve splendere di esempio agli altri. (v.11) Oh quanto è glorioso, santo, e grande avere un Padre nei cieli. O quanto è santo, T 25 paraclito [paraclitum], bello e ammirabile avere tale sposo! Oh come è santo e come è caro, piacevole, umile, pacifico, dolce, amabile e sopra ogni altra cosa desiderabile avere un tale fratello, e un tale figlio, il Signore nostro Gesù Cristo[...]» (1Lf 1-13; FFN 178/1-3)¹.

Delle due redazioni pervenuteci di questo testo abbiamo scelto quella più antica, che ci riporta agli inizi della storia del Terzo Ordine Franciscano (1215-1217) e ci mostra una spiritualità già matura nella vita del Poverello².

Il testo inizia riassumendo, vv.1-5, in positivo, in che cosa consiste la vita penitenziale (elemento, questo, molto più sviluppato nella seconda redazione).

¹ (Riportiamo qui anche il testo di 1Lf I,1ss, ripreso dallo stesso Francesco nella seconda recensione):

T 66 (2LF X, 48-56. XI, 63-68 FFN 200. 203) «(v. 48) *E tutti quelli che adempiranno tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, riposerà su di essi lo Spirito del Signore, e farà in essi abitazione e dimora. (v.49) E saranno figli del Padre celeste di cui fanno le opere (v.50) e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo. (v.51) Siamo sposi, (T 67) quando dallo Spirito Santo l'anima fedele viene congiunta a Gesù Cristo. (v.52) Siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo che è nel cielo. (v. 53) Siamo madri sue, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l'amore ed una pura e sincera coscienza, e lo partoriamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri. (v.54). Oh come è glorioso e santo e grande avere nei cieli un Padre! (v.55) Oh come è santo (T 68) e paraclito (paraclitum), bello e ammirabile avere un tale Sposo! (v.56) Oh come è santo, come è delizioso, piacevole, umile, pacifico, dolce e amabile e sopra ogni altra cosa desiderabile avere un tale fratello e figlio, il quale offrì la sua vita per le sue pecore e pregò il Padre dicendo: 'Padre santo[...] (XI,63). (XI,63)... Invece, tutti quelli che non vivono nella penitenza, e non ricevono il corpo e il sangue del Signore [...] (v.67) Questi (T 69) non hanno la sapienza spirituale, poiché non hanno in sé il Figlio di Dio che è la vera sapienza del Padre[...] (v.69) Vedete, o ciechi, ingannati dai nostri nemici, cioè dalla carne, dal mondo, dal diavolo...».*

² Tra le due redazioni, sul nostro tema, non vi sono differenze apprezzabili.

La seconda parte del testo (vv.6-10) parla esplicitamente della presenza dello Spirito Santo e degli effetti della sua opera di santificazione su coloro che vivono ‘penitenzialmente’:

– lo Spirito Santo riposerà su di loro;

– e come conseguenza lo Spirito crea relazioni con ciascuna delle Persone della Trinità; relazioni espresse da Francesco con il linguaggio analogico, mutuato dalle relazioni proprie dei membri della famiglia umana:

* nei confronti dello Spirito diventiamo *abitazione e dimora*: cioè tempio;

* nei confronti di Dio Padre diventiamo *figli* capaci di compiere le opere del Padre;

* nei confronti di Gesù diventiamo *sposi, fratelli, madri, figli*.

Nella terza parte del testo (vv.11-19) troviamo lo stupore di Francesco per quanto Gesù ha fatto per noi.

Si tratta di un testo squisitamente trinitario, dove tutte le Persone della Trinità sono esplicitamente nominate ed è messo in particolare rilievo che tutto si svolge nell’atmosfera dello Spirito inabitante in noi.

1) «*Su di essi, infatti, si posa lo Spirito del Signore [requiescet super eos Spiritus Domini]*». Il testo di Is 61,1ss, ripreso da Lc 4,18 («*lo Spirito del Signore è su di me*») per il Messia, è applicato in Francesco a quelle membra del Corpo del Signore che vivono nella penitenza, che seguono Cristo penitente sulla via del Messia – Servo di Jahvè.

Nella *1Pt 4,14* troviamo forse l’espressione più vicina, per contesto e contenuto, a quella di Francesco. L’Apostolo Pietro, di fronte alla recrudescenza della persecuzione, raccomanda ai cristiani di comportarsi in modo tale che, se devono essere accusati, non lo siano perché omicidi, ladri, malfattori o delatori, ma 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 no-*

me di Cristo, sarete felici, perché lo Spirito della gloria che è lo Spirito di Dio riposa in voi [et qui est eius Spiritus, super vos requiescet]». Tra il testo di Francesco e quello di Pietro c'è molta affinità anche grammaticale. Indubbiamente in Francesco si sente come la spiritualità della vita di perfezione, prevalga sulla la spiritualità del martirio (che rimane pur sempre molto viva sia nei primi secoli del cristianesimo che nella vita del Poverello).

Il verbo latino 'requiescet' indica una stabilizzazione dello Spirito di Dio in noi. Non si tratta di una presenza occasionale ed esterna, ma della vera e propria inabitazione.

2) «*Il quale pone presso [apud] di essi la dimora e abitazione*».

In *Rnb* 22,25-27 Francesco aveva invitato i frati a «*costruire sempre in noi un'abitazione e dimora permanente a lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo*». L'iniziativa di costruire il tempio di Dio, in qualche modo (come in David), dipendeva dalla libertà e dalla buona volontà dell'uomo. Nel testo della *Lettera ai Fedeli* i verbi 'si posa' e 'pone in essi' hanno per soggetto lo Spirito; l'iniziativa dell'inabitazione viene dallo Spirito Santo: l'uomo vi si dispone con la vita penitenziale suscitata in noi dal fuoco dello Spirito di Dio.

Va anche doverosamente notato che nel testo della *Prima Regola* il cuore dell'uomo è abitazione di *tutta* la Trinità. Mentre nel testo della *Lettera ai Fedeli* il cuore dell'uomo diventa 'habituaculum et mansionem' dello Spirito Santo e *attraverso* lo Spirito Santo diventa tempio di tutta la Trinità. Già questo fatto ci permette di dire che per Francesco, l'inabitazione:

– È comune a tutte e tre le Persone divine (*Rnb* 22): e questo è in linea con tutta la Scrittura (Gv 14,15-18; 1Gv 4,12-16; Ef 3,14-19; 2Cor 13,15; Rm 8,9-11;...) e tutta la Tradizione della Chiesa. Già Cirillo di Alessandria, per esempio, così scriveva: «*Mediante lo Spirito abita in noi la santa e consustanziale*

Trinità nella sua pienezza»³. E ancora: «*In verità il nostro ritorno a Dio per mezzo di Cristo Salvatore, non si potrebbe comprendere diversamente compiuto che mediante la partecipazione e la santificazione nello Spirito. Quello che ci unisce e ci stringe, per così dire, a Dio è lo Spirito, ricevuto il quale, siamo resi partecipi e consorti della natura divina, e lo riceviamo per mezzo del Figlio, e nel Figlio riceviamo il Padre*»⁴. La stessa sintesi la troviamo in Pietro Lombardo⁵. Per Francesco questa inabitazione inizia con il Battesimo (*Rnb* 16).

– Nello stesso tempo (nel testo di *Lettera ai Fedeli*) l'inabitazione viene attribuita in modo particolare, per *appropriazione*, allo Spirito Santo, come del resto si deduce anche da moltissimi passi della Scrittura (*Rm* 5,5; 8, 9-11.15; *Gal* 4,6; 14,15-16; *1Gv* 4,12-13; *1Cor* 3,16; 6,19; *Ef* 2,18; *2Cor* 13,13;...).

– I termini usati da san Francesco per l'inabitazione dello Spirito Santo sono 'abitazione e dimora [habitaculum et mansionem]'. Il testo biblico da cui Francesco potrebbe aver mutuato il linguaggio potrebbe essere quello di *Ef* 2,19-22: «*Non siete degli estranei, né degli ospiti, ma siete diventati concittadini dei santi e famiglia [familiares] di Dio 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 si innalza armonioso, per formare un tempio santo nel Signore in cui anche voi siete edificati mediante lo Spirito Santo, per essere l'abitazione [habitaculum] di Dio*». In questo testo di Efesini troviamo due termini «*famiglia [familiares]*» e «*abitazione [ha-*

³ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi.. Perché Cristo è uno*, PG 75, 1313D-1316AB; in DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 729.

⁴ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, XI, c.10 (PG 74, 537 D-552 AB); in DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p.691). Su questo tema cfr. anche VANDENBROUCKE F., *Action du Saint Esprit dans les ames*, in *DSp*, IV/2, 1304.

⁵ Il Magister Sententiarum dedica all'argomento dell'Inabitazione in particolare la distinctio XXXVII del I Libro delle Sentenze. Per la Tradizione patristica e del magistero cfr. le annotazioni in BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore*, pp. 83-87, particolarmente le note 36.37.38.

bitaculum]» che ritroviamo anche nel testo di san Francesco. ‘Famiglia’ di Dio richiamerà che i legami nostri con la Trinità vengono presi dalla terminologia familiare; ‘abitazione’ richiamerà l’immagine dell’uomo tempio dello Spirito Santo. Ma è sempre lo Spirito Santo che, inabitando in noi, tesse le relazioni tra noi e le divine Persone e nello stesso tempo, le relazioni tra le divine Persone e noi.

Così che lo Spirito è causa efficiente di queste relazioni⁶:

– Nei confronti dello Spirito santo:

noi diventiamo *abitazione e dimora* e lo Spirito diventa per noi *abitatore e ospite*.

– Nei confronti di Dio:

Noi diventiamo *figli* e Dio diventa per noi, *Padre*.

– Nei confronti di Gesù:

Noi diventiamo *sposi, fratelli, madri* e Gesù diventa per noi *sposo, fratello, figlio*.

La reciprocità delle relazioni create dallo Spirito è messa molto bene in rilievo, nel v. 11, dallo stupore di Francesco per queste relazioni stesse: «*Oh quanto è glorioso, santo, e grande avere un Padre nei cieli. O quanto è santo, consolatore, bello e ammirabile avere tale sposo [...] tale fratello, tale figlio, il Signore nostro Gesù Cristo [...]*».

3) «*E sono figli del Padre celeste di cui compiono le opere [...] Oh quanto è glorioso, santo, e grande avere un Padre nei cieli*».

Viene qui esaminata la prima relazione interpersonale: quella tra il cristiano e Dio Padre. La presenza dello Spirito crea un rapporto nuovo: Dio diventa Padre per noi e noi diventiamo figli per Lui. Questa relazione di paternità suppone che lo Spirito Santo ci abbia talmente uniti all’unico Figlio di Dio,

⁶ E non potrebbe essere altrimenti: essendo infatti lo Spirito relazione del Padre e del Figlio, causa, in chi inabita, capacità di relazione. Cfr. LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XVII, c.I, 2.

da farci un tutt'uno con Lui. La figliolanza suppone la grazia dell'adozione.

C'è da notare che, spontaneamente come sua consuetudine, il Poverello non dice 'figli di Dio', ma figli del 'Padre celeste' che è, prima di tutto, il Padre del Signore nostro Gesù Cristo.

4) «*E sono sposi [...] del Signore nostro Gesù Cristo. Siamo suoi sposi [...] Oh quanto è santo, (T 25) paraclito [paraclitum], bello e ammirabile avere tale sposo*».

Francesco utilizza qui l'analogia degli 'sponsali': siamo sposi di Cristo e Cristo diventa Sposo per noi. Se questo linguaggio è possibile lo è perché Gesù stesso diverse volte si presenta come lo 'sposo' (*Lc 5,34, Mc 2,19; Gv 3,29; Mt 25,1ss...*). Paolo stesso per esprimere il legame di santità venutosi a creare attraverso l'opera di Cristo, parla della vita cristiana come un matrimonio «*vi ho fidanzati a un solo sposo, per presentarvi a Cristo come vergine pura*» (*2Cor 11,2*). In altri passi lo stesso Paolo utilizza la simbologia e terminologia della vita matrimoniale per indicare che Cristo ama la sua Chiesa come lo sposo ama la sua sposa: è in questo amore che Cristo comunica la sua santità⁷.

La tradizione patristica 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 partecipazione alla vita della Chiesa), soprattutto quando parla delle vergini consacrate⁸. Lo stesso rituale della consacrazione delle vergini, fin dai primi secoli della Chiesa ha adottato il simbolismo del matrimonio spirituale per indicare la consacrazione alla Persona di Cristo.

Nell'ambiente francescano primitivo l'idea del matrimonio spirituale con Cristo è molto viva e sono molti i documenti a riguardo: soprattutto sul fronte femminile delle clarisse. Basti dare uno sguardo alle *Lettere di Chiara* per rendersene

⁷ DSp, *Mariage*, 390.

⁸ DSp, *Mariage*, 393.

conto: 1LAg.7.12.21-24; 2LAg 1-2. 20.24-26; 3LAg 1; 4LAg 1.4.7.15.17.30. D'altra parte anche la Chiesa considera Chiara e le Clarisse Spose di Cristo (*Privilegium Paupertatis di Innocenzo III e di Gregorio IX*).

Negli scritti di san Francesco questo è l'unico luogo dove si parla di 'matrimonio con Cristo'. Diciamo anche che si tratta di un testo fortunatissimo, perché Francesco stesso ci spiega la funzione dello Spirito Santo.

5) «(v.9) *Siamo suoi sposi quando dallo Spirito Santo l'anima fedele è congiunta al Signore nostro Gesù Cristo*». Non va dimenticato che Francesco ha già parlato al v.7 dello Spirito Santo dicendo che «*su di essi, infatti, si posa lo Spirito del Signore, il quale pone presso di essi la dimora e abitazione*». Quindi già sappiamo che questa relazione tra l'anima e Cristo, mutuata dagli 'sponsali', viene dallo Spirito Santo. Ora, nel v. 9, Francesco aggiunge qualche elemento in più sulla funzione dello Spirito Santo negli sponsali con Cristo.

– La sposa è qui indicata come *anima fedele*. L'anima è luogo dell'inabitazione dello Spirito Santo. È l'anima ad essere la sposa di Cristo. La scelta di un termine femminile favorisce nella mente umana l'accettazione di questo linguaggio⁹. L'anima inoltre è la parte più intima del nostro essere, là dove è la sorgente della nostra vita e dove si verifica la salvezza.

– *fedele*: può essere qui, nella lingua latina, sia genitivo di specificazione ('anima del fedele'), sia attributo di anima ('anima fedele'). Credo che il contesto della Lettera ai Fedeli permetta di preferire il valore attributivo: infatti Francesco parla altrove di 'perseveranza' per indicare che 'fedele' è l'anima costante nella vita penitenziale. Quindi il matrimonio spirituale suppone una stabilità di orientamento. Qui ci sarebbe da dire come per tutta la teologia mistica il 'matrimonio spirituale' è considerato come tappa di grande stabilità della vita spirituale.

⁹ Stonerebbe per es., dire che *il cuore è sposo di Cristo*, o terminologie simili.

I Santi spontaneamente tendono a questa fase dalla quale non si torna più indietro a causa della stabilità della recezione della Grazia di Dio. La testimonianza di una delle mistiche francescane che hanno vissuto questa esperienza spirituale, è molto efficace. S. Veronica Giuliani, dopo aver descritto come sia avvenuto il suo matrimonio con Cristo, ci descrive la grazia che ne consegue e il programma di vita adeguato al suo nuovo stato di Sposa come dettato dallo Sposo: «*in primo luogo (lo Sposo) richiede che metta in ordine tutto l'interno, acciocché Esso possa lavorare a suo gusto, ed a suo beneplacito; e questo lo devo fare per via di mortificazione interna ed esterna. Secondo, richiede che corrisponda alle sue divine chiamate [...] così che Esso possa pigliare in me dominio di tutto, ed io abbia per catene la sua divina volontà, la quale mi sia legame, perché mai più mi dissipi della sua divina presenza. In terzo luogo Egli richiede che abbia un continuo principio di fede in tutto il modo di vivere, e lo spogliamento delle cose transitorie. Mi parve ancora che [lo Sposo] mi desse a intendere che tutto il passato patire sarebbe stato un nulla, in confronto a quello che preparato aveva. Mi fece poi intendere, come altre volte, che vuol essere mio Maestro in tutto, e mi diete anco a conoscere la preziosità delle virtù. Queste me le dimostrò a foggia di bellissime gemme; ma tutte le teneva nel suo cuore [...]. Parvemi capire che il divino Maestro voleva incominciare una nuova fabbrica; ma per fare ciò, vi volevano martellate e percosse [...]*»¹⁰.

– Viene congiunta a Cristo [*coniungitur Cristo*]. Il verbo ‘congiungere’ è utilizzato da Mt 19,6 (e paralleli) e ripreso dalla formula del matrimonio cristiano: «*io vi congiungo in matrimonio [ego coniungo vos in matrimonium]*». Qui Francesco lo utilizza per esprimere l'intima unione tra l'anima e Cristo: si tratta di una unione tanto intensa e tanto definitiva da diventare inscindibile come l'unione sacramentale del matrimonio

¹⁰ S. VERONICA GIULIANI, *Il Diario*, ed. Cantagalli, 1955, pp. 139ss. Specialmente p. 144.

cristiano. Inizia con il Battesimo¹¹ e la vita penitenziale alla quale Francesco qui pensa, altro non è che l'approfondimento intimo della vita battesimale. Che si tratti di un linguaggio mistico, comune alla patristica e al Medioevo, lo affermano tutti i medievalisti¹², ma pare che si debba vedere qui anche una sfumatura epica: infatti l'ideale cavalleresco di cui è imbevuto l'animo di Francesco, vedeva nel matrimonio con Cristo il coronamento dell'anima che lo ricerca attraverso tutta una vita fatta di asceti. Basti rileggere per esempio, l'operetta epica del *Sacrum Commercium*.

– *Dallo Spirito Santo*. La causa efficiente degli sponsali tra l'anima e Cristo è lo Spirito Santo che inabita nell'anima: è lui capace di creare questa relazione sponsale tra l'anima e Cristo. La funzione dello Spirito Santo è quella di 'presiedere' l'unione tra l'anima e Cristo, come sacerdote di questa matrimonio. Con una parola più adeguata, diremo, con Cromazio di Aquileia, che lo Spirito Santo è il 'testimone' di queste nozze. Parlando della parabola degli invitati alle nozze, che poi rifiutarono ed allora ne furono invitati altri (*Mt 22,3.5-6*), afferma: «*in questa parabola vediamo nel re, Dio Padre che celebra le nozze spirituali del suo Figlio unigenito. E quali nozze dobbiamo vedere in queste, se non quelle in virtù delle quali Cristo Sposo, mediante lo Spirito Santo, ha unito a sé la Chiesa come sua Sposa? Queste nozze sono immacolate e inviolabili, perché si fondano non sull'amore carnale, ma sulla grazia spirituale [...]. La Chiesa, secondo il mistero celeste è chiamata Sposa, perché mediante lo Spirito Santo è unita a Cristo; [...] di queste nozze è autore Dio Padre, testimone lo Spirito Santo, ministri gli Angeli e gli Apostoli gli incaricati di portare gli inviti*»¹³.

– Lo Spirito Santo: «*congiunge l'anima a Cristo*» oppure è lo «*sposo dell'anima*»?

¹¹ Come pensano i padri della Chiesa. Cfr. DSp, *Mariage*, 390.

¹² DE LUBAC H., *Exégèse Médiévale*, I part., t.I, Paris, 1959, pp. 202-203.

¹³ CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermoni*, X,1-2; BA 64-66: In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 741.

La questione si pone perché nell'antifona *Santa Maria Vergine* e nella *Forma di Vita*, Francesco ha detto della Vergine Maria (e di Chiara) che è 'Sposa dello Spirito Santo'. Di questi testi già abbiamo parlato diffusamente. Certamente il linguaggio tra l'antifona *Santa Maria Vergine* e la *Lettera ai Fedeli* è un linguaggio diverso: si tratta di linguaggio mistico e per i mistici è una grande difficoltà tradurre in espressioni adeguate l'esperienza che percepiscono.

* Con il termine *sposa dello Spirito Santo*, Francesco vuole sottolineare che, in chi si apre alla grazia, lo Spirito Santo opera in maniera tanto potente da operare cose straordinarie: in Maria, totalmente aperta alla sua opera (*piena di grazia*) ha padronanza assoluta sull'anima e sul corpo, disponendo la verginità in vista della maternità divina.

* Quando Francesco parla dell'anima *sposa di Cristo* sottolinea maggiormente l'intima unione con Cristo: ma questa unione avviene per la presenza-presidenza dello Spirito Santo.

Tutto questo appartiene al linguaggio proprio dei mistici, ma dietro c'è anche sicura dottrina teologica. Quando Francesco parla dell'anima tempio in cui lo Spirito agisce creando relazioni tra l'anima e la Trinità, sta parlando di ciò che i teologi chiamano inabitazione della Trinità, grazia santificante, doni e frutti dello Spirito, vita mistica: temi questi altamente teologici¹⁴ espressi da Francesco con il linguaggio simbolico della famiglia. Anche la teologia classica, d'altra parte, prenderà a prestito dai legami di famiglia, la terminologia per esprimere la grazia dell'unione dell'anima con Dio Padre e con Gesù¹⁵.

¹⁴ DSp, *Esprit*, 1307.

¹⁵ Il Dottore Serafico, per es., dirà: «*Nullus habet et habetur a Deo, quin ipsum precipue et incomparabiliter diligit et diligitur 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 1,12) Sponsa Christi, et Filiam Patris aeterni*». BONAVENTURA, *Breviloquium*, pars V, I.

La Grazia dell'Inabitazione «sorpassa, di gran lunga, la presenza creatrice ordinaria di Dio nella persona creata. Su questo la teologia è stata sempre d'accordo, mentre si discuterà a lungo sulla modalità della inabitazione»¹⁶. È molto opportuno riportare qui, per la vicinanza di posizione, un testo del magistero di Leone XIII, terziario francescano, che bene ha assimilato la dottrina spirituale di Francesco: «Questa mirabile unione chiamata inabitazione – che non differisce che per la diversità di condizioni dallo stato degli abitanti del cielo ai quali Dio dona la beatitudine infiammandoli – è prodotta in modo realissimo dalla presenza di tutta la Trinità: 'noi verremo in lui e faremo in lui la nostra dimora' (Gv 14,23). È attribuita tuttavia in modo speciale allo Spirito Santo. Effettivamente, delle tracce della potenza e della saggezza divine, si manifestano anche in un uomo perverso; ma solo il giusto partecipa all'amore, che è caratteristica dello Spirito Santo. La conferma ci viene dal fatto che lo Spirito è chiamato 'Santo', ed essendo il primo e supremo Amore, conduce le anime alla santità che, in ultima analisi consiste nell'amore di Dio. È per questo motivo che l'Apostolo, dicendo che i giusti sono tempio di Dio, non li chiama tempio direttamente del Padre o del Figlio, ma dello Spirito Santo: 'non sapete che le vostre membra sono tempio dello Spirito Santo che è in voi e che voi avete ricevuto da Dio?' (1Cor 6,19). L'abbondanza dei beni celesti che

¹⁶ DSp, Esprit, 1304. «Questa presenza particolare della grazia è una verità di fede che ha radici nella Scrittura e nella Tradizione. Il modo di questa 'inabitazione' solleva molteplici controversie... Le soluzioni che verranno presentate dovranno tener conto di due elementi: la grazia creata, inerente all'anima e causa della giustificazione (Concilio di Trento, DZ 799); la presenza delle Persone divine... Pietro Lombardo identifica lo Spirito Santo e il dono della carità e considera che la presenza di questo dono stabilisce una differenza radicale con colui che non lo possiede (nel quale lo Spirito Santo è presente come in tutte le creature). Concede che lo Spirito può essere dato 'più o meno', e sembra intravedere che questi gradi non hanno la possibilità di esistere che attraverso i loro effetti (doni creati)». Si tratta della linea Agostiniana, su cui si sono formati Francesco ed anche Chiara ed appare negli scritti dei due santi là dove parlano dello Spirito Santo che è Carità, Dilezione.

*risultano dalla presenza dello Spirito Santo nelle anime pie, si manifesta in molteplici maniere*¹⁷.

– Il testo della *Lettera ai Fedeli* prosegue con lo stupore del Poverello per gli sponsali creati dallo Spirito Santo: «*Oh quanto è santo, paraclito [paraclitum] T 25, bello e ammirabile avere tale sposo!*». Qui c'è un'effettiva difficoltà di capire il valore del termine 'paraclito'. Nelle *FFN*¹⁸ si dà la ragione di questa lettura; ma forse non è sufficiente tradurre con 'consolante': infatti sarebbe l'unica volta in cui 'paraclito' verrebbe utilizzato in tal senso negli scritti di san Francesco i quali, d'altra parte, conoscono già i termini «*consolatore, consolazione, essere consolati ('consolator, consolatio, consolor')*». È probabile che, sistemando in modo diverso la punteggiatura, il senso possa essere: «*Oh quanto è Santo il Paraclito; oh quanto è bello ed ammirabile avere tale Sposo [Cristo]*». Certamente il contesto rimane quello degli sponsali dell'anima con Cristo ad opera del Paraclito.

6) La relazione di fraternità con Cristo. Prosegue, da parte di Francesco, l'approfondimento delle relazioni di 'consanguineità' tra l'anima e Gesù: «*saranno fratelli del Signore nostro Gesù Cristo [...]. Siamo suoi fratelli quando facciamo la volontà del Padre suo che è nei cieli [...]. O quanto è santo, [...] avere tale fratello, il Signore nostro Gesù Cristo [...]*».

Bisogna sempre ricordare che anche questa unione con Cristo, espressa con il legame di fraternità, stando al v.6 (del brano qui sopra riportato), proviene dallo Spirito Santo che si 'posa' sui penitenti e fa in essi 'abitazione e dimora'. Lo Spirito datoci dal Padre e da Gesù estende la fraternità del Signore a noi e ci eleva alla vita di figli.

¹⁷ Leone XIII, *Divinum illud munus*. Citato in DS_p, *Esprit*, 1307.

¹⁸ Le *FFN* n. 178/3 nota 1 (p. 132) e n. 201 nota 15 (p. 140), seguono la lettura di ESSER K.,

Nei versetti 9-10 in esame, la terminologia è quella di *Mt 12, 46-50 (e paralleli)* dove viene posta dagli Evangelisti la questione dei parenti di Gesù: «*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, 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'.*». La causa della fratellanza nostra con Gesù, per Francesco è data dal fatto che Gesù è *il Figlio di Dio prediletto (Rnb 23,15 e paralleli), l'Unico Figlio (Rnb 23,2); il Primogenito (UffPass 5 Vesp.4)*. Noi siamo diventati suoi fratelli perché prima, donandoci il suo Spirito, Cristo ci ha fatti diventare 'figli del Padre suo celeste'. E quelli che hanno lo stesso Padre, sono fratelli tra di loro ed è compiendo la volontà del Padre 'suo' che mantengono vivo il legame di fraternità con Gesù offertoci con il Battesimo.

Il testo della *Lettera ai Fedeli* prosegue sottolineando quanto Gesù ha fatto per diventare nostro fratello e renderci fratelli suoi e lo stupore di Francesco per l'opera di Gesù pervade tutta l'ultima parte del brano: «*Egli offrì la vita per le sue pecore [...] e pregò il Padre dicendo [...]*». Di seguito vengono riportati brani scelti dalla preghiera di Gesù nell'ultima Cena: ove in modo unico si manifesta l'amore di Cristo per i suoi fratelli.

7) La nostra maternità nei confronti di Cristo. Siamo sue «*madri, quando lo portiamo nel cuore e corpo nostro per mezzo del divino Amore e della pura e sincera coscienza; lo diamo alla luce per mezzo di un santo operare che deve splendere di esempio agli altri (v.11). [...] Oh come è santo e come è caro, piacevole, umile, pacifico, dolce, amabile e sopra ogni altra cosa desiderabile avere [...] un tale figlio, il Signore nostro Gesù Cristo [...]*».

I brani biblici utilizzati da Francesco in questi versetti sono molteplici e ben cuciti tra di loro: tali da permetterci di intravedere ancora una volta in Francesco la grande capacità di assimilazione del Vangelo. C'è il già citato testo di *Mt 12,46-50*,

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 della *Lettera ai Fedeli* e *Lc 11,27* ci sono molte affinità e la più importante è l'estensione della maternità di Maria a tutti quei discepoli che ascoltano la Parola di Dio e la custodiscono. Francesco qui commenta *Mt 12,46-50* attraverso *Lc 11,27*: e manifesta di avere davanti agli occhi proprio la maternità di Maria¹⁹. Come Maria è Madre di Gesù, così anche noi possiamo essere 'madri' di Gesù. Francesco spiega anche come poter essere 'madri' del Signore:

a) *portandolo* [portamus] nel nostro cuore e nel nostro corpo per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza. Sottolineamo qui che il '*divino Amore*', come già detto, al tempo di Francesco altro non è che la Carità di Dio: ossia lo Spirito Santo. Nella seconda stesura della Lettera, manca l'aggettivo 'divino'. Ma qui, nel testo più antico, sembra che l'accezione di 'amore', debba essere quella di 'Amore' in quanto 'Spirito Santo'. Questa interpretazione trova un valido appoggio con quanto Francesco dirà nella *1Am, 13* con riferimento alla santa Comunione: «*Perciò lo Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore (T 80)*». Il testo della *Lettera ai Fedeli* potrebbe essere inteso nel senso che è l'Amore divino, cioè l'Amore del Padre e del Figlio (lo Spirito Santo) effuso nei nostri cuori a portare in noi, come in Maria nel suo grembo, il Signore Gesù.

b) *dandolo alla luce* [parturimus] con il buon esempio. È così che Egli, il Signore, diventa nostro 'figlio'. La funzione dello Spirito Santo in questa nuova relazione interpersonale di maternità (nostra nei confronti di Gesù) è messa in risalto dal fatto che lo Spirito Santo qui è nominato direttamente due

¹⁹ LEHMANN L., in PAMI, *La scuola Franciscana*, 13-17.36-48.

volte: all'inizio del brano è detto che si posa sui penitenti, e perciò crea in essi questa relazione di maternità; inoltre questa maternità in noi è accolta dal *divino Amore*: ed è questo uno dei nomi dello Spirito Santo.

Anche in noi, ormai lo si capisce bene, lo Spirito Santo è dato per la maternità: e svolge in noi una funzione analoga a quella che svolge nella divina Maternità di Maria. Francesco ha davanti a sé il quadro dell'Annunciazione di *Lc 1,26-38*. Lo Spirito Santo viene dato a Maria e all'anima cristiana per la stessa finalità: 'portare in noi e partorire' il Figlio di Dio. È raro sentir dire che un'anima possa affermare 'Gesù è mio figlio'. Ma Francesco è molto ardito nell'utilizzazione del linguaggio mistico.

Chiara, la sua discepolo fedele, ci aiuta a cogliere bene la mentalità di Francesco. Nella sua *Terza Lettera ad Agnese*, scrive: «[...] *Ama con tutta te stessa Colui che tutto si è donato per amore tuo [...]; parlo del Figlio dell'Altissimo, che la Vergine partorì e dopo il cui parto rimase vergine. Stringiti alla sua dolcissima madre, che generò un figlio tale che i cieli non potevano contenere, eppure lei lo accolse nel suo piccolo chiostro del suo sacro seno e lo portò nel suo grembo [...]. Ecco, è ormai chiaro che per la grazia di Dio la più degna tra le creature, l'anima dell'uomo fedele, è più grande del cielo: poiché i cieli con tutte le altre creature non possono contenere il Creatore, mentre la sola anima fedele è sua dimora e sede. E ciò grazie alla Carità di cui gli empì sono privi, come afferma la Verità stessa: 'Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e io lo amerò, e verremo a lui e faremo dimora presso di lui' (Gv 14,21.23). Come dunque la gloriosa Vergine delle vergini lo portò materialmente, così anche tu, seguendo le sue orme, specialmente quelle dell'umiltà e povertà, senza alcun dubbio lo puoi portare **spiritualmente** nel tuo corpo casto e verginale, contenendo Colui dal quale tu e tutte le cose sono contenute, possedendo ciò che si possiede più saldamente rispetto agli altri possessi transitori di questo mondo» (3LAg 15.17-19.21-26).*

Il *divino Amore* dello scritto di Francesco, che secondo sant'Agostino e secondo la teologia di Pietro Lombardo altri non è che lo Spirito Santo, per Chiara è «*la Carità, di cui gli empi sono privi*».

Capitolo ventunesimo

CHIARA, SPOSA DELLO SPIRITO SANTO
E LE BENEDIZIONI DI FRANCESCO

«*Poiché per divina ispirazione vi siete rese figlie e ancelle dell'Altissimo e sommo Re, il Padre celeste, e vi siete date **spose allo Spirito Santo** scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto da parte mia e dei miei frati di avere di voi, come di loro, cura diligente e speciale sollecitudine*» (Fvit; FF 139; T 59).

Anche la *Forma di Vita* è un testo di altissimo valore spirituale ma che appartiene al genere degli opuscoli legislativi: si tratta del primo orientamento di vita scritto da Francesco per Chiara e il monastero di San Damiano. Già in altre meditazioni abbiamo avuto modo di soffermarci su tale testo. Qui vogliamo solamente riunire alcuni elementi di fondo che ne migliorano la comprensione.

1) Si tratta di un testo antichissimo risalente al 1211-1212, agli inizi della vita clariana (lo testimonia Chiara stessa nel suo Testamento, v.10)¹. Si tratta di un testo vistosamente mutuato dall'Antifona *Santa Maria Vergine*: e questo permette di retrodatare la stessa *Antifona Santa Maria* agli inizi della vita francescana (1208-1209). Significa che la vita religiosa francescana (maschile e femminile) si è formata sulla contemplazione del mistero di Maria alla Porziuncola: la chiesetta dedicata appunto alla Vergine Maria. Questo fatto la dice lunga sulla formazione mariana del giovane Ordine francescano: si tratterà di un attaccamento a Maria che non sarà mai più abbandonato.

¹ Vedere ESSER K., *Gli Scritti*, pp. 355-357

2) La vocazione clariana parte dalla *divina ispirazione*. L'ispirazione della vocazione è una operazione con cui lo Spirito Santo spinge la persona verso la comprensione, l'accoglienza, e il compimento del progetto di Dio. È lo Spirito Santo che, conoscendo i segreti di Dio, ce ne rende partecipi.

3) Quale è l'oggetto dell'ispirazione? «*Vi siete rese figlie e ancelle dell'Altissimo e sommo Re, il Padre celeste, e vi siete date spose allo Spirito Santo scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo*». L'oggetto dell'ispirazione clariana, decifrato dal discernimento di Francesco, è costituito dal desiderio, tradotto poi in scelte di vita, di sviluppare la vita di relazione con le Persone della Trinità; questo è il carisma di Chiara: consumare la propria esistenza nello sviluppare relazioni non con un dio generico, ma con il Dio Uno e Trino della rivelazione cristiana. In questo modo la vocazione di Chiara è messa nel cuore della Chiesa, ad essere segno di quello che di più grande possiede il popolo cristiano.

4) Chiara già conosce il dato dommatico dell'inabitazione della Trinità nell'anima del giusto. Quello che si sente chiamata a fare è coltivare la grazia dell'inabitazione con le relazioni che essa comporta.

a) Nei confronti di Dio Padre le clarisse sono «*figlie e ancelle dell'Altissimo e sommo Re, il Padre celeste*».

b) Nei confronti dello Spirito Santo la relazione è sponsale: «*vi siete date spose allo Spirito Santo*».

c) Nei confronti di Gesù è una relazione materna: «*scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo*». Un altro testo di Chiara ripeterà che questa chiamata alla vita di perfezione è opera della terza Persona della Trinità: «*E non credere, né lasciarti sedurre da nessuno che tentasse di sviarti da questo proposito o metterti degli ostacoli su questa via, per impedirti di riportare all'Altissimo le tue promesse con quella perfezione alla quale ti invitò lo Spirito del Signore*» (2 LAg.14; FF 2876; T 98).

5) Come anche nell'Antifona *Santa Maria Vergine*, nei riguardi dello Spirito Santo, viene utilizzato il simbolo del matrimonio: «*vi siete date spose allo Spirito Santo*». Anche se in alcuni testi di Chiara (2LAG 20.24.26; 3LAG 1; 4LAG 1-4) il simbolo del matrimonio è un simbolo a sé stante, cioè completo in se stesso (simbolo di unione tra l'anima e Cristo), qui tale simbolo è in vista della maternità: in vista del portare in noi la vita di Gesù. Se la clarissa è sposa, se l'anima è sposa, lo è in vista del portare la vita di Cristo.

6) Se vengono messi in parallelo tra di loro i brani dell'*Antifona Santa Maria Vergine*, la *Forma di Vita* e la *Lettera a tutti Fedeli* (qui sopra esaminata) risalta una struttura ben determinata del pensiero pneumatologico di Francesco: lo Spirito Santo presiede l'unione della Vergine Maria, della Clarissa, dell'anima cristiana con Cristo sposo. Quella dello Spirito Santo è una funzione tanto incisiva, da permettere al Poverello di parlare della Vergine Maria e di Chiara come 'Spose dello Spirito Santo'.

7) È importante per la vita francescana anche la sintassi di questo biglietto di Francesco a Chiara. La proposizione principale è data dal «*voglio e prometto da parte mia e dei miei frati di avere di voi, come di loro, cura diligente e speciale sollecitudine*». Il fatto che tutto il discorso dell'inabitazione sia collocato all'interno della proposizione secondaria, retta dal *poiché [quia]* causale, sta a dire due realtà importanti:

– in primo luogo Francesco si preoccupa di aiutare solo le persone che vogliono incamminarsi e progredire sulla strada della vita di Dio in noi;

– questa è anche la vocazione dei frati. Francesco sembra dire: 'poiché unica è la vocazione che accomuna voi (clarisse) a noi (frati): come ho cura di loro, così prometto di avere cura anche di voi'.

8) Inseriamo qui, in questa riflessione sull'inabitazione della Trinità e sullo sviluppo delle relazioni tra l'anima e ciascuna

delle persone della Trinità, anche i testi delle *Benedizioni* di Francesco e Chiara.

Essendo l'inabitazione di Dio nell'anima la realtà massima cui tendere, non ci si meraviglierà che questa sia anche l'oggetto dell'augurio di Francesco sotto forma di 'benedizione'. Il Poverello a quelli che a lui si avvicinano non augura mai cose materiali: ma il Bene dei beni. Abbiamo due benedizioni solenni che insistono sull'inabitazione della Trinità.

– La prima benedizione si trova al termine della seconda redazione della *Lettera ai Fedeli* (2Lf 88): «E tutti quelli e quelle che con benevolenza [accoglieranno le parole di questa lettera], le comprenderanno e ne invieranno copie ad altri, se in esse persevereranno sino alla fine, li benedica il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo T71». Questa benedizione è promessa da Francesco dopo aver parlato diffusamente, nella sua Lettera, della vita penitenziale e dell'accoglienza della Parola: temi, questi, che si intrecciano tutti con la vita Trinitaria.

– La seconda benedizione solenne è quella riservata ai frati e che troviamo a sigillo del *Testamento*: «E chiunque osserverà queste cose, sia colmato in cielo dalla benedizione dell'Altissimo Padre, e in terra sia colmato della benedizione del Figlio suo Diletto, con il *santissimo Spirito Paraclito* e tutte le virtù dei cieli e tutti i santi. Ed io, Francesco, piccolo vostro servo, per quanto posso, vi confermo dentro e fuori questa santissima benedizione». (2Test. 48-49; FF 131; T 58).

Rimane difficile capire la formulazione di questa seconda benedizione. Sembra risentire di *Gen 27,27-28*: ove Isacco, già molto anziano e cieco benedice Giacobbe, effondendo su di lui la benedizione messianica propria dei Patriarchi. La formulazione e il contesto sono gli stessi. Francesco, cui il Signore ha dato una larga discendenza, completamente cieco, ormai malato e vicino alla morte, sembra rivolgersi (come sua consuetudine) alle sacre Scritture per trovarvi una Parola, un evento, un personaggio che lo aiutino a vivere la situazione presente e

trova familiarità nella figura di Isacco che benedice Giacobbe². Francesco ed Isacco vengono accomunati provvidenzialmente dall'insieme delle circostanze. In questo contesto Francesco augura ai frati suoi che siano tempio della Trinità Santa.

La benedizione è bipartita: *in cielo [...] in terra*. Forse nella comprensione di questa bipartizione ci aiuta Pietro Lombardo. Per il *Magister Sententiarum* lo Spirito Santo viene dato dal Signore risorto agli Apostoli per due volte. Queste due 'processioni temporali' dello Spirito Santo vengono date una per la *terra* ed una per il *cielo*. Ma 'cielo e terra', per il Lombardo, hanno due significati precisi «*e, come dice Agostino, questa processione dello Spirito Santo, non è altro che il dare lo Spirito Santo stesso. E aggiunge: 'dopo la risurrezione il Signore Gesù due volte dette lo Spirito Santo; una volta per la terra, per l'amore al prossimo; la seconda per il cielo: per l'amore a Dio'; infatti per il Dono, viene effusa la Carità nei nostri cuori affinché possiamo amare Dio e il prossimo*»³.

Anche Chiara, pur con orientamento leggermente diverso, utilizza la stessa formulazione bipartita di Francesco: «*[...] e prego il Signore nostro Gesù Cristo [...] affinché lo stesso Padre celeste vi doni e vi confermi questa santissima benedizione in cielo e in terra: in terra, moltiplicandovi in grazia e nelle sue virtù tra i suoi servi e le sue ancelle nella Chiesa militante; e in cielo, esaltandovi e glorificandovi nella Chiesa trionfante fra i suoi santi e sante[...]*» (*BensC 8-10.12; FFN 2855*)⁴.

² Le biografie, invece, preferiranno servirsi dell'immagine della benedizione di Giacobbe su Efraim e Manasse (cfr. 1Cel, 108). Questo, del resto, cantava anche il versetto allelujatico della seconda Messa in onore di san Francesco: «*O patriarca pauperum Francisce / tuis precibus auge tuorum numerum / in charitate Christi; / quos cancellatis manibus caecutiens / ut moriens Jacob benedixisti*». Tuttavia, anche se le biografie hanno utilizzato l'immagine di Giacobbe, il testo della benedizione, come formulario, è simile a quello della benedizione di Isacco.

³ LOMBARDUS, *Sententiae*, I, d. XIV, c.1.2. Il testo di Agostino si trova in PL 42, 1093; CCL 50 A, 25.

⁴ Similmente bipartita è anche la Benedizione di Chiara a Ermentrude, riportata in BOCCALI I., *Concordantiae*, p. 194.

Terza parte

LA FEDE NELLO SPIRITO SANTO
ANNUNCIATA NELLA PREDICAZIONE
DI SAN FRANCESCO DI ASSISI

Ascoltando i palpiti del cuore del Poverello durante le sue preghiere, abbiamo percepito la sua fede nello Spirito Santo; abbiamo anche visto quello che dice dello Spirito del Signore, mentre le sue mani stendono la legislazione francescana. Vogliamo ora scrutarne la predicazione per custodire nel cuore quello che egli annuncia riguardo allo Spirito Santo.

Capitolo ventiduesimo
LE 'PAROLE DELLO SPIRITO SANTO'

Il primo testo da esaminare lo troviamo nella seconda redazione della Lettera ai Fedeli, in un espresso contesto di annuncio:

«Come servo di tutti [io Francesco] sono tenuto a servire ed 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* (T 62), che sono spirito e vita (T 63)». (2Lf 2-3; FF 180).

La *Lettera ai Fedeli* viene presentata come prolungamento del servizio alla Parola che il Santo sente di dovere a tutti ma che non può svolgere a causa dell'infermità e della debolezza del corpo. Siamo sulla linea del ministero dell'evangelizzazione rivolta: «A tutti i cristiani, religiosi, chierici e laici, uomini e donne, a tutti coloro che abitano in tutto il mondo (v.1) [...]».

– *Prima considerazione: un'originale concezione sacramentale*

Iniziamo con il dare giusto peso alle prime parole del Santo che suonano come inusuali: «sono tenuto a *servire* ed *amministrare* le *profumate* parole del Signore mio».

Qui troviamo tre termini particolari.

1) Il termine *servire*, come nel Vangelo, nella cultura e nella spiritualità cavalleresca, indica relazione non con una cosa,

ma con una Persona ed avendo qui per oggetto ‘le parole del Signore’, significa che Francesco si pone in atteggiamento di servizio di fronte alla Parola, come ci si pone di fronte ad una Persona. Quindi per Francesco c’è identità tra la Parola e Cristo: la Persona che l’ha pronunciata. Questo è in linea con *Rm 1,9* dove Paolo afferma che «*mi è testimone Dio, che io servo nel Vangelo del Figlio suo*» (Cfr *Filp. 2,22; Atti 16,17*).

2) Il verbo *amministrare* o *ministrare*, sembra preso da *1Pt 4,10-11* dove si parla di *amministratori della multiforme grazia di Dio*; è un verbo che troviamo anche in *Lc 1,2*, dove l’evangelista indica gli Apostoli come *ministri della Parola*.

Negli scritti di san Francesco il verbo *amministrare* è utilizzato quasi sempre o con riferimento all’Eucaristia o con riferimento alla Parola del Signore. Ad esempio in *26Am* «[...] *infatti quanto è più grande il potere che essi [i sacerdoti] hanno di amministrare il Santissimo Corpo e Sangue del Signore che essi soli amministrano!*»; e nella *Lettera ai Fedeli*: «*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*» (*2Lf 34-35; FF 194*). Da queste espressioni risulta evidente l’atteggiamento di fondo del Poverello: egli sta davanti alla Parola di Dio allo stesso modo in cui sta davanti all’Eucaristia. 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 da altri brani degli scritti ove Francesco stabilisce, ad esempio, un chiaro parallelismo tra la *preziosità* dell’Eucaristia (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’Eucaristia, sia 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» (1Lch 3; 2Test 8-13). In questo testo, *corporalmente* va preso secondo l'uso medievale: veniva utilizzato per esprimere il realismo stesso della presenza di Cristo nell'Eucaristia¹. Ora il fatto che Francesco utilizzi questo avverbio anche per la Parola di Dio, ci dice che per Francesco i luoghi della presenza reale di Cristo sono due: la Parola e l'Eucaristia.

Questo non è di poco conto per la vita di san Francesco che fa continuamente ricorso alla Parola di Dio. Al futuro frate Bernardo (ci troviamo all'inizio della conversione di Francesco) che gli chiede consiglio su che cosa fare dei beni di questo mondo, Francesco risponde: «*se vuoi comprovare con i fatti quanto dici, appena sarà giorno, entriamo in una chiesa, prendiamo il libro del Vangelo e chiediamo consiglio a Cristo [...]. Aprono il libro del Vangelo e il suo consiglio Cristo lo manifesta con queste parole: se vuoi essere perfetto [...] (Mt,19,21)*»². *La Leggenda dei Tre Compagni* conclude «[...] e così poté scrivere nel suo Testamento (2Test 12): il Signore stesso mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo»³. Nei momenti decisivi della vita di Francesco troviamo sempre queste aperture del Vangelo: nella discussione sul futuro dell'Ordine⁴, alla Verna⁵ e nel momento della morte che Francesco vuole vivere unito a Cristo.

¹ Stando ai medievalisti «*per i latini del XII secolo, il Cristo viene detto presente 'corporalmente' sotto le specie sacramentali: sia sull'altare, sia in chi ha ricevuto la Comunione fino a quando le specie non vengono corrotte*»; in DE LUBAC H., *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au moyen-age*, 1944, p. 364. Per una corretta traduzione di 'nomina et verba', vedi BRADY I., *San Francesco uomo dello Spirito*, pp. 35-52.

² 2Celano 15; i 3 Compagni 8LTS 27.29 concludono «*...E così poté scrivere nel suo Testamento (2Test 12): 'il Signore stesso mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo'*».

³ 8LTS 27.29

⁴ CA 73

⁵ ICel 91.92.93

Dall'insieme dei testi risulta che Francesco si avvicina al Vangelo non come ad un libro magico, non come ci si avvicina ad un libro di lettura qualsiasi, ma come ci si avvicina ad un libro di Vita⁶. Questo fatto risponde anche ad una necessità reale dei frati. Nei primi decenni di vita, anche a motivo della itineranza, il 'viatico' ordinario dei frati era costituito dalla Parola: più facilmente reperibile o di cui almeno, più facilmente, potevano fare memoria⁷: l'Ordine, tra l'altro, aveva pochissimi Sacerdoti e la celebrazione dell'Eucaristia solo eccezionalmente era giornaliera.

3) I verbi utilizzati finora da Francesco fanno concludere che il Vangelo porta con sé la presenza viva del Signore. Alla stessa conclusione si giunge esaminando l'aggettivo *profumate*: «*le profumate parole del Signore mio*». Sembra un termine, questo, coniato da Francesco stesso nei confronti del Vangelo. Forse il brano neotestamentario cui si è ispirato è 2Cor 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 [odorem notitiae suae] nel mondo intero! Noi siamo infatti il buon profumo di Cristo [Christi bonus odor] tra quelli che si salvano e tra quelli che si perdono: per gli uni odore di morte per la morte e per gli altri odore di vita per la vita [odor vitae vitam]. E chi è mai all'altezza di tali compiti? Noi non siamo di quei molti che adulterano [adulterantes] la Parola di Dio, ma con sincerità e come mossi da Dio, sotto il suo sguardo noi parliamo di Cristo*». In questo testo di 2Cor si dice che Iddio manifesta attraverso di noi in ogni luogo «*il profumo della conoscenza di Cristo*»

⁶ Anche l'arte romanica aiutava in tale direzione, presentando il Cristo Maestro seduto in trono con il libro di Vita. Cfr. NGUYEN-VAN-KANG, *Gesù Cristo nel pensiero di s. Francesco*, pp. 41-55

⁷ Questa fede nella presenza di Gesù nella sua Parola stava alla base anche dei movimenti religiosi del secolo precedente a quello di Francesco. Cfr. ILARINO DA MILANO, *La spiritualità evangelica anteriore a san Francesco*, in *Quaderni di Spirit.*, 6°, pp. 34-70.

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 di Dio [adulterantes verbum Dei] viene diffusa la morte. Perciò 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 la fragranza della presenza viva di Gesù.

Il contesto qui è di ‘annuncio’ della Parola e sta ad indicare che chi annuncia il Vangelo, annunzia la presenza, la vita viva del Signore; ma al termine della stessa *Lettera ai Fedeli*, troviamo di nuovo il termine *profumate parole* (2Lf 87)⁸ in contesto di ‘accoglienza’ della Parola del Signore: «*io frate Francesco [...] vi prego e vi scongiuro [...] affinché riceviate con umiltà e carità queste profumate parole del Signore*». Questo vuol dire che chi annuncia le profumate parole del Signore, comunica la presenza di Cristo che è vita e dà la vita; chi le accoglie, accoglie la presenza viva di Cristo.

Per un cavaliere della Tavola Rotonda, come è Francesco, l’aggettivo ‘profumate’ forse è carico anche di reminiscenze: i finissimi profumi d’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 in *Gen 27,27*? Dove c’è il profumo della Parola del Signore, c’è la presenza reale della Persona del Signore.

– *Seconda considerazione: le parole del Signore*

Fino a questo momento abbiamo parlato genericamente di *parole del Signore*, senza ulteriori specificazioni. Ma quali sono e in che cosa consistono per Francesco le ‘parole del Signore’?

⁸ BOCCALI I., *Concordantiae...*, I *Epistola*: 14,3.

La cosa non è semplice da dirimere a causa della vasta accezione che in Francesco ha il termine 'Parola di Dio'. D'altra parte è indispensabile esaminarne l'uso, nella sua ampiezza, in considerazione del fatto che Francesco chiama tali parole anche *parole dello Spirito Santo*.

1) C'è un'accezione molto ampia di 'Parola di Dio' che in Francesco include 'ogni bene' che è nel cuore dell'uomo. Da Dio che è 'il bene' (*LodAl 5*), 'ogni bene', 'tutto il bene, vero e sommo bene' (*Rnb 23,28-29*), da lui 'procede ogni bene' (*Rnb 16,17*); non è lecito appropriarsi del bene che '*Egli dice e fa*' nel cuore dell'uomo (*2Am 2-3*): cioè ogni bene è una Parola di Dio.

Un curioso episodio riportatoci da Tommaso da Celano ci aiuta a precisare questa prima accezione. Francesco, nella *Regola*, aveva comandato che fosse raccolto ovunque e posto in luogo conveniente ogni scritto che contenesse il nome di Dio; ora, il Celanense ci racconta di un frate che aveva domandato a Francesco perché si affaticasse tanto a raccogliere gli scritti dei *pagani*, quando tali scritti non contengono il nome di Dio. Francesco gli 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*»⁹. Quindi 'Parola di Dio' è per Francesco ogni bene che c'è nel cuore di ogni uomo e diventa profumo della presenza di Cristo. Se questo è vero per i pagani, tanto più lo sarà per i cristiani.

2) Con accezione specifica per 'Parola di Dio' Francesco intende: Bibbia, Libri liturgici, Predicazione della Chiesa, Tradizione. Sarebbe molto lungo enumerare tutti i passi degli scritti di san Francesco che vanno in tal senso. Non sarà tuttavia inutile specificare qualche elemento:

⁹ IC 82.

– Per indicare la Parola di Dio Francesco non usa mai il termine ‘Scrittura’, né il termine ‘Bibbia’. In linea con la tradizione pastorale della patristica latina, preferisce parlare di ‘Divina Littera’¹⁰: Lettera di Dio agli uomini.

– Abbondanti sono anche i testi che parlano di ‘Parola di Dio’ [Verbum Domini] al singolare; ‘parole del Signore’ [Verba Domini] al plurale e di ‘parole scritte’. Tra queste espressioni c’è un legame profondo: l’unica Parola di Dio [Verbum Dei] prende suoni diversi [verba Domini] e la divina Littera non è altro che la formulazione scritta della Parola che Dio ha ispirato. Queste tre espressioni sono collegate alla Bibbia in senso stretto, ma si aprono su realtà diverse sempre collegate alla divina Littera.

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 e il Vino sull’altare. Molti testi vanno in questa direzione e manifestano che Francesco possiede una teologia molto precisa e molto ben elaborata per quanto riguarda i sacramenti: «*Molte cose, infatti vengono santificate dalle parole di Dio e per la potenza delle parole di Cristo, si compie il sacramento dell’altare*» (Lord 37). «*[...] Sappiamo che non ci può essere il Corpo del Signore, se prima non è stato consacrato dalla Parola*» (2Lch 2). «*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 suo Corpo*» (1Lcus 3). Questa teologia sacramentale è in linea con Pietro Lombardo¹¹ e con tutta la tradizione della Chiesa.

b) In altri testi quando Francesco parla di Parola di Dio intende tutti gli «*scritti liturgici*» che la Chiesa utilizza per la preghiera pubblica: «*E poiché chi è da Dio ascolta le pa-*

¹⁰ La Scrittura è come una lettera mandata da Dio Padre ai suoi figli esuli sulla terra. S. AGOSTINO, *In Ps 90; Sermo* 2,1; PL 37,1880; S. GIROLAMO, *Ep.* 133,13; PL 22,1160).

¹¹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d.8, c.I

role di Dio [...] dobbiamo custodire i calici e gli altri scritti liturgici [officialia] che contengono le sue parole» (Lord 34). Nel latino medievale gli *officialia* sono gli scritti liturgici¹². Perciò Francesco considera Parola di Dio anche le formule sacramentali, le preghiere, le benedizioni, l'ufficio divino, oltre alle parole della Scrittura in senso stretto, ivi contenute. Per questo per Francesco questi libri liturgici diventano sorgente di Vita.

c) Già il fatto che Francesco parli di 'parole del Signore scritte' (1Lch 1) fa sospettare che della Parola ci sia anche un'accezione orale: la «predicazione della chiesa»; sia quella pronunciata dai teologi (nella loro scienza e investigazione), sia quella dei semplici predicatori. Tale è il senso che si desume da testi come il seguente: «dobbiamo onorare e venerare tutti i teologi e quanti amministrano le santissime parole di Dio, poiché amministrano lo Spirito e la Vita» (2Test 8-13): ove la distinzione tra 'teologi' e 'quanti amministrano' sta ad indicare che la Parola di Dio per penetrare nel cuore dell'uomo, si serve sia del servizio del dotto teologo, sia del servizio dell'umile sacerdote.

3) La Parola di Dio secondo l'accezione *carismatica*. Altri testi di Francesco ci fanno capire che per 'Parola del Signore' egli intende la Parola percepita da ogni uomo nel proprio cuore. Francesco sa che il Signore guida le persone. «Lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere a norma del santo vangelo [...]; il Signore mi ha rivelato di dire questo saluto [...].» (2Test 7.8.16-17.27.45). La testimonianza delle biografie è preziosa anche a questo riguardo: ci manifestano come il Signore stesso ammaestrava interiormente e direttamente il Poverello di Assisi mediante una meravigliosa illuminazione interiore. I sogni, le rivelazioni, le profezie, le consolazioni con cui il Signore fortifica e guida Francesco, sono per il Poverello delle vere

¹² VORREUX D. – BAYART P., *Les opuscles de s. François d'Assise*, p. 199.

‘parole del Signore’. E se le biografie attribuiscono allo Spirito Santo questa guida interiore, non dipende esclusivamente dalla pneumatologia personale propria a ciascuno dei biografi, ma dal fatto che i biografi (tutti francescani) hanno saputo che Francesco stesso attribuiva allo Spirito Santo questo ammaestramento interiore.

– *Terza considerazione: le parole dello Spirito Santo*

Il testo della *Lettera ai Fedeli* che stiamo esaminando nasconde ulteriori ricchezze e quanto detto finora sulle ‘parole del Signore nostro Gesù Cristo’, ci aiuta a capire anche quale senso dare alle ‘parole dello Spirito Santo’. Dice il Poverello: «*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*».

Notiamo innanzitutto che il verbo ‘*riferire a voi*’, che ci porta in un contesto di annuncio, fa riferimento sia alle parole del Signore che alle parole dello Spirito Santo: Francesco non vuole dire parole sue, ma solo quello che viene da Dio.

In generale possiamo dire che l’estensione di ‘parole dello Spirito Santo’ è la stessa di ‘parole del Signore’.

a) Sulla presenza dello Spirito Santo nella Sacra Scrittura e nella predicazione abbiamo un testo molto importante negli scritti di san Francesco. La *7Am* afferma: «*E sono vivificati dallo Spirito della divina Lettera [et illi sunt vivificati a Spiritu divinae Litterae], 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*». Che la ‘divina Lettera’ sia la Sacra Scrittura, lo si capisce già dal semplice fatto che Francesco la chiama ‘divina’ e lo ‘Spirito della divina Lettera’ è unicamente lo Spirito Santo che ha ispirato la Scrittura ed è dentro la Scrit-

tura¹³. Ma anche il testo da cui Francesco potrebbe aver mutuato e linguaggio e contenuto della 7Am ci può aiutare. Il brano di Francesco si presenta infatti come glossa di 2Cor 3,2-6 ove l'Apostolo Paolo scrive: «[...] 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 [littera enim occidit, Spiritus autem vivificat]». La predicazione di Paolo è efficace perché ha in sé lo Spirito del Signore e l'efficacia stessa consiste nel fatto che i Corinti sono diventati Lettera di Cristo, perché lo Spirito che è nella predicazione, dà vita.

In questo testo di Paolo troviamo precisato un principio generale ripreso anche dalla *settima Ammonizione: lo Spirito vivifica* e noi *veniamo vivificati dallo Spirito*. Il verbo *vivificare* ci riporta immediatamente all'affermazione del Simbolo niceno-costantinopolitano che parla dello Spirito Santo *vivificantem et locutus est per prophetas*. Nella *settima Ammonizione* c'è la fede del Poverello nello Spirito Santo che ispira la Scrittura ed è datore di vita.

b) L'accezione generale e l'accezione carismatica di 'Parola di Dio' sono estese anche alle 'parole dello Spirito Santo'. In diversi testi degli scritti il bene che 'viene da Dio' è attribuibile a volte al Padre, a volte al Figlio; ma abbiamo anche dei testi dove il bene è attribuito allo Spirito Santo.

Nell'ottava Ammonizione scrive Francesco: «Dice l'Apostolo: *'nessuno può dire Gesù è Signore, se non nello Spirito Santo'*; e *'non c'è chi faccia il bene, non ce n'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*

¹³ Cfr. 2Pt 1,21.

l'Altissimo che dice e fa ogni bene» (8^a Am.1ss; FF 158; T 87). Il tema di questa Ammonizione è quello dell'invidia. Il brano biblico appropriato scelto da Francesco è costituito da due versetti: il primo è preso da *1Cor 12,3*, mentre il secondo viene da *Rom 3,12* (e paralleli: *Sal 14,3; 52,4*).

Quest'ultima citazione esprime la radicale incapacità dell'uomo di dire o fare anche il minimo bene se l'Altissimo non intervenisse con la sua grazia. Sia il massimo bene (la fede nella Signoria di Gesù) che il più piccolo bene, vengono dallo Spirito Santo. Appropriandosi del piccolo bene che c'è nel cuore del fratello, mediante l'invidia, pecciamo contro il 'Signore': contro lo Spirito Santo.

Anche il riferimento di Francesco a *Mt 12,31-32* richiama il peccato contro lo Spirito Santo: «*Ogni peccato ed 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 *Matteo* la bestemmia contro lo Spirito Santo consiste nel fatto che i Farisei attribuendo a Belzebug i prodigi operati da Gesù, non vogliono riconoscere la fonte di tali prodigi (lo Spirito Santo che si è posato su Gesù): non riconoscono che è con 'il dito di Dio' che Gesù opera¹⁴. Tutta la *ottava Ammonizione* porta alla conclusione che sia il più piccolo bene che c'è nel cuore dell'uomo, sia il massimo bene, che è la fede, sono Parola dello Spirito Santo.

c) Ma c'è un altro fatto innegabile. Francesco con una certa insistenza attribuisce la Parola di Dio (nelle diverse accezioni) a ciascuna delle tre Persone della Trinità.

Nel testo della *seconda Lettera ai Fedeli* che stiamo esaminando, Francesco intende «*riferire [...] le parole del Signore nostro Gesù Cristo, Verbo del Padre, e le parole dello Spirito*

¹⁴ Da ricordare che il *dito di Dio* nella Scrittura, nella Liturgia e nei Padri è lo Spirito Santo.

Santo, che sono spirito e vita». Qui, come si vede, tutta la Trinità è nominata e la Parola è operazione comune a tutta la Trinità.

Negli scritti del serafico Padre abbiamo, tuttavia, anche un'abbondanza di materiale che ricollega la Parola allo Spirito Santo. Quindi c'è da chiedersi in quale senso l'unica Parola di Dio sia 'Parola dello Spirito Santo'. Questo approfondimento lo faremo analizzando il trinomio 'Parola-Spirito-Vita' (continuamente utilizzato dal Poverello) e soffermandoci sul concetto di 'vivificazione della Parola'.

Capitolo ventitreesimo

PAROLA – SPIRITO – VITA;
LO SPIRITO CHE VIVIFICA LA PAROLA

Nei secoli delle controversie pneumatologiche il tema della 'Vita' ricollegata allo Spirito Santo era uno dei temi più discussi. Gli eretici infatti affermavano che lo Spirito Santo 'dà la Vita', ma non la possiede in sé: non sarebbe altro che un semplice mediatore di vita. Questo portava gli eretici a negare direttamente la divinità dello Spirito Santo. La reazione dei Padri era stata immediata: se lo Spirito dà la Vita, è perché è Vita per natura e non per partecipazione. San Cirillo di Alessandria ne parla diffusamente: «*Poiché, quindi, mentre Dio e Padre dà vita a tutte le cose e il Figlio è la vita, lo Spirito è colui che vivifica [...]. Come infatti lo Spirito Santo se è privo della capacità di vivificare per natura, potrà essere ancora considerato vita? [...] Le sacre e divine scritture chiaramente proclamano che lo Spirito vivificante e santo della vita per natura non è il ministro della vita data da un altro, ma è vita in sé e per sé [...]*»¹. Il tema dello Spirito che è Vita e datore di Vita, ha trovato la sua espressione definitiva nella formula di fede: «*credo in unum Spiritum Sanctum, dominum et vivificantem*», che Francesco senz'altro conosceva e della quale i suoi scritti ci rivelano il livello di approfondimento.

Il trinomio: Parola-Spirito-Vita

Abbiamo diversi testi sparsi negli Scritti di san Francesco che ci si presentano come un trinomio costante e inscindibile:

¹ CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, VII, Sch 246, 631-659). In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, pp. 713-715.

«Parola – Spirito – Vita [Verba – Spiritus – Vita]»; trionfo sempre unito nello stesso ordine. Questo ci fa pensare di trovarci davanti ad una struttura fissa del pensiero di Francesco: ogni qualvolta egli si trova di fronte alla Parola, spontaneamente, nella sua mente, si associano lo Spirito e la Vita.

a) All'inizio della *Lettera ai Fedeli*, appena esaminata, Francesco dichiara: «*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*». (2Lf 3; T 62-63).

b) Alla fine della stessa *Lettera ai Fedeli* Francesco aggiunge: «*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 [recipere] con umiltà e carità e benignamente far fruttificare [operari] e perfettamente adempiere [observare perfecte] queste profumate parole del Signore nostro Gesù Cristo. E coloro che non sanno leggere se le facciano leggere [legi faciant] spesso e le conservino [retineant] nel cuore con frutti santi [cum sancta operatione], fino alla fine, perché sono Spirito e Vita (T 70). Coloro che non lo faranno, ne renderanno conto nel giorno del giudizio davanti al tribunale del Cristo. Tutti quelli e quelle che le riceveranno [recipient] con benignità e le capiranno [intelligent] e le invieranno ad altri come testimonianza [mittent aliis in exemplum], se in esse avranno perseverato [perseveraverint] sino alla fine, li (T 71) benedica il Padre e Figlio e Spirito Santo. Amen*». (2Lf 87-88; FF 206).

c) Anche nella prima redazione della *Lettera ai Fedeli* abbiamo: «*...preghiamo, per l'amore che è Dio, tutti quelli cui giungerà questa lettera, che accolgano [recipiant] con divino amore e benignamente le suddette profumate parole del Signore nostro Gesù Cristo. E quelli che non sanno leggere se le facciano leggere di frequente. E le assimilino [et apud se retineant], mettendole in pratica [cum sancta operatione] sino alla fine, perché sono Spirito e Vita*» (1Lf 20; FFN 178/7; T 27).

d) Nei giorni che precedono il suo transito, Francesco lascia scritto ai suoi frati: «*Dobbiamo onorare e venerare tutti i teologi e quanti amministrano le santissime parole di Dio, perché amministrano a noi lo Spirito e la Vita*» (2Test 13; FF 115; T 57).

e) Verso la conclusione della *Regola non bollata*, raccomanda ai frati le parole del Signore: «*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*» (Rnb 22, 38; FF 61; T 46).

Quali orientamenti cogliere da questi testi di san Francesco?

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 espressioni prevale il contesto di *accoglienza* delle parole che sono Spirito e Vita. In generale si può dire che il contesto di annuncio evidenzia che ciò che le parole annunciate sono in se stesse (Spirito e Vita): quindi implicano una presenza intrinseca dello Spirito Santo stesso; mentre il contesto di accoglienza mette in risalto ciò che le parole annunciano e producono: lo Spirito e la Vita.

Il testo a) è in un contesto di annuncio: Francesco è consapevole che annunciando le 'profumate parole del Signore e le parole dello Spirito Santo' annuncia e comunica lo Spirito e la Vita.

Nei testi b) c): Francesco ricorda 'queste profumate parole' a chi accoglie lo Spirito e la Vita.

Il testo d) è contemporaneamente in un contesto di annuncio (i teologi ed i semplici sacerdoti ci annunciano la Parola) ed in un contesto di accoglienza: in chi l'accoglie producono lo Spirito e la Vita.

Il testo e) riporta le parole di Gesù e ci rivela ciò che le parole sono in se stesse: Spirito e Vita. La motivazione che

ne è data da Francesco è che Gesù stesso ha detto 'Io sono la via, la verità, la vita'.

2) In questi brani risulta chiaro che lo Spirito e la Vita dipendono strettamente dal primo termine del trionio: la Parola. Con il veicolo della Parola (nelle diverse accezioni), per la presenza intrinseca dello Spirito nella Parola, passa lo Spirito e la Vita. Questa è la radice della sollecitudine apostolica di Francesco: tutta la predicazione, tutto il grande rispetto per i teologi ed 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 causa 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 collegare la Parola alla Vita.

4) C'è da chiedersi quale sia la Vita ricollegata dallo Spirito Santo alla Parola. In generale possiamo fare alcune affermazioni:

– Nel testo e) della Regola non bollata, 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'), sta ad indicare che nella trilogia, per 'Vita' si intende quella di Gesù.

– Il fatto che i diversi testi siano collegabili, come vedremo, all'inabitazione della Trinità, ci aiuta a capire ulteriormente in quale senso vada inteso nella trilogia il termine 'Vita': si tratta della Grazia che rende possibile in noi la vita trinitaria, l'inabitazione della Trinità.

5) La relazione tra Parola, Spirito, Vita, perciò risulta molto stretta. Le Parole che escono dalla bocca di Dio e del predicatore, essendo parole che hanno in sé lo Spirito, l'unzione, la potenza dello Spirito, ed essendo dettate dallo Spirito, producono la Vita in chi le accoglie con cuore puro. 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 di dar vita alla Parola, è espressa da Francesco con il termine *vivificazione della Parola*.

Diversi altri testi degli scritti aprono finalmente a noi una maggior comprensione del rapporto tra Parola – Spirito – Vita.

Vivificati dallo Spirito della divina Lettera

1) Il testo da cui vogliamo partire per la nostra riflessione è un testo che abbiamo già presentato. «*Dice l'Apostolo: la lettera uccide, lo Spirito invece dà la vita* (2 Cor 3,6). *Sono uccisi dalla lettera coloro che desiderano sapere soltanto le parole, per essere ritenuti più sapienti degli altri e per poter acquisire grandi ricchezze da dare a parenti e amici. 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 avere, non la condizionano al corpo, ma con la parola e l'esempio la innalzano all'Altissimo Iddio, cui appartiene ogni bene*» (7Am 1ss; FF 156; T 84).

In questo testo di san Francesco abbiamo già notato la 'vivificazione' della Scrittura: sia nel senso che la Scrittura è ispirata dallo Spirito Santo, sia nel senso della presenza viva di Gesù nella sua Parola stessa. Ora vogliamo soffermarci maggiormente sul senso della 'vivificazione' in chi riceve la Parola.

Francesco nella *Settima Ammonizione* inizia con un'affermazione di principio presa da 2Cor 3,6 («*lo Spirito dà la vita*») e spiega ai frati il modo di rapportarsi con la Parola di Dio e

direttamente con lo Spirito Santo che è nella Parola. C'è un atteggiamento che 'uccide', cioè non produce vita, è sterile: è quello di chi si avvicina alla Scrittura come a un libro di cultura², per sapere, interpretare, arricchire. Ma c'è anche un atteggiamento positivo: per *seguire lo Spirito della divina Lettera e essere vivificati dallo Spirito della divina Lettera*. In queste ultime due espressioni, parallele tra di loro, è delineato l'atteggiamento positivo di chi permette allo Spirito Santo che è nella Scrittura di produrre la Vita alla quale la Parola è destinata.

Nella conversione di san Francesco deve essersi operato un grande passaggio in tale direzione. Francesco anche prima della conversione conosceva bene la Scrittura: tutti i giovani imparavano a leggere e a scrivere sui grandi codici della Scrittura e la formazione biblica accompagnava tutti i diversi *curricula* degli studi: ma era un conoscere per cultura. Nella conversione di Francesco, questo sapere biblico è diventato Vita: egli ha scoperto la Scrittura come libro di salvezza e a questo si è attenuto per tutto il resto della vita. A questo esorta anche i suoi frati: assumere atteggiamenti tali che possa operarsi anche in essi il passaggio dalla Bibbia come libro di cultura, alla Bibbia come libro di Vita.

C'è anche da annotare che nell'espressione *essere vivificati dallo Spirito della divina Lettera*, il verbo è al passivo ed ha per soggetto 'noi', mentre nell'espressione «*lo Spirito dà la vita*», il verbo è attivo ed il soggetto è lo Spirito Santo. Non si tratta di un'inutile annotazione grammaticale: infatti nella teologia spirituale si sa che lo Spirito Santo è invisibile nella sua operazione, ma se ne percepisce la presenza solo negli effetti che produce. Questo significa che rimane nascosta a noi l'operazione dello Spirito Santo, ma possiamo dire che c'è la sua presenza effettiva solo quando costatiamo i frutti della

² Cfr DE LUBAC H., *Exégèse médiévale*, II, Parigi, 1961, pp287-234. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel medioevo*, p. 38. ESSER K., *Le Ammonizioni di san Francesco*, p. 114.

Parola. Solo allora si può dire che siamo ‘vivificati dallo Spirito della divina Lettera’.

2) Il testo conclusivo della *2Lf* ci offre altri elementi per la comprensione della vivificazione della Parola. Francesco è consapevole che la sua lettera contiene ‘le parole del Signore e le parole dello Spirito Santo’ perciò incoraggia ad accoglierle come tali. In questo contesto traccia le linee per la buona accoglienza della Parola «*vogliate ricevere [recipere] con umiltà e carità e benignamente far fruttificare [operari] e perfettamente adempiere [observare perfecte] queste profumate parole del Signore nostro Gesù Cristo. E coloro che non sanno leggere se le facciano leggere [legi faciant] spesso e le conservino [retineant] nel cuore con frutti santi [cum sancta operatione], fino alla fine, perché sono Spirito e Vita. Coloro che non lo faranno ne renderanno conto nel giorno del giudizio davanti al tribunale del Cristo. Tutti quelli e quelle che le riceveranno [recipient] con benignità e le capiranno [intelligent] e le invieranno ad altri come testimonianza [mittent aliis in exemplum], se in esse avranno perseverato [perseveraverint] sino alla fine, li benedica il Padre e Figlio e Spirito Santo. Amen*» (*2Lf* 87-88; *FF* 206; *T* 70-71). Questi verbi, mutuati dalla parabola del Semiatore dove Gesù spiega l’itinerario della Parola, raccolgono gli elementi classici da cui partiranno i vari metodi di meditazione³.

È molto importante, qui, la conclusione: sotto forma di benedizione, viene rivelata la Vita prodotta dallo Spirito Santo che è nella Parola: la Vita della Trinità Santa. Ciò sta ad indicare che l’itinerario della Parola giunge alla sua pienezza quando produce la vita trinitaria in noi. Nel testo della Lettera aveva già detto: «*E su tutti quelli e quelle che faranno tali cose e persevereranno in esse 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*

³ BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore*, pp. 54-56.

nostro Gesù Cristo». E questo viene ripetuto, sotto forma di benedizione, anche al termine della Regola non bollata (24,2) e al termine del Testamento (2Tes 40-41). Su questa linea di interpretazione, come già visto, cammina tutto il cap. 22 della Regola non bollata.

3) C'è un altro brano degli scritti dove si coglie bene come questo il discorso della Parola coinvolga tutta la vita francescana. Nella *Lettera a tutto l'Ordine* troviamo questa esortazione: «*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 comandamenti e adempite i suoi consigli con animo perfetto. Ringraziatelo, perché egli è buono ed esaltatelo nelle vostre opere, per questo vi ha mandato nel mondo: perché rendiate testimonianza alla sua voce con le parole e con l'opera*» (Lord 5-10; FF 216). Qui troviamo precisata la vocazione francescana.

– 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'

Per capire il valore di questo 'rendere testimonianza' bisogna rifarsi a quei molti brani biblici dove la 'testimonianza' è effetto della presenza e dell'opera dello Spirito Santo. *At 4,30; 5,42; 6,7; 9,20; 18,5; 19,10.20...*: cioè la testimonianza è vivificazione della Parola per opera dello Spirito Santo. L'ultima espressione «*perché rendiate testimonianza alla sua Voce*», come spiegazione della vivificazione della Parola, rivela in Francesco una concezione della vita religiosa in linea con quanto affermato nelle pagine precedenti. Il Frate minore (ed ogni uomo) deve agire dopo aver ascoltato la Parola ed in obbedienza alla Parola del Signore, e le opere prodotte dalla Parola del Signore sono la

vera glorificazione del Signore («*esaltatelo nelle opere vostre*»). Molto interessante è anche la motivazione di Francesco: «*è per questo che il Signore vi ha mandati in tutto il mondo: per dare testimonianza alla sua voce con la parola e l'opera*». È così che Francesco spiega al Capitolo e ai frati quale è la vocazione e la missione del Frate minore.

Concludendo

1) Nei brani della *Lettera ai Fedeli* è nominata tutta la Trinità: «*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*» (2Lf 2-3; FF 180; T 62-63). La Parola è per Francesco un fatto trinitario, ma la Parola è chiamata Parola dello Spirito Santo per effetto della 'vivificazione'.

a) La 'vivificazione' suppone che allo Spirito Santo venga attribuita la Vita: la vita della presenza di Dio in noi, la grazia dell'inabitazione, la santificazione. Questa Vita parte dal Verbo del Padre, ma passa in noi attraverso lo Spirito Santo.

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 dette le Parole di Gesù, vengono chiamate, per l'effetto che producono, anche «*Parole dello Spirito Santo*»: e questo è anche il motivo per cui in Francesco le parole dello Spirito Santo, anche in quanto ad accezione, hanno la stessa estensione delle Parole del Signore.

2) La Parola e la Vita in Francesco sono unite dallo «*Spirito Santo*» e la stessa Vita è concepita come 'vivificazione' ad opera dello Spirito Santo. Per questo Parola – Spirito – Vita costituiscono una trilogia inscindibile rivelandoci una struttura fissa del pensiero di Francesco: mediante la Parola giunge a noi la Vita e la Vita diventa tale mediante lo Spirito.

3) Dall'insieme dei testi risulta che la Persona dello Spirito Santo presente nella Parola, penetra ovunque penetra la Parola, cammina mediante la Parola. Essendo la Parola opera comune a tutta la Trinità, è tutta la Trinità che cammina con il veicolo della Parola. Lo specifico dello Spirito Santo viene indicato dall'ultimo termine del trinomio Parola – Spirito – Vita: lo Spirito per la propria potenza creatrice permette che la Parola produca la Vita: è Spirito 'vivificantem', cioè trasmettitore della Vita.

Capitolo ventiquattresimo
LA RINASCITA NELLO SPIRITO SANTO

Un preziosissimo testo ci parla dei contenuti e modalità dell'annuncio che i frati devono proporre nella loro predicazione.

«Quei frati che (T 36) 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, (T 37) possono comportarsi spiritualmente tra quelli in due modi: 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 (T 38) Spirito Santo, creatore di tutti, nel Figlio redentore e salvatore, affinché si facciano battezzare e vengano fatti diventare cristiani, perché nessuno può entrare nel regno di Dio, se non è (T 39) rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo» (Rnb 16,3. 6-10; FF 42-43).

– *Prima considerazione: l'oggetto dell'annuncio*

Il mandato che papa Innocenzo aveva dato ai frati era quello di 'annunciare la penitenza': esortare la gente, con l'esempio e la Parola, alla conversione. A questo scopo Francesco aveva composto anche delle laudi-esortazioni che i frati potevano utilizzare. È il caso del capitolo 21 della *Regola non bollata* e di molte altre laudi di cui Francesco aveva composto anche la melodia perché si fissassero meglio nella memoria degli ascoltatori. Per una predicazione più completa e complessa ci volevano predicatori che, opportunamente preparati, fossero autorizzati dal Santo. Quello della predicazione è un 'manda-

to che si riceve' dagli Apostoli (e loro successori), come gli Apostoli lo hanno ricevuto da Cristo e Cristo lo ha ricevuto dal Padre (*Gv 19,20*). Tali predicatori Francesco li sceglie accuratamente: sia che essi debbano operare *tra le pecore sperdute della casa di Israele* (cioè tra lo smarrito popolo cristiano), sia che debbano operare *tra i saraceni ed gli altri infedeli*. Per «*saraceni*» si intendono le popolazioni musulmane, presso le quali lo stesso Francesco si è recato a predicare. «*Gli altri infedeli*» è un termine generico che include tutte le popolazioni alle quali il Vangelo non è ancora giunto⁴. Questa di san Francesco è la prima Regola, anche in ordine cronologico, che prevede un capitolo riguardante le missioni presso gli infedeli: tutti gli Istituti religiosi missionari successivi gliene saranno debitori.

Il testo in esame è immerso nell'atmosfera dello Spirito Santo: è come se Francesco sapendo di mandare i suoi figli verso l'incerto, senza sicurezze, li raccomandasse particolarmente allo Spirito Santo di Dio.

Inizia il Santo dicendo che la missionarietà proviene dall'ispirazione che viene dallo Spirito Santo: non bisogna presumere di poter andare per iniziativa propria, si va «*per ispirazione divina*». Già abbiamo parlato del rapporto tra Spirito Santo e vocazione sia religiosa che missionaria. Qui basti ricordare che è impossibile per l'uomo inserirsi nel disegno missionario di Dio se lo Spirito Santo che conosce i disegni di Dio non ce ne rende partecipi mediante la sua ispirazione.

⁴ Più tardi con la scoperta delle Americhe, venuti a conoscenza dell'esistenza di nuove popolazioni, i frati saltarono sulle stesse navi di Colombo per portare il Vangelo. Ma al tempo di Francesco «*gli altri infedeli*» erano quasi sicuramente le popolazioni della Mongolia e del Celeste Impero. Popolazioni sconosciute, verso le quali i frati immediatamente si dirigeranno rispettivamente con frate Giovanni da Pian del Carpine verso la Mongolia e con frate Giovanni da Montecorvino verso la Cina. Pagine di storia delle Missioni francescane, storia affascinante, che dura anche oggi e che parte da queste umili righe del Poverello di Assisi. Marco Polo nel suo viaggio seguirà le carte e i racconti di frate Giovanni da Pian del Carpine.

È detto poi che «*i frati che vanno possono comportarsi spiritualmente tra quelli in due modi*». Qui ritroviamo l'avverbio 'spiritualmente' che il contesto permette di tradurre non con significato generico, ma «*come lo Spirito suggerirà loro*». Lo Spirito Santo suggerirà quale comportamento assumere. Vi sono due atteggiamenti.

a) «*Il primo modo è che non facciano liti o contese, ma siano soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio e si dichiarino cristiani*». In questa semplice espressione sono racchiusi molti suggerimenti che provengono dall'esperienza di evangelizzazione del Santo:

– Il *non fare liti e contese*, non sembra fare riferimento alle dinamiche interne al gruppo: si riferisce piuttosto al comportamento con gli *infedeli*. I frati non tentino di imporre per forza le proprie idee, la propria cultura, ma siano rispettosi di tutti e di tutto e soggetti a tutti. Siano guidati in ogni cosa dall'«*amore di Dio*»: vogliano bene a quella gente e si ricordino di quanto Dio vuole bene a quella gente: il Signore li ha mandati per questo.

– «*Si dichiarino cristiani*»: non rimangano anonimi, ma dichiarino la propria identità cristiana. Quando si domanderà loro chi sono, dichiarino «*noi siamo cristiani*». Si tratta di una forma di presenza cristiana ben diversa dall'anonimato.

– Tutto questo appartiene all'apostolato del buon esempio che tanto stava a cuore al serafico Padre.

b) «*Un altro modo è che, quando a loro sembra che piaccia a Dio, annunzino la Parola di Dio [annuntient Verbum Dei...]*». Il secondo modo è costituito dall'annuncio diretto della Parola di Dio.

– Questo annuncio dovrà avvenire quando «*a loro sembra che piaccia a Dio*». Ci si muove ricercando 'ciò che a Dio è gradito', facendo leva sulla retta intenzione di chi annuncia. Non devono esserci altri motivi che quello di essere graditi a Dio.

– «*Annuncino la Parola di Dio*». Il testo latino *Verbum Dei* (che noi traduciamo solitamente con 'la Parola di Dio'),

andrebbe meglio tradotto con ‘annuncino il Verbo di Dio’. Negli scritti di san Francesco il ‘Verbo di Dio’ è Cristo stesso: annuncino Cristo, la sua Persona, il suo Vangelo. L’annuncio di Cristo è il punto di partenza per la vita cristiana.

c) La finalità dell’evangelizzazione è la fede, qui espressa dal «*perché credano*». Il rapporto tra Parola di Dio e fede è già chiaro nel Nuovo Testamento: infatti non ci può essere la fede senza l’annuncio: la fede è la risposta all’opera di evangelizzazione⁵.

– *Seconda considerazione: la fede nella Trinità*

L’oggetto della fede è esplicitamente messo in rilievo da san Francesco: «*affinché credano in Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, Creatore di tutti, nel Figlio redentore e salvatore [ut credant in Deum omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum (Mt 28,19), Creatorem omnium, Redentorem et Salvatorem Filium]*». Il credere, come in Mt 28,19, ha per oggetto Dio Uno e Trino. Francesco non si illude: o l’oggetto della fede è il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, o l’evangelizzazione non c’è stata. La fede nell’esistenza di un Dio trascendente ce l’hanno anche i musulmani ed anche alcuni filosofi. Se la fede cristiana rimanesse a questo livello, vana sarebbe la salvezza operata da Cristo: egli è venuto a rivelarci e darci comunione di vita con la Trinità Santa: l’orizzonte della fede è la Trinità. Certamente qui Francesco non poteva, né aveva intenzione, di fare un trattato di teologia trinitaria, tuttavia la fede gli fluisce sulle labbra secondo l’abbondanza del cuore.

Il «*credere in Dio onnipotente*» implica la fede nell’Unità di Dio: e risente della formula del concilio Lateranense IV, ma anche dei Simboli della nostra fede.

«*Padre e Figlio e Spirito Santo*», esprime la fede nelle tre Persone divine rivelateci da Gesù. La formula triadica, da

⁵ Quanto questo tema sia attuale lo si può rilevare anche dalle ultime Lettere Encicliche della Chiesa riguardanti l’urgenza dell’evangelizzazione.

sola, non ripete altro che quello che la Trinità è in Sé e che la Chiesa crede. Ma Francesco aggiunge alcune espressioni che ci permettono di intravedere anche come la Trinità opera la salvezza: infatti a ciascuna delle Persone divine viene attribuita una operazione particolare.

«*Creatore di tutti*»: può fare riferimento alla Trinità nell'insieme (in quanto la creazione è opera comune a tutta la Trinità), ma, stando anche a molti altri testi disseminati negli scritti del serafico Padre (per esempio: *Rnb* 21,2; 23, 1.3.5.8-9...) pare che qui Francesco stia attribuendo la creazione in modo proprio a Dio Padre.

«*Nel Figlio redentore e salvatore*»: a Gesù è attribuita la redenzione e la salvezza. Abbiamo già accennato che la 'redenzione' è per Francesco la situazione di salvezza dell'uomo 'in via' (salvezza conquistataci dal Sangue del Signore), mentre la 'salvezza' è la situazione definitiva del cristiano già 'in patria' e che include il ritorno di Cristo.

Dello Spirito Santo in questo brano Francesco ne parla due volte: la prima volta nella formula triadica; la seconda volta nell'attribuire allo Spirito la rinascita cristiana.

Questa fede nella Trinità costituisce l'elemento primordiale della Liturgia battesimale

– *Terza considerazione: l'opera dello Spirito Santo*

Francesco descrive l'opera propria dello Spirito Santo dicendo: «*affinché si facciano battezzare e vengano fatti diventare cristiani, perché nessuno può entrare nel regno di Dio, se non è rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo [ut baptizentur et efficiantur cristiani, quia, nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei]*»⁶.

⁶ Bisogna prestare attenzione ai verbi latini *baptizentur et efficiantur cristiani*. Si tratta di due verbi al passivo e quindi indicano che è la Chiesa che dà il Battesimo ed inserisce i neofiti nel proprio corpo.

La dottrina della rinascita battesimale ad opera dello Spirito Santo è comune a tutta la Chiesa. Mentre tutti sono d'accordo nell'indicare che l'autore della rinascita è la terza Persona della Trinità, qualche differenza di accentuazione si può trovare nel significato da attribuire all'acqua.

– Una prima tendenza valorizza l'acqua nel senso del diluvio, della distruzione e della purificazione: cioè come segno di morte necessaria⁷ perché ci sia poi una nuova vita. Basta ricordare, come esempio, qualche espressione di san Basilio Magno: «*Nel Battesimo due sono gli scopi perseguiti: abolire il corpo del peccato (Rm 6,6) perché non produca più frutti per la morte (Rm 7,5), vivere nello Spirito e dare frutti nella santità (Rm 6,22). Da una parte, allora, l'acqua presenta l'immagine della morte, poiché il corpo vi è accolto come in una tomba; dall'altra lo Spirito infonde la forza vivificante, e rinnova le nostre anime dalla morte del peccato alla vita originaria. Questo è dunque il 'rinascere dall'alto' da acqua e da Spirito: la morte si compie nell'acqua, la nostra vita si attua per lo Spirito*»⁸.

– Un'altra tendenza, senza ignorare quanto appena detto, valorizza l'acqua in positivo, come segno di vita: a tal punto che l'acqua diventa segno dello Spirito Santo⁹. Questa tendenza parte dallo Spirito che aleggiava sulle acque (*Gn 1,2*), all'acqua che scaturisce dal lato destro del Tempio (*Ez 47,1-12*)... all'acqua viva promessa alla Samaritana (*Gv 4*), all'acqua e sangue che sgorgano dal costato di Cristo (*Gv 19,34*), al fiume della Vita che procede dal trono di Dio e dall'Agnello (*Ap 22,1*). L'acqua in quanto viva (sorgiva, non stagnante) diventa segno dello Spirito creatore della Vita. L'acqua viva è lo Spirito Santo e al contempo la grazia stessa dello Spirito Santo. In molteplici passi del NT

⁷ AA.VV., *Eau*, in DSp, IV, 10-11

⁸ Diversi Padri sogliono operare una suddivisione tra acqua e Spirito: l'immersione nell'acqua accentua maggiormente la necessità della morte, mentre lo Spirito implica la rinascita. S. BASILIO MAGNO, *Lo Spirito Santo*, in DI NOLA G., *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 483

⁹ AA.VV., *Eau*, in DSp, IV, 16-17.

«non è sempre facile capire se si tratta del dono increato, la terza Persona della Trinità, o del dono creato, la grazia santificante. Di fatto le due cose camminano di pari passo: la realtà creata della grazia dispone l'anima a godere delle Persone divine le quali si donano a lei infondendole questo dono creato. È in questo congiungimento tra dono creato e dono increato [...] che va compresa la metafora dell'acqua viva. A differenza dell'acqua stagnante, o raccolta in un vaso, l'acqua 'viva', l'acqua corrente rimane in rapporto con la propria sorgente. Ora la grazia dello Spirito Santo, è data all'uomo in modo che con la grazia sia data anche la sorgente, cioè lo Spirito Santo; o meglio: la grazia non viene data che con lo Spirito Santo e per mezzo dello Spirito: sorgente inesauribile di tutti i doni soprannaturali. La stessa grazia creata è partecipazione alla natura divina (2Pt 1,4) [...] la quale natura divina viene rappresentata (da Gregorio Nazianzeno, Giovanni Damasceno [...]) come un 'oceano' infinito di sostanza. Prima di essere infusa nelle anime attraverso il canale della Umanità di Cristo, l'acqua viva è, dunque, il bene stesso di Dio: è la 'Deità' partecipata 'ad extra' dalla grazia. E se lo Spirito Santo ne è la sorgente per noi in quanto Dono di Dio [fons vivus...] lui stesso riceve questa acqua viva dal Padre e dal Figlio dai quali procede 'ad intra'»¹⁰.

– In Pietro Lombardo il significato prevalente dato all'acqua sembra essere quello di purificazione: è implicito nella stessa definizione di Battesimo: «Il Battesimo è l'aspersione, ovvero l'abluzione esteriore del corpo, fatta secondo la forma con le parole indicate»¹¹. L'acqua battesimale proviene dall'acqua del Giordano che è venuta a contatto con il Signore: la carne pura del Signore ha purificato l'acqua 'dando alle acque battesimali la potestà rigenerativa affinché tutti quelli che nel futuro vi si immergessero

¹⁰ AA.VV., *Eau*, in DSp, IV, 17.

¹¹ LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d III,2: «Baptismus dicitur tinctio, id est ablutio corporis exterior, facta sub forma verborum prescripta». Il Magister Sententiarum dedica al Battesimo diverse *distinctiones* (II-VII) riassumendo la fede comune della Chiesa.

*venissero purificati dai peccati*¹². Gli effetti del battesimo il Magister Sententiarum ce li riassume «nel rinnovamento dell'anima, affinché l'uomo invecchiato a causa del peccato, fosse rinnovato dalla grazia del battesimo: ciò che avviene mediante l'abbandono dei vizi e il conferimento delle virtù. Così infatti si diventa uomini nuovi: quando eliminati i peccati si viene adornati di virtù. L'abolizione dei peccati elimina ogni bruttura; l'acquisizione delle virtù apporta bellezza. E questa è la grazia di questo sacramento [res huius sacramenti]: cioè lo stato di purezza interiore»¹³.

Ritornando al sopracitato testo notiamo che una volta accolta la fede nella Trinità, il Poverello impartisce degli ordini perentori:

«*si facciano battezzare e vengano fatti diventare cristiani*»: si passa cioè alla fede nello strumento salvifico istituito dal Signore ('si facciano battezzare') e alla fede nell'effetto del Battesimo ('vengano fatti diventare cristiani');

b) viene poi introdotta la citazione di *Gv 3,5* («*se uno non è rinato dall'acqua e dallo Spirito Santo non può entrare nel regno di Dio*») con cui il Poverello, mentre si riallaccia alla motivazione offerta da Gesù a Nicodemo, spiega ulteriormente il Sacramento del Battesimo: produce una rinascita con l'incorporazione nel regno di Dio.

Si tratta di un testo molto sintetico ed intenso sul quale è necessario soffermarsi a motivo dello Spirito Santo cui è attribuita tutta l'operazione battesimale.

– La prima espressione «*si facciano battezzare e vengano fatti diventare cristiani*», probabilmente qui non indica solamente la normale conclusione dell'evangelizzazione. Francesco sembra insistere sulla necessità di essere fedeli alla dottrina e alla prassi della Chiesa cattolica contro le diverse sette del tempo che rifiutavano i sacramenti e, esplicitamente, anche il battesimo.

¹² LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d III, 5,3.

¹³ LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d III, 9,1.

C'era chi pensava di aver trovato di meglio¹⁴, c'erano quelli che lo negavano per la mancanza di santità nei ministri¹⁵.

Nello stesso *Magister Sententiarum* ritroviamo gli echi di tutta la discussione teologica sulla necessità dell'acqua battesimale contro le posizioni degli eretici¹⁶.

– Sulla *necessità di diventare cristiani* per la salvezza, Francesco insiste: anzi questo sta alla base dello sforzo missionario francescano. Erano molti quelli che discutevano che ci si può salvare anche in altri modi¹⁷: rallentando il mandato missionario che la Chiesa ha ricevuto da Cristo. Il 'diventare cristiani' significa ricevere una nuova identità: che è quella di Cristo di cui i discepoli portano il nome.

– La Chiesa è missionaria perché gli uomini che vivono nell'ombra di morte, possano rinascere «*dall'acqua e dallo Spirito*»: entrino in contatto con la vita di Dio.

– Solo così si «*può entrare nel regno di Dio*». Se il diventare cristiani indica il nostro inserimento in Cristo (il nostro 'rivestirci di Cristo' come dice il Lombardo¹⁸), l'ingresso 'nel regno di Dio' mette in rilievo maggiormente la dimensione ecclesiale del battesimo.

– Va detto anche che Francesco di proposito richiama qui la citazione esplicita di Gv 3,5 (il discorso di Gesù a Nicodemo)

¹⁴ I catari lo sostituivano con il 'consolamentum' (una preghiera con l'imposizione delle mani). Cfr BREZZI P., *Catari*, Enciclopedia Catt, 1088. ILARINO DA MILANO, *Le eresie medievali*, Grande Enciclop. Filosofica, IV,1599-1689.

¹⁵ ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Collana Studi e Testi, 115, Città del Vaticano MCMXLV; in particolare cc VIII-IX. Il rifiuto del Battesimo da parte degli Speroniani e degli altri eresiarchi è legata spesso al principio «*quidquid tetigerit immundus, immundum facit*» (estrapolato da Num 19,22; Agg 2,13,14...).

¹⁶ LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d. III,6; d. IV,4.

¹⁷ LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d. 4,4 corregge anche quelli che, male interpretando le 'retractationes', fanno dire a s. Agostino cose diverse dal pensiero della Chiesa sulla necessità e i diversi tipi di battesimo.

¹⁸ LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d. III,6; d. IV,3.

sia per l'insistenza sul battesimo (acqua), sia per il legame tra acqua e Spirito Santo.

Quale è nel Poverello il nesso tra 'acqua e Spirito'?

Va ricordato qui, fuggacemente, che l'acqua è uno dei simboli archetipi dell'umanità: in genere indica la necessità della morte e purificazione (come nel sopraccitato testo di san Basilio). Ma qui, in Francesco non c'è accenno a questa funzione dell'acqua. Qui ci troviamo di fronte ad un'acqua sorgiva e che diventa segno dello Spirito Santo stesso, della sua vita e vitalità. Il fatto che qui si parli di 'nascita' o 'rinascita dall'acqua', permette di cogliere nell'acqua un simbolo di vita. In questo caso l'acqua diventa simbolo dello Spirito Santo stesso e vale quanto sopra detto del secondo versante interpretativo del simbolo dell'acqua. Si potrebbe anche affermare che negli scritti del Poverello mentre la purificazione è simbolizzata dal fuoco dello Spirito, la vita nuova è simbolizzata dall'acqua dello Spirito Santo: lo Spirito Santo si serve del sacramento dell'acqua per produrre in noi la vita di Dio.

Dell'acqua Francesco parla anche altrove nei suoi scritti, godendone di tutta la fraternità e freschezza: «*Laudato sii mi Signore, per sor'acqua, la quale è multo utile et humile et preziosa et casta*» (*Cant 15*). Alcuni autorevoli interpreti del *Cantico delle Creature*¹⁹ rileggono l'elemento francescano dell'acqua, come simbolo della sorgente da cui sgorga la nostra vita: cioè simbolo dell'anima dalla quale fluiscono intelletto e amore. È molto bello pensare che lo Spirito Santo si inserisce proprio là dove è la sorgente della nostra vita per rigenerarla con la vita nuova.

Come si può vedere, Francesco ha ben chiaro tutto l'itinerario della Parola di Dio:

a) va presentata con il buon esempio;

¹⁹ LECLERC É., *Il Cantico delle creature*, pp. 127-141.

- b) va professata esplicitamente ('si dichiarino cristiani');
- c) quando è il momento suggerito dal Signore va annunciata;
- d) l'annuncio produce la fede in Dio Uno e Trino;
- e) la fede conduce al Battesimo;
- f) il Battesimo produce, per la presenza dello Spirito, l'inserimento in Cristo e nella Chiesa: l'inabitazione della Trinità nel battezzato e nel corpo della Chiesa.

Dagli altri testi, già incontrati, sappiamo che per Francesco la vita cristiana consiste: *in via* nel vivere e sviluppare le relazioni con le Persone della Santa Trinità; *in patria* nel godimento [*fruitio: Pater 4*) della pienezza della vita trinitaria.

Capitolo venticinquesimo
SPIRITO SANTO ED EUCARISTIA

T 76 «(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 aveste conosciuto me, avreste conosciuto anche il Padre mio; ma ora lo conoscete e lo 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 (1 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) **T 77** infatti è lo Spirito che vivifica, la carne non serve a nulla (Gv 6, 64). **T 78**: (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. **T 79**: (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 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: (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). **T 80**: (13) Perciò lo Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli (Rom 8, 11; 1 Cor 3, 16), è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore, **T 81**: (14) tutti gli altri che non partecipano dello stesso Spirito e presumono di riceverlo, mangiano e bevono la propria condanna (1 Cor

11, 29). (15) Perciò, figli degli uomini, fino a quando avrete il cuore duro? (Sal 4, 3). 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. **T 82:** (19) E come apparve in vera carne ai santi apostoli, così ora si mostra a noi (Mc 16, 9. 14; Lc. 24, 34; At 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)». (1Am 1ss; FF 141-145).

Abbiamo riportato il testo completo di questa *1Am* di san Francesco, con la suddivisione interna in versetti per comodità di lavoro. Si tratta di un'*Ammonizione* complessa e si presenta come un discorso ben strutturato dal Santo per i frati riuniti a Capitolo¹. È anche l'*Ammonizione* più lunga: mentre le altre *Ammonizioni* sono come degli 'schemi di predicazione' che Francesco preparava e teneva sotto gli occhi, o almeno nella memoria, durante la sua predicazione, qui l'argomento è svolto al completo. Il tema è quello dell'Eucaristia. L'annientamento di Gesù nella sua Incarnazione, per farsi nostro fratello, si ripete ogni giorno nell'Eucaristia: e non si può realizzare la fraternità tra i frati senza il proprio annientamento e senza diventare eucaristia. Sicché l'Eucaristia fa la fraternità e la fraternità fa l'Eucaristia. Celebrarla ogni giorno, significa rituffarsi nelle radici della nostra vita fraterna. Da questa prima *Ammonizione*, che è come l'Eucaristia nell'Ostensorio, partono i raggi delle

¹ Per tutte le questioni particolari sulle *Ammonizioni*, vedi ESSER K., *Gli Scritti*, pp. 145-149.

altre 28 *Ammonizioni*: ognuna delle quali esamina qualche aspetto della vita fraterna.

Ma la vita fraterna (abbiamo esaminato già il cap. X della *Regola Bollata*) è intrisa di dinamiche in cui il Frate minore deve permettere allo Spirito del Signore di agire: come è intrisa dallo Spirito del Signore la farina della santissima Eucaristia.

Questa Ammonizione, come l'Eucaristia di cui l'*Ammonizione* tratta, è ricolma della fede del Poverello di Assisi nello Spirito Santo.

– *Prima considerazione: lo Spirito che vivifica la conoscenza del Padre*

• «(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 aveste conosciuto me, avreste conosciuto anche il Padre mio; ma ora lo conoscete e lo 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». Questi primi versetti sono la citazione di Gv 14,6-9: Gesù afferma di fronte a Filippo e ai Giudei di essere il Rivelatore del Padre, in quanto tra Lui e il Padre c'è identità. Qui viene posto il problema della conoscenza di Dio e la risposta di Gesù: Dio è conoscibile solo attraverso Figlio.

• «(5) Il Padre abita una luce inaccessibile».

Questo testo preso in prestito da *1Tim 6,16*, in realtà in Paolo fa riferimento a Gesù, non a Dio Padre: ma serve a Francesco per sottolineare la incolmabile distanza tra noi e il Padre. L'inaccessibilità richiama la santità di Dio sul monte Oreb (*Es 3,5-6*).

• «e Dio è Spirito»: la citazione di *Gv 4,24* introduce il discorso sullo Spirito. Dio è Spirito non nel senso filosofico del termine ma nel senso giovanneo: Dio è Spirito in quanto è invisibile ed in quanto dà il suo Spirito; designa, perciò la natura di Dio, e la sua attività vivificante (cfr *1Gv 1,31*). Dio è Spirito

in quanto dona lo Spirito, nel medesimo senso in cui Dio è luce e amore (1Gv 1,5;4,8)².

- «e Dio nessuno l'ha visto mai». Il versetto preso questa volta da Gv 1,18 serve a Francesco per porre il problema della 'conoscenza' di Dio: 'conoscenza', nel senso giovanneo del termine, implica una conoscenza esperienziale, espressa mediante il verbo 'vedere'.

- «(6) Poiché Dio è Spirito, non può essere visto se non nello Spirito»: con questa espressione giungiamo al primo principio che Francesco vuole affermare. Troviamo per due volte il termine 'Spirito' ma con significato diverso. Il primo 'Spirito' indica la natura soprannaturale, trascendente di Dio, che è inafferrabile, inaccessibile e non conoscibile. Il secondo 'Spirito' fa riferimento alla terza Persona della Trinità ed indica che il Padre diventa 'accessibile', 'conoscibile' per opera dello Spirito Santo che è in noi.

- «(7) infatti è lo Spirito che vivifica, la carne non serve a nulla». Dal primo principio si passa alla prima conclusione cui Francesco voleva giungere, ma l'ha maturata mediante la citazione di Gv 6,64. In questo versetto, per procedere, ci sono da sottolineare alcune cose importanti.

a) È ribadito che la conoscenza di Dio proviene dalla fede, ma le parole usate sono soppesate attentamente: Francesco dice che questa conoscenza di Dio viene dallo Spirito Santo che opera in noi attraverso la *vivificazione*. Sulla 'vivificazione della Parola' ad opera dello Spirito Santo abbiamo già parlato nella meditazione precedente. Qui è utile richiamare il principio che la Parola di Dio è, in modo proprio, Parola dello Spirito nel momento in cui porta frutto. Là vedevamo che il frutto della vivificazione è la vita di Dio in noi. Qui, nel testo della prima *Ammonizione*, il frutto della vivificazione è costituito dalla fede nel fatto che Gesù e il Padre sono una cosa sola e nel fatto

² AA.VV., *Grande Commentario Biblico*, 63:76-77; anche 51:87-89.

che Gesù rivela il Padre: in altre parole la vivificazione, qui, ha come frutto la conoscenza di Dio.

b) È detto anche da Gesù, e ripetuto da Francesco, che *«la carne non serve a nulla»*: la conoscenza che viene dagli occhi fisici, non giova a nulla. Questo significa che abbiamo due sorgenti della conoscenza in noi, 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, o sul voler vedere, voler capire: nelle cose della fede non c'è da capire, ma da accogliere quello che Gesù ha rivelato.

c) Quanto detto viene meglio compreso tenendo conto del contesto della frase di Gv 6,64. Si tratta della moltiplicazione dei pani e del conseguente discorso di Gesù sul Pane eucaristico. Gesù stesso dice ai Giudei che si scandalizzano, che per comprendere il mondo di Dio *«è necessaria la grazia: è lo Spirito che vivifica [cfr anche 1Cor, 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»*³. Questa citazione di Gv 6,64 (con il suo contesto eucaristico) sarà, a breve, utilizzata da Francesco per introdurre il tema della Eucaristia.

– *Seconda considerazione: lo Spirito che vivifica la conoscenza del Figlio*

Francesco, di seguito, procede con un'altra considerazione sulla conoscenza delle altre Persone della Trinità. *«(8) Ma, non diversamente dal Padre e dallo Spirito Santo, nemmeno il Figlio, in quanto uguale al Padre, è visto da alcuno»*. Questa considerazione di Francesco, in realtà, include molteplici affermazioni.

- Viene riaffermata la non conoscibilità del Padre, come aveva già spiegato sopra.

³ AA.Vv., *Grande Commentario Biblico*, 63:98

- Quasi di passaggio, viene affermata anche l'inafferabilità e la divinità dello Spirito Santo: è un tema sempre sotteso negli scritti di san Francesco, ma questo è l'unico luogo in cui se ne parla esplicitamente. È un tema ovvio che proviene da *Gv 3,8*⁴.

- Nei riguardi di Gesù qualcuno potrebbe dire «*il Figlio, sì, lo conosciamo: si è incarnato*»; ma il Poverello, come se già si aspettasse questa obiezione, chiarisce che nemmeno il Figlio «*in quanto uguale al Padre è visto da alcuno*». L'espressione *in quanto uguale al Padre* la troviamo in *Gv 5,18* dove è detto che i Giudei «*cercavano di ucciderlo: perché non solo violava il sabato, ma chiamava Dio suo Padre, facendosi uguale a Dio*» (*Gv 5,18*). Con questo, Francesco precisa che nemmeno Gesù nel suo essere Figlio di Dio e nella sua divinità è conoscibile da alcuno. La Persona divina e la natura divina di Gesù (come precisa la stessa espressione, presa però da (*Filip 2,6*) non è conoscibile se non mediante lo Spirito Santo.

- Questo versetto 8 della prima *Ammonizione* mette in risalto un'altra affermazione di principio: delle Persone divine non è conoscibile né la Trinità delle Persone, né la divinità della natura se non mediante la conoscenza per fede.

Francesco prosegue ancora la sua argomentazione sulla conoscenza della divinità di Gesù chiudendo il ragionamento finora fatto: «*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*». Quelli che, al loro tempo, hanno visto il Signore nella sua umanità, ma non hanno veduto e creduto che Egli è il Figlio di Dio, sono dannati. La difficoltà sta nel passaggio dal 'vedere' al 'vedere e credere'. Si tratta di due verbi giovannei in cui vengono espressi due fonti diverse e due orizzonti diversi.

Il 'vedere' ha per sorgente l'occhio (o, più in generale, per *sineddoche*, i sensi) ed ha per orizzonte il vedere solo

⁴ LOMBARDUS P., *Sententiae*, I, d.XXXVII.c.1,5.

secondo l'umanità: questo atteggiamento ha portato alla condanna.

Il *'vedere e credere'* ha come sorgente 'lo Spirito Santo' ed ha per orizzonte il vedere *la divinità, che Egli è vero Figlio di Dio*: e questo porta gli uomini alla salvezza.

Indubbiamente la formulazione *secondo l'umanità – secondo lo Spirito e la divinità* è una formulazione abbastanza originale.

La prima formula (*vedere secondo l'umanità*) va intesa nel senso 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 la visuale nuova, la mentalità nuova di colui che è nato da Dio e non è più del mondo. L'espressione *secondo lo Spirito e la divinità* (in parallelo con l'ottava Ammonizione: «nessuno può dire 'Gesù è Signore' se non nello Spirito Santo» e in parallelo con i vv 6-7 di questa stessa Ammonizione) fa riferimento alla terza Persona della Trinità che qui è la causa della conoscenza nuova, in quanto 'vivifica' l'uomo e lo spinge verso la confessione della divinità di Gesù.

Che Egli è vero Figlio di Dio. L'oggetto di questa fede è duplice: la *divinità* di Gesù (la sua uguaglianza con il Padre) e il suo essere *Figlio di Dio*. Se a questo aggiungiamo la fede nella *Signoria* di Gesù (professata nell'ottava Ammonizione), allora scopriamo quanto è illuminata e luminosa la fede del Poverello di Assisi.

– *Terza considerazione: lo Spirito che vivifica la fede nella Eucaristia*

Sulla conclusione precedente Francesco innesta il discorso sulla santissima Eucaristia: è il tema cui Francesco voleva giungere e che forma la vera finalità della prima Ammonizione⁵. «Così

⁵ Non ci soffermiamo ora sull'importanza storica e l'incidenza della fede eucaristica di Francesco nella ripresa del culto eucaristico (cfr

anche ora, (10) 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: (11) questo è il mio corpo e il sangue del testamento, (12) chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna».

Tra i versetti 7-9 e i versetti 10-12 c'è uno stretto parallelismo.

- È parallelo a quello dei Giudei del tempo di Gesù, l'atteggiamento di chi oggi *vede* il sacramento del corpo del Signore e *non vede e crede* che sia realmente il corpo e sangue del Signore. Come i Giudei, anche tali persone sono condannate.

- È parallela anche la formulazione *vedere e credere secondo lo Spirito e la divinità*. Anche qui *Spirito* è lo Spirito Santo che *vivifica* la conoscenza nella *divinità*.

- Qui viene aggiunto un elemento prezioso: la fede nella divinità di Gesù fatto Eucaristia la quale proviene dall'accoglienza delle Parole di Gesù: «*questo è il mio corpo e il sangue del testamento*». Proprio questa umile accoglienza dell'Eucaristia, nella fede, è il frutto della *vivificazione* ad opera dello Spirito Santo⁶.

DSp. *Eucaristie*, 1616), né sui contenuti della sua fede eucaristica. Ci limitiamo a ricordare che tutti gli scritti del Poverello, databili dopo il 1215 (data del Concilio Lateranense IV in cui furono prese varie decisioni teologiche e pastorali concernenti il sacramento eucaristico: cfr. *Cosistuzioni* 19.20) parlano dell'Eucaristia. Francesco sente di dover spendere tutto il peso della sua autorità morale in aiuto alle decisioni del Concilio. Francesco doveva anche prendere attentamente le distanze dai molti gruppi ereticali con i quali i frati nella loro itineranza entravano in contatto. In questo aiutava i frati anche la *Professione di fede*, richiesta ai Valdesi, già nel 1208 da Innocenzo III (DZ 790-797). Per una retta esposizione della dottrina eucaristica cattolica, vedi LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, dd. VIII-XIII. Per le questioni degli eretici, vedi anche DTC, *Eucaristia*, 1234.1239-1243.

⁶ Concetti analoghi sono espressi per es. anche in Lotario dei Segni (futuro Innocenzo III) nelle sue opere teologiche ben conosciute già prima

– Francesco aggiunge anche le altre parole di Gesù nell'ultima Cena «*chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna*». Questa completezza dell'espressione serve a Francesco per dire che la nostra fede nell'Eucaristia non è perfetta se si ferma al *vedere e credere*: Gesù ha anche detto *prendete e mangiate*. La fede nell'Eucaristia esige un *mangiare la mia carne e bere il mio sangue* per avere la vita eterna. È bene ricordarlo, perché al tempo di Francesco la gente non praticava più la comunione eucaristica: a tal punto che il Lateranense IV obbligherà i fedeli a che, almeno una volta all'anno, debbano confessarsi e comunicarsi⁷.

• «*Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna*». Per 'vita eterna' non bisogna solamente pensare alla vita nell'aldilà, in Francesco la vita è la Vita di Gesù in noi.

– *Quarta considerazione: lo Spirito che riceve il corpo di Cristo*

I versetti 13-15 sono fortemente originali e rappresentano ulteriori conclusioni di Francesco. «*Perciò lo Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli, è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore, (14) tutti gli altri che non partecipano dello stesso Spirito e presumono di riceverlo, mangiano e bevono la propria condanna. (15) 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 versetti non facili da comprendere: soprattutto a causa del verbo 'ricevere' che ha per soggetto lo Spirito Santo. Le diverse interpretazioni di tale verbo non si escludono tra di loro, ma si approfondiscono. Il verbo 'ricevere' va inteso nel

della sua elezione a Pontefice. Nel suo trattato *De Eucharistiae mysterio*, c. XIV-XV dice: «*Unde, quid paras dentem et ventrem? Crede et manducasti. Qui credit in Deum, comedit ipsum; utrumque modum Christus emendi insinuat, ubi dicit: 'Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam*». Come si vede anche il futuro Pontefice attribuisce allo Spirito Santo la 'vivificazione' della fede eucaristica.

⁷ Cfr Lateranense IV, *Costituzione 2.1*

senso giovanneo di ‘accogliere nella fede il Signore’: come in *Gv 1,10-11* ove «*i suoi non lo hanno ricevuto*» è lo stesso che «*il mondo non lo conobbe*». C’è equivalenza in Francesco tra conoscere Gesù e ricevere Gesù, stando al linguaggio giovanneo.

Ma Francesco pare che voglia dirci molto di più. Dicendo «*lo Spirito del Signore che abita nei suoi fedeli è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore [unde Spiritus Domini qui habitat in fidelibus suis, ille est qui recipit sanctissimum corpus et sanguinem Domini]*», Francesco mette in campo diversi elementi:

- afferma che il soggetto del ricevere è lo Spirito Santo stesso;
- afferma che si tratta dello Spirito Santo se e in quanto abita nei suoi fedeli.

Vale la pena di soffermarsi sulle citazioni neotestamentarie da cui Francesco sembra aver mutuato linguaggio e contenuti. Abbiamo *Rom 8,11*: «*[...] Colui che ha risuscitato Cristo dai morti darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi*». Abbiamo anche il testo parallelo di *1Cor 3,16*: «*Non sapete che siete tempio di Dio e lo Spirito Santo abita in voi?*». In questi due testi si parla esplicitamente di inabitazione dello Spirito Santo.

Sappiamo che per Francesco l’inabitazione della Trinità è causata dallo Spirito Santo (vedi le diverse meditazioni precedenti) e che la prima delle Persone trinitarie ad essere mandata nel cuore del fedele è lo Spirito Santo che prepara l’accoglienza al Figlio e con il Figlio al Padre.

Questo schema lo troviamo nell’Annunciazione secondo il *Vangelo di Luca 1,35*. La prima Persona della Trinità ad essere mandata in Maria è lo Spirito Santo: «*Lo Spirito Santo scenderà su di te, su te stenderà la sua ombra la potenza dell’Altissimo*». Una volta accolto lo Spirito del Signore, lo Spirito stesso, che abita in Maria, accoglie il Figlio di Dio.

Pare che Francesco con la citazione della *Lettera ai Romani* o della *Lettera ai Corinti* voglia aiutare i fedeli a comprendere che nessuno di noi sarebbe degno di accogliere il Figlio di Dio nella santa comunione se non ci fosse lo Spirito Santo ad ac-

coglierlo degnamente in noi. Nel testo latino *ille est: è proprio lui* è rafforzativo ed indica che è lo Spirito Santo in Persona ad accogliere degnamente il Figlio di Dio.

– *Quinta considerazione: la partecipazione allo Spirito*

Ma Francesco pone anche il caso di «*tutti gli altri che non partecipano dello stesso Spirito [qui non habent de eodem Spiritu] e presumono di riceverlo, mangiano e bevono la propria condanna*». La formula latina è molto forte: quelli che non hanno in eredità lo stesso Spirito, quelli che non hanno lo Spirito Santo inabitante in loro stessi, sono i non battezzati e coloro che si trovano in situazione di peccato mortale o sono altrimenti impediti. A questi Francesco dice altrove (per esempio, anche in *2Lf v.22-24; FF 189*) cosa debbano fare prima di ricevere l'Eucaristia. I danni spirituali in chi riceve la comunione senza la grazia, qui vengono sottolineati mediante la citazione diretta della *1Cor 11,29*.

C'è anche da notare che in questo testo, come anche in *12 Am*, la formulazione latina è partitiva e indica una certa partecipazione allo Spirito Santo (*Ebr 6,4; 1Gv 3,24; 4,13*). Se è 'partecipazione' allo Spirito del Signore, vuol dire che lo Spirito, qui 'in via' ci viene dato non in pienezza, ma come 'pegno' (*2Cor 1,22; 5,5*). Era un tema vivo al tempo di san Francesco. S. Agostino già ne aveva trattato: «[...] *'L'amore di Dio è stato effuso nei nostri cuori', non da noi, ma 'tramite lo Spirito Santo che ci è stato donato' (Rm 5,5). Se l'amore è stato diffuso nel nostro cuore e Dio è amore (1Gv 4,6) ecco che già Dio passeggia in noi in quanto ci ha dato un certo pegno, per quanto piccolo esso sia. Infatti abbiamo ricevuto un pegno. Che cosa è questo pegno? Di che cosa è pegno? Veramente sono più fedeli i codici che riportano la parola 'caparra' di quelli che riportano 'pegno'. I traduttori vollero, è vero, intendere la stessa cosa. C'è tuttavia un po' di differenza, nel modo usuale di parlare, tra caparra e pegno. Quando si dà un pegno, siccome lo si dà proprio per avere qualche altra cosa in vista della quale viene dato il pegno, ridata la co-*

sa, il pegno viene riportato via... Tu prendi, per esempio, un libro da un tuo amico; perché te lo presti, tu gli dai un pegno. Quando gli riporti ciò che da lui hai preso e per cui hai messo il pegno, lui riavrà quanto gli restituisci, tu riprenderai indietro il pegno. Non si tratterà tutte e due le cose. Allora, fratelli? Se ora Dio ci ha dato come pegno l'amore attraverso il suo Spirito, quando ci avrà dato tutta la realtà – ce ne ha dato il pegno proprio perché ci ha promesso tutta la realtà – ci verrà tolto il pegno? No certo, ma quanto ha già dato lo completerà. Perciò bisogna chiamarla piuttosto caparra che non pegno. A volte invece capita, ad esempio, che ti occorra del tempo per raccogliere il danaro con cui pagare una cosa che hai acquistato con un contratto fatto in buona fede. Allora tu anticipi qualcosa del prezzo. Questo si chiama caparra, non pegno; la dovrai completare, non la riprenderai indietro. Ora cerca dunque di comprendere. Se trovo uno che desidera una cosa e ne ha una caparra, avendo la caparra, desidera il tutto. La consideri caparra: verrà data interamente la cosa di cui è stata data la caparra. Se Dio darò l'oro, darà in pienezza tutto l'oro, come ha dato una caparra d'oro. Devi temere di desiderare il piombo invece dell'oro. Guarda perciò la caparra; e se posso convincerti a dove guardare, ecco: 'Dio è amore' (1Gv 4,8). Di questo già abbiamo la caparra, da questo siamo stati aspersi[...]»⁸.

Il v. 15 della 1Am che chiude questa sezione è ancora un rimprovero ed un invito alla fede da parte del Poverello: «Perciò, figli degli uomini, fino a quando avrete il cuore duro?». Questo versetto, preso dal Salmo 4,3 è un'esortazione a non indurire il cuore. Ma il Salmo 4,3 (che proseguirebbe dicendo «perché non amate la verità?») è intenzionalmente trasformato da Francesco in «perché non conoscete la verità e non credete nel Figlio di Dio?»: con l'evidente scopo di avvicinare il testo del Salmo al 'conoscere la verità' giovanneo. Ed è significativa l'aggiunta di Francesco: «perché[...] non credete nel Figlio di Dio?».

⁸ S. AGOSTINO, *Discorsi*, 23,8-18. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, pp. 600-601.

Questa espressione, presa *ad litteram* da *Gv 9, 35* (la domanda di Gesù dopo la guarigione del cieco nato), introduce il discorso sulla fede che proviene non dagli occhi fisici, ma dagli occhi illuminati da Cristo.

– *Sesta considerazione: gli occhi spirituali*

Diversi parallelismi vengono sviluppati ora come applicazione di *Gv 9,35*.

* C'è prima di tutto l'accostamento tra Incarnazione ed Eucaristia: «*Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dal trono regale discese nel seno della Vergine; ogni giorno viene a noi in umili sembianze; ogni giorno discende dal seno del Padre sull'altare, nelle mani del sacerdote*».

Molto probabilmente per la vita spirituale dei frati, questa doveva essere la frase di aggancio con tutte le *Ammonizioni* successive. Partendo infatti dalla *kénosis* del Verbo si giunge alla minorità e quindi alla fraternità francescana. Francesco afferma che l'Incarnazione storica del Verbo prosegue ora nell'Eucaristia. Altri hanno magnificamente analizzato queste righe stupende⁹, a noi basti richiamare la profondità della fede di Francesco che mette in collegamento tra di loro due elementi presi dall'Incarnazione del Signore:

- l'umiltà del Signore nell'Incarnazione, collegata alle umili sembianze dell'Eucaristia;
- il grembo della Vergine che ha accolto il Cristo storico come le mani del sacerdote accolgono oggi il Cristo eucaristico.

* L'accostamento tra il Cristo storico ed il Cristo eucaristico, Francesco lo formula anche nei versetti successivi: «*E come (21) apparve in vera carne ai santi apostoli, così ora si mostra a noi nel pane consacrato*». Questo secondo accostamento, però, non è più preso dall'Incarnazione del Signore,

⁹ NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di s. Francesco*, pp. 207-253.

ma dalle apparizioni di Gesù agli Apostoli dopo la Pasqua. Sono infatti paralleli tra di loro i verbi *apparve* (*apparuit*, e verbi simili) e *ora si mostra* (*se ostendit*). Il verbo *apparire* fa riferimento infatti alle apparizioni di Gesù: a Maria Maddalena in *Mc 16,9*; ai discepoli mentre erano a tavola in *Mc 16,14*; a Simone in *Lc 24,34*; ai discepoli (*Lc 24,40*): dicendo loro che non si trattava di un fantasma, perché il fantasma non ha carne (qui, troviamo ‘vera carne’); le apparizioni agli Apostoli e poi a Tommaso in *Gv 20,20.26*; le apparizioni nell’arco dei quaranta giorni dopo la risurrezione in *Atti 1,3*; a Saulo in *Atti 9,17...* Questo vuol dire che per Francesco l’Eucaristia contiene non solo il corpo incarnato, ma anche il corpo risorto del Signore.

* Per lo scopo del nostro lavoro, l’accostamento più importante è costituito dall’approccio degli Apostoli a Gesù confrontato con l’approccio dell’uomo di fede all’Eucaristia. «*E come essi (gli Apostoli) 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 corporei, dobbiamo vedere e fermamente credere che il suo santissimo corpo e sangue è vivo*».

a) Gli Apostoli possedevano:

– l’*intuito della carne*, cioè la vista: e con questa vedevano solo la carne del Signore;

– gli *occhi spirituali*, con i quali lo contemplavano e ‘lo credevano vero Dio’;

b) Anche noi oggi abbiamo:

– gli *occhi corporei*: e con questi vediamo solo la forma del pane e del vino (v.10);

– ma dobbiamo avere anche la fede per *vedere e credere fermamente* che il suo santissimo corpo e sangue è vivo.

Per Francesco ‘intuito della carne’ ed ‘occhi corporei’ sono sinonimi. Essi ‘vedono’:

– il Signore Gesù secondo l’umanità (v.9);

– la forma del pane (v.10);

- solo la carne di Gesù (v.20);
 - ma non credono secondo lo Spirito e la divinità.
- Sono sinonimi anche: ‘occhi spirituali’, ‘contemplare e credere’, ‘vedere e credere fermamente’. Essi hanno per oggetto:
- il Padre (v.4);
 - la divinità dello Spirito santo (v.8)
 - il Figlio: ‘in quanto uguale al Padre (divinità)’, in quanto ‘Figlio del Padre’; in quanto ‘Signore’(vv.8-9; *8Am 1*);
 - l’Eucaristia: vero corpo e sangue del Signore.

L’invito di Francesco è di procurarci *occhi spirituali*. Ormai è chiaro che ‘spirituali’ è un aggettivo che va preso in senso forte: occhi illuminati dallo Spirito Santo, occhi che partecipano della conoscenza che lo Spirito Santo ha del Gesù storico e del Gesù eucaristico.

Il cristiano, avendo lo Spirito Santo, è rivestito dell’uomo nuovo che, come un corpo, ha i propri ‘sensi spirituali’¹⁰. Qui si parla di ‘occhi spirituali’, altrove si parla di ‘orecchi del cuore’ (*Lord 6*), del gusto (*2Test 1-3*)... sensi tutti collegati allo Spirito Santo che ne è la sorgente e mediante i quali Egli equipaggia il cristiano per la vita in Cristo.

L’*Ammonizione* si conclude dicendo: «*E in tal modo il Signore è sempre con i suoi fedeli, come egli stesso dice: ecco, io sono con voi fino alla consumazione del mondo*». Per Francesco l’Eucaristia è la realizzazione della promessa fatta da Gesù di rimanere presente con noi per sempre (*Mt 28,20*). Si tratta di una conclusione non casuale. La kènosis di Gesù nell’Eucaristia è alla base della vita fraterna francescana. E nella vita fraterna c’è sempre la presenza di Gesù. Ma per coglierla sono necessari ‘gli occhi spirituali’: la fede che proviene dallo Spirito Santo.

¹⁰ Vedi DSp, *Sens spirituels*, 598-617.

– Settima considerazione: lo Spirito della grazia

Un altro testo di Francesco sul legame tra Spirito Santo ed Eucaristia, lo troviamo nella *Lettera a tutto l'Ordine*. Francesco che nella *prima Ammonizione*, ha invitato i fedeli a ricevere con fede e degnamente l'Eucaristia, raccomanda ora ai frati sacerdoti la cattolicità e la dignità della celebrazione eucaristica e prosegue: «Ricordatevi, fratelli miei sacerdoti, di ciò che è scritto nella legge di Mosé: i trasgressori anche nelle cose materiali, senza nessuna misericordia, per sentenza di Dio, venivano messi a morte. Quanto più gravi ed aspri castighi meriterà di soffrire colui che avrà calpestato il Figlio di Dio e ritenuto per profano il sangue del Testamento nel quale è stato santificato e (18) avrà oltraggiato lo Spirito della grazia? [et Spiritui gratiae contumeliam fecerit]. L'uomo infatti, disprezza, profana e calpesta l'Agnello di Dio, quando, come dice l'Apostolo, non distinguendo e discernendo [non diiudicans et discernens] il santo pane di Cristo dagli altri cibi e altre opere, o lo mangia indegnamente, oppure, essendone degno, invano e inutilmente lo mangia...». T 72 (LOrd 17-20; FF 219).

Il versetto che ora ci interessa più direttamente è costituito dalla espressione: «avrà oltraggiato lo Spirito della grazia». Tale espressione è una citazione della *Lettera agli Ebrei* 10,29. Il contesto di *Ebr* 10,29 è quello del rischio di apostasia che i cristiani corrono sotto la sferza della persecuzione «se pecciamo volontariamente, dopo aver ricevuto la conoscenza della verità ... rimane... soltanto una terribile attesa del giudizio». In *Ebrei* la 'conoscenza della verità' è quella che viene dallo Spirito di verità: cioè dallo Spirito Santo. Dopo aver partecipato alla conoscenza che viene dallo Spirito, non si può tornare indietro con l'apostasia: questo tornare indietro è definito come *un oltraggio allo Spirito della grazia*. L'espressione latina può tradursi bene anche con *oltraggio alla grazia dello Spirito Santo*: in tutte e due le traduzioni si tratta di un oltraggio allo Spirito che dà la grazia della fede, oppure di un oltraggio alla grazia della fede che viene dallo Spirito Santo.

Francesco applica questo versetto alla celebrazione eucaristica. Per fede i sacerdoti conoscono la verità dell'Eucaristia:

cioè partecipano alla conoscenza che lo Spirito Santo ha della verità eucaristica. Non devono retrocedere da questa fede.

Ma dove Francesco vede il rischio di un retrocedere nella fede? Qui il Poverello porta alcuni casi:

– «*i trasgressori anche nelle cose materiali*»: l'appiattimento anche esteriore nella celebrazione eucaristica; la trascuratezza nelle rubriche;

– «*non distinguendo e discernendo [non diiudicans et discernens] il santo pane di Cristo dagli altri cibi*»: da altri alimenti, essendo ebbri, con le facoltà offuscate...

– «*non distinguendo e discernendo [non diiudicans et discernens...] dalle altre opere*»: non distinguendo la celebrazione eucaristica da altri lavori; come se si trattasse di un'attività qualsiasi. Va ricordato che nei Concili precedenti a Francesco c'erano stati decreti di fuoco contro la moltiplicazione delle Messe: qualche volta dallo stesso sacerdote, venivano celebrate oltre una decina di Messe al giorno.

– «*mangia indegnamente*» l'Eucaristia: come detto nella prima Ammonizione, «*non partecipando dello stesso Spirito*», cioè in peccato mortale, senza la grazia di Dio;

– «*oppure, essendone degno (ne mangia) inutilmente*»: senza preparazione e senza raccoglierne i frutti;

– «*oppure, essendone degno (ne mangia) invano*»: senza dignità, sciattamente.

Qua e là negli scritti ci sono molte altre raccomandazioni che fanno molto pensare alla serietà con cui Francesco si avvicina alla Santissima Eucaristia.

Anche la teologia del tempo parlava diffusamente, ma con linguaggio più teologico e tecnico, del come ricevere la santa Comunione. Il *Magister Sententiarum* molto esplicitamente spiega: «*Nel sacramento (dell'Eucaristia) vanno considerate tre cose: per primo ciò che da solo costituisce il sacramento; in secondo luogo va considerato quale è il sacramento e la realtà prodotta; in terzo luogo bisogna considerare quale è la cosa prodotta e non il sacramento. Il sacramento (e non la realtà prodotta) è*

costituito dalle speci visibili del pane e del vino. Il Sacramento e la realtà: è propriamente la carne e il sangue di Cristo. La cosa e non il sacramento è la mistica carne di Cristo. Cioè l'unica cosa visibile è sacramento delle due realtà: la cosa contenuta e quella significata [...]. Per cui Agostino: 'molti indegni ricevono il corpo indegnamente: di questi dice l'Apostolo chi mangia e beve indegnamente il calice del Signore, mangia e beve la propria condanna'. Questo ci insegna come dobbiamo guardarci dal ricevere male il Bene [...]. Ancora con Agostino: 'il bravo cristiano (degn) riceve il sacramento e la realtà che è nel sacramento; il cattivo cristiano (indegn) riceve il sacramento, ma non la realtà che è nel sacramento' [...]. Il bravo cristiano perciò riceve sia il sacramento, cioè la vera carne e sangue di Cristo, sia la grazia, cioè l'unità dei fedeli e l'aumento della grazia. Il cattivo cristiano riceve il sacramento, cioè il corpo di Cristo nel sacramento, ma non la grazia, cioè l'unità della chiesa. Più semplicemente detto: chi è degno mangia spiritualmente e sacramentalmente, l'indegn mangia solo il sacramento»¹¹.

¹¹ LOMBARDUS P., *Sententiae, De Corpore Christi*:questioni riportate nei Prolegomena alla ediz. Quaracchi (Tomo II, pag 78*, nn 8ss): «n.8: *Sunt itaque tria in hoc sacramento consideranda: unum quod tantum est sacramentum; alterum quod est sacramentum et res; et tertium quod est res et non sacramentum. Sacramentum et non res est species visibilis panis vel vini. Sacramentum et res, caro Christi propria et sanguis. Res et non sacramentum est mystica caro Christi. Porro species illa visibilis sacramentum est geminae rei, contentae scilicet et significatae...* n.18: *Augustinus: 'multi indigni accipiunt corpus Domini indigne, de quibus ait Apostolus: qui manducat et bibit calicem Domini indigne, iudicium sibi manducat et bibit'. Per quod docemur quam sit cavendum male accipere bonum. Ecce enim factum est malum, dum male accipitur bonum...* n.20: *Augustinus: 'bonus accipit sacramentum et rem sacramenti; malus vero sacramentum et non rem'. Ad quod dicimus appellari sacramentum corpus Domini de Virgine sumptum; rem autem spiritualem carnem Christi quae est unitas fidelium. Bonus ergo accipit sacramentum, id est carnem Christi propriam et sanguinem, et rem, id est unitatem fidelium et gratiae augmentum. Malus vero accipit sacramentum, id est corpus Christi sub sacramento, et non rem, id est unitatem ecclesiae. Et est: bonus manducat spiritualiter et sacramentaliter, malus vero sacramentum tantum».* Cfr anche *Sententiae*, IV,d.VIII, c. 6 e 7,1-2.

Ottava considerazione: lo Spirito Santo nella santificazione dell'Eucaristia

In questa *Ammonizione* per indicare l'azione con cui il pane e il vino diventano sacramento del corpo di Cristo, Francesco usa i termini 'santificare-essere santificati' e per indicare l'effetto della consacrazione parla di 'pane sacro', 'santissimo corpo e sangue'...

Ora è bene domandarsi qual è, per Francesco, la funzione dello Spirito Santo nei confronti dell'Eucaristia?

1) In uno dei testi già esaminati Francesco aveva detto con particolare riferimento al sacramento dell'altare che Cristo Gesù: «*uno e ovunque, come a Lui piace, opera con il Signore Iddio Padre e con lo Spirito Santo Paraclito*» (LOrd 42; FF 223; T 73): cioè tutta la Trinità opera nell'Eucaristia.

Abbiamo visto come la comprensione del ruolo dello Spirito Santo nell'Eucaristia, venga illuminata dal confronto con l'opera dello Spirito Santo nella Incarnazione del Verbo.

La comparazione tra la funzione dello Spirito Santo nell'Incarnazione e nell'Eucaristia era comune alla teologia del tempo di Francesco, come riassunta e comunicata anche dal *Magister Sententiarum* che, riportando il pensiero di Agostino, afferma: «*Come dallo Spirito Santo [...] viene creata la vera carne nel seno della Vergine, così per lo stesso Spirito dalla sostanza del pane e del vino viene consacrato lo stesso corpo e sangue di Cristo* [...]»¹². Poco più avanti lo stesso Lombardo prosegue con la citazione dell'Ipponense: «*[...] Parliamo del corpo di Cristo proveniente dai frutti della terra e consacrato con la preghiera sacramentale ['mystica'] e che assumiamo in memoria della passione del Signore [...] il quale non è santificato se non dall'operazione*

¹² LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d. X, c.2,7: «*Item Augustinus: "Sicut per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur. Corpus Christi et veritas est et figura: veritas, dum corpus Christi et sanguis virtute Spiritu ex pani vinique substantia efficitur; figura vero est id quod exterius sentitur"*».

invisibile dello Spirito Santo' [...]»¹³. Rifacendosi all'autorità di Ambrogio, il Maestro delle Sentenze aggiunge: «Dice Ambrogio: 'assumiamo nel sacramento [mysterium] questo pane, ma affermiamo nella fede il pane che per mano dello Spirito Santo si è formato nel grembo della Vergine, è stato cotto con il fuoco della passione sull'altare della croce [...]. Apertamente crediamo che non si tratta di due pani diversi, ma dell'unico pane e dell'unica carne, senza dubbio dell'unico corpo che è stato veramente assunto dalla Vergine, che è risorto ed è salito al cielo'»¹⁴.

2) Alla stessa conclusione possiamo arrivare passando attraverso la 'teologia della Parola' propria del Poverello. Nel trinomio Parola-Spirito-Vita già abbiamo visto che la funzione specifica dello Spirito Santo è quella di produrre la vita di Cristo. Applicato questo schema alla celebrazione della Messa, per Francesco appare chiaro che le Parole della consacrazione producono la Vita di Cristo (la sua presenza reale) per l'opera dello Spirito che vivifica la Parola della consacrazione. Sembra che sia questo il motivo per cui Francesco sottolinea continuamente il rapporto tra Parola e sacramento¹⁵:

– «*Molte cose vengono santificate [sanctificantur] mediante le parole del Signore, e in virtù delle parole di Cristo si compie il sacramento dell'altare*» (Lord 37; FF 225).

– «*Vi prego [...] di supplicare umilmente i chierici che debbono venerare sopra ogni cosa il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo e i santi nomi e le parole scritte di lui che consacrano [sanctificant] il corpo*» (1Lcus 2; FF 241).

– «*Facciamo attenzione [...] ai santissimi nomi e alle sue parole scritte, che santificano (sanctificant) il corpo. Sappiamo che non ci può essere il corpo, se prima non è santificato [sanctificetur a verbo] dalla Parola*» (1Lch 1; FF207).

¹³ LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d.XI,c.2,2.

¹⁴ LOMBARDUS, *Sententiae*, IV, d.XI,c.2,7.

¹⁵ Per la teologia del tempo basta confrontare LOMBARDUS P., *Sententiae*, IV, d.VIII, 4 che riassume il pensiero dei Padri della Chiesa su tale tema.

– E nel v. 10 della prima Ammonizione che stiamo esaminando, afferma: «...*il sacramento del corpo di Cristo, che viene santificato [quod sanctificatur] sull'altare mediante le parole del Signore per mano del sacerdote sotto la forma del pane e del vino [...]. Ora si mostra a noi nel pane consacrato (v.20) [in sacro pane]*».

Dalla prima *Ammonizione* e dalle citazioni qui riportate credo che appaia chiaro il pensiero di Francesco: la realtà oggettiva dell'Eucaristia è opera dello Spirito Santo, come è opera dello Spirito Santo la realtà dell'Incarnazione del Signore ed ogni efficacia della Parola di Dio.

Conclusioni

SULLA PNEUMATOLOGIA DI SAN FRANCESCO DI ASSISI

Giunti al termine di questo studio, vogliamo raccogliere alcune riflessioni che ci hanno come accompagnati lungo tutto il nostro lavoro.

Linee dominanti nel pensiero pneumatologico di Francesco

a) *Nell'ascoltare la preghiera* del Poverello è emersa con grande forza la 'familiarità' di Francesco con la Persona dello Spirito Santo: ne parla abbondantemente, con tanta umiltà, ma anche con tanta precisione teologica.

– Ne colloca la presenza nella Famiglia naturale della santissima Unità e Trinità di Dio. Ci parla, con fede umile ed entusiasta, della Trinità che ha cura di noi (Trinità economica): delle operazioni comuni con cui la Trinità viene in nostro aiuto, e delle operazioni specifiche (proprie) con cui le singole persone divine intervengono in nostro favore. Ma Francesco conosce ed accoglie la dottrina della Chiesa sulla Trinità trascendente: ciò che è comune e ciò che è specifico a ciascuna delle Persone divine all'interno della Trinità.

– Riguardo allo Spirito Santo Francesco è molto preciso su ciò che lo Spirito Santo possiede in comune con tutta la Trinità e su ciò che Gli è proprio. All'interno della Trinità trascendente lo Spirito Santo è la Dilezione, la Carità, l'Amore del Padre e del Figlio tra di Essi; ma, donato a noi dal Padre e dal Figlio, lo Spirito Santo diventa la 'nostra' Dilezione, Carità, Amore:

attraverso cui la Chiesa e ogni anima cristiana è capace di amare ed inserirsi nella vita della Trinità.

– Il Poverello afferma con tanta gratitudine, affetto e umiltà l'opera specifica dello Spirito nei confronti di Cristo: la creazione di tutte le cose 'visibili e invisibili', la creazione dell'uomo in vista dell'Incarnazione del Verbo e la sua opera nella presenza reale eucaristica.

– Strettamente collegata all'Incarnazione del Verbo, è annotata l'opera dello Spirito Santo nella consacrazione della Vergine Maria ove lo Spirito Santo creatore opera con tale potenza che Francesco, mentre riafferma il concepimento verginale del Verbo, sembra intuire anche l'immacolato concepimento di Maria. La cooperazione alla grazia dello Spirito Santo nella Vergine è tale, che Francesco la invoca come 'sposa dello Spirito Santo'. Per questa sua cooperazione con lo Spirito Santo, Maria diventa modello della Chiesa e di ogni anima: ogni anima, ed in particolare Chiara, per la sua consacrazione a Dio, può essere chiamata, 'sposa dello Spirito Santo'.

– Francesco è cosciente che la vita dello Spirito in noi inizia attraverso il santo Battesimo nel quale ci reimmergiamo continuamente attraverso 'una vita penitenziale'. Battesimo e vita penitenziale costituiscono la base e la condizione per l'inabitazione in noi dello Spirito Santo e, attraverso lo Spirito Santo, di tutta la Trinità.

– Lo Spirito Santo, inabitante in noi, agisce in noi con operazioni mutate dall'immagine del fuoco su tutte le facoltà, equipaggiandoci e aprendoci alle dimensioni della vita spirituale: permettendoci in questo modo la sequela di Cristo e il ritorno al Padre.

Come si vede, molteplici sono i trattati di teologia, che nel pensiero di Francesco si muovono sull'onda della pneumatologia: i trattati dommatici della Trinità di Dio, della creazione, dell'Incarnazione. Il trattato sulla grazia di Dio e l'inabitazione; la mariologia; la sacramentaria con i sacramenti del Battesimo e dell'Eucaristia; il culto cristiano. Maggiormente immersa

nell'atmosfera dello Spirito Santo appare la teologia della vita religiosa e la teologia spirituale, con grandi temi quali: l'itinerario spirituale, l'ascetica, la mistica, la contemplazione, il lavoro, la preghiera e la devozione.

b) *Nella seconda parte* del lavoro i riferimenti allo Spirito Santo emergono dalla fatica legislativa di Francesco nello scrivere le linee guida per mantenere puro in sé e nei discepoli il sempre delicato 'carisma di fondazione' che il Signore gli ha affidato e la Chiesa ha accolto.

– Tuttavia la sorgente, nonostante la sua purezza iniziale, nel suo percorso può essere sempre soggetta ad inquinamento. Lo scoraggiamento può prendere anche un fondatore come Francesco che sente la responsabilità nei confronti dei frati e lui stesso sente di non poter fare più di tanto, anche per la consapevolezza che qui non vivrà in eterno. In questo clima scopriamo la più profonda fiducia del Poverello nella Persona dello Spirito Santo e nell'opera dello Spirito Santo: egli percepisce con grande gaudio e sollievo, che il vero ministro generale dell'Ordine è lo Spirito Santo.

– Dallo Spirito Santo proviene la vocazione e la missione di ciascuno dei frati. A tutto penserà lo Spirito Santo. Ai frati Francesco chiede solo di impegnarsi e dedicarsi ad avere lo Spirito Santo e accogliere la sua azione santificante: cioè a vivere in grazia di Dio e a coltivare le opere dello Spirito Santo; a respingere le opere contrarie allo Spirito del Signore che hanno per radice carne-mondo-demonio. Una vita, vissuta sotto il segno della penitenza («il Signore dette a me frate Francesco, di incominciare a fare penitenza»), diventa difesa della presenza dello Spirito in noi e cooperazione con lo Spirito per lo sviluppo della vita interiore.

– Il tema dell'inabitazione dello Spirito Santo in noi, si apre qui in tutta la sua pienezza di luce: la vita cristiana, e tanto maggiormente la vita di consacrazione, consiste nello sviluppo delle relazioni di 'famiglia' che lo Spirito Santo ha creato in noi con la Trinità Santa, non solo tra noi e la Santissima Unità trinitaria,

ma anche tra noi e ciascuna delle Persone della Trinità. Creati per la Gloria di Dio, veniamo ricolmati dalla Gloria di Dio.

c) *La via privilegiata* per la quale lo Spirito del Signore, divino e invisibile, si muove portando a noi la Vita, ci viene magistralmente rivelata dal Poverello nei brani in cui è esplicitamente codificata la sua volontà di annunciare Cristo e lo Spirito Santo.

– Così il Poverello ci annuncia che ha scrutato attentamente le Scritture ed è testimone di come sia la Parola di Dio a veicolare lo Spirito Santo. Della Parola di Dio Francesco ha una concezione sacramentale: è carica della presenza pneumatica del ‘Verbo di Dio’ e del Padre celeste che ha inviato il suo Verbo sulla terra. Parola e Spirito sono indissolubilmente legati nella mente di Francesco: a tal punto che la Parola di Dio è chiamata anche ‘Parola dello Spirito Santo’.

– Il Poverello ci spiega anche che ognuna delle Persone della Trinità opera in modo proprio nell’unica Parola di Dio: Dio Padre ne è la sorgente, il Figlio è Parola che rivela e comunica, lo Spirito Santo rende efficace in noi la Parola. Questa efficacia della Parola in noi, Francesco la chiama Vita e lo Spirito Santo ne è Vivificatore: è lo Spirito Santo, infatti, che produce la Vita di Dio in noi, vita dei figli di Dio, vita della grazia, grazia dell’adozione, divinizzazione.

– Da qui la necessità di accogliere la Parola: perché in chi l’accoglie, la Parola si trasforma in Vita. Ma Francesco sente anche che è da qui che parte la necessità della predicazione della Parola. Ha ricevuto questa missione dal crocifisso di San Damiano; gli è stata ampliata a tutto il mondo nella chiesina della Porziuncola; gli è stata confermata da Papa Innocenzo e riconfermata da Onorio. Di questo mandato sente l’impegno bruciante: perché la predicazione produce la fede, la fede conduce al Battesimo, nel Battesimo inizia la Vita nuova mediante la rinascita nello Spirito Santo.

– È lo Spirito Santo che produce la Vita. Come lo Spirito Santo, per la Parola dell’Angelo, ha portato la vita del Verbo

di Dio nel grembo della Vergine Maria, così oggi, per le Parole del sacerdote consacrante, lo stesso Spirito Santo porta la vita di Gesù nella Santissima Eucaristia. Si tratta della stessa Incarnazione di Gesù nell'oggi della Chiesa.

– E come al tempo di Gesù, gli Apostoli potevano contemplarne e adorarne la divinità a motivo della presenza in essi dello Spirito Santo, così, anche oggi, in chi possiede gli ‘occhi spirituali’ è possibile contemplare la divinità di Gesù nel Pane consacrato.

Linguaggio teologico e linguaggio simbolico di san Francesco

Nella stesura del lavoro abbiamo potuto confrontare, su svariati temi, il pensiero di s. Francesco di Assisi con quello di alcuni Padri e soprattutto con la teologia di Pietro Lombardo. Come il Lombardo, Francesco non si allontana mai dall'insegnamento della Chiesa. Le verità della fede sono le stesse in entrambi. Ma quanta diversità di linguaggio e di approfondimento! La teologia, in genere, suole ‘riflettere’ sul dato rivelato; la mistica è più dedita alla ‘esperienza’ del dato rivelato. Il linguaggio di san Francesco rimane teologico quando esprime le verità della fede, ma è più sul versante mistico-comunionale quando cerca di esprimere il vissuto cristiano ed è qui che troviamo l'utilizzazione dei simboli.

– I simboli, in genere, esprimono una realtà molto più ricca, intensa e vasta dei semplici concetti. Se dovessimo quantificare la realtà espressa dal simbolo, potremmo utilizzare l'immagine dell'iceberg, la cui punta fuoriesce dalla superficie dell'acqua solamente per una decima parte, lasciando le altre nove parti sommerse. La parte visibile è simbolo di quella invisibile, e le due parti sono direttamente proporzionali l'una all'altra. Applicando quest'immagine agli scritti del Poverello, potremmo concludere tranquillamente che i nove decimi della vita spirituale di Francesco ci sfuggono: tuttavia quella decima parte che

emerge è sufficiente a farci intuire la profondità di un'esperienza cristiana che rimane avvolta nel mistero di Dio.

a) *Il simbolo dell'acqua*

Se dovessimo dare un qualche ordine ai simboli dello Spirito Santo utilizzati dal Poverello, dovremmo senz'altro partire dall'archetipo dell'acqua. Francesco lo utilizza parlando del Battesimo, dando al simbolo una valenza positiva, come acqua che produce la vita: Francesco sa che non è tanto l'acqua in sé a produrre la vita, ma è lo Spirito Santo in essa è simbolizzato, a vivificarci con la vita nuova in Cristo. La vita di Cristo in noi e la nostra incorporazione nella Chiesa iniziano qui.

b) *Il simbolo dell'abitazione e dimora*

Lo sforzo di esprimere il fatto dommatico della vita di Dio in noi fa ricercare al Poverello altre immagini e simboli. L'immagine più semplice, ma anche più piena, di cui Lui si serve, è quella (utilizzata nella Scrittura e nella Teologia) dell'uomo 'tempio di Dio'. Come abbiamo potuto vedere nello svolgimento del lavoro, Francesco stesso utilizza questa terminologia dandoci anche alcune connotazioni tipiche:

– troviamo che la Vergine Maria, in cui è la pienezza dell'abitazione trinitaria, è chiamata 'dimora, tabernacolo, casa, palazzo, veste, ancella, madre';

– con riferimento ai fedeli il Poverello oltre che di 'tempio', parla di 'abitazione e dimora';

– a volte specifica meglio che l'iniziativa che prepara ad essere tempio, dipende maggiormente da noi; altre volte sottolinea come l'iniziativa venga esclusivamente da Dio;

– il Poverello sottolinea che in primo luogo, direttamente, noi diventiamo tempio della Terza Persona della Trinità; lo Spirito Santo ci consacrerà in luogo adatto ad accogliere anche il Figlio ed il Padre;

– nella Vergine Maria troviamo l'immagine del perfetto tempio consacrato dalla Trinità.

c) *Il simbolo degli sponsali*

– Partendo dalla presenza dello Spirito Santo nel tempio dell'anima particolarmente sviluppate dal Poverello ci appaiono le relazioni che lo Spirito Santo crea tra l'anima e le altre Persone della Trinità: particolarmente le relazioni tra l'anima e Cristo, espresse in modo originale, nell'essere noi sposi, fratelli, madri del Signore nostro Gesù Cristo. Si tratta di relazioni mutuate dalla vita della Vergine Maria.

– Su questa stessa linea dell'inabitazione va compresa anche la novità del titolo dato da Francesco alla Vergine Maria invocata come Sposa dello Spirito Santo.

– Il simbolo degli sponsali (o nozze, o matrimonio) è conosciuto nella teologia spirituale. In Francesco ci sono da notare alcuni tratti di originalità:

- A volte si tratta di sponsali con Cristo.
- A volte si tratta di sponsali con lo Spirito Santo.
- Gli sponsali dell'anima con lo Spirito Santo, non sono per Francesco semplice simbolo di unione, quanto piuttosto simbolo di fecondità: si tratta di unione in vista della vita di Dio in noi.
- Possiamo anche dire che tale simbolo insiste maggiormente sul nostro *essere* di Dio, più che sul nostro agire per Iddio.

d) *Nel 'fuoco dello Spirito Santo'*

Molto sviluppata ed originale è la consapevolezza di Francesco di come sia lo Spirito Santo a presiedere non solo il nostro essere di Dio (simbolizzato dal tempio e dagli sponsali), ma anche tutto il nostro divenire, il nostro agire, il nostro cammino interiore verso Dio. Ne è simbolo il fuoco dello Spirito Santo: nelle aree in cui il fuoco agisce il Poverello vede sin-

tetizzate le grandi dimensioni della vita spirituale: l'ascesi, la contemplazione, l'unione con Dio.

e) *'Memoriale della Pentecoste'*

L'opera dello Spirito Santo, sia nell'essere che nel divenire dell'anima, per Francesco non si esplica solo sulla vita di un singolo individuo, ma si estende a tutto il corpo della sua famiglia e della Chiesa. La 'Pentecoste' ne diventa il simbolo. La sua famiglia riunita a Capitolo è attualizzazione della Pentecoste: convocazione e luogo ove lo Spirito Santo vive e agisce come ministro generale dell'Ordine.

Questi cinque simboli ci manifestano la meravigliosa comprensione che il Poverello ha del mistero dell'attività dello Spirito Santo.

Esperienza di partenza o punto di arrivo?

Con questa domanda vorremmo approfondire un tema che ci sembra importante nella vita mistica di Francesco. La grandiosa e armoniosa visuale pneumatologica che appare dai suoi scritti, Francesco la possiede già fin dall'inizio della sua conversione (come una grande illuminazione iniziale), oppure vi è giunto lentamente, operando una grande sintesi solo al termine della sua vita terrena? In altri termini: questa esperienza cristiana è stata per Francesco un punto di partenza o un punto di arrivo?

Ci può essere di aiuto, la cronologia degli scritti del serafico Padre, per quanto difficoltosa essa sia. Lasciando da parte gli scritti provenienti dalle liturgie della Chiesa, soffermandoci esclusivamente sui testi pneumatologici più importanti che hanno una datazione abbastanza accertata, troviamo che la disposizione potrebbe essere la seguente.

Dovrebbe risalire alla *Protoregola* (1209) il testo di *Rnb* 21,2 (T 55): che è una lauda primitiva, composta da Francesco

per aiutare la predicazione dei frati, con l'esortazione alla lode trinitaria.

Potrebbe risalire agli inizi della vita dell'Ordine l'*Antifona Santa Maria* (T 12): intorno al 1210, sulla cui struttura e contenuti è basata la *Forma di Vita*.

Del 1211-1212 è senz'altro la *Forma di Vita* come riportata in T 59 e ripresa nella *Regola di s. Chiara* (T 89).

Verso il 12216-17, appare la carismatica *1Lf* (T 23): lettera ripresa, ampliata e senz'altro 'lanciata' nella seconda redazione del 1221 (T62-T69).

Alla stessa data, nel momento dell'apertura piena delle Missioni ad gentes, potrebbe appartenere *Rnb 16,3-7* (T36-37).

Nel periodo tra il 1215-21 affluiscono nelle mani di Francesco diversi problemi che ricevono indicazioni nei Capitoli annuali di Pentecoste e che vengono recepiti nella stesura finale della *Rnb*: i frati si ammalano (T33); direzione spirituale delle donne (T 34); rimpianti (T28-T30); molti ritornano indietro (T 43-47. T 26)...; il rischio delle eresie nella comprensione del dogma eucaristico (T 75-T82).

Del 1221 abbiamo la stupenda preghiera conclusiva della *Rnb 23* (T17-T21) e, per affinità, inseriamo in questa data la *5Am* (T 83).

Del 1223 abbiamo il testo fondamentale di *Rb 10* (T 54-56); il testo di T 50. 52.

Forse a questo stesso periodo va collocata la *Oratio Omnipotens* (T22).

Nel *Cantico* (1225) ormai Francesco si esprime per 'simboli': senz'altro 'sora acqua' e frate focu' includono la presenza dello Spirito Santo nell'anima (acqua) e nell'operare (fuoco).

In questi anni abbiamo il brano T 53. T 75. T 99 e i brani del *Testamento*...

Da questa sistemazione cronologica quali elementi si possono raccogliere?

a) I brani più antichi (T 55. T 12. T 59) sono brani di inconfondibile impronta mariana e trinitaria. Perciò possia-

mo affermare che fin dall'inizio Francesco ha ricevuto una illuminazione particolare che lo ha immerso nell'esperienza mariana e trinitaria. Senz'altro la contemplazione del mistero della divina maternità di Maria nella chiesetta della Porziuncola e la confidenza riposta nella Madre del Signore hanno condotto Francesco verso l'esperienza della vita Trinitaria. Il ruolo che Francesco, già in questo periodo, attribuisce allo Spirito Santo è molto intenso. Maria, Sposa dello Spirito Santo, è il modello di ogni persona consacrata, in particolare di Chiara.

b) I brani della *Lettera ai Fedeli* (prima e seconda redazione) ci fanno intravedere una grande apertura di mente in Francesco. La vocazione alla vita trinitaria, pienamente vissuta dalla vergine Maria e a cui i religiosi sono chiamati, è una vocazione che interessa anche tutti i Laici (l'Ordine della Penitenza) ai quali la lettera è diretta. Qui il simbolo degli sponsali, abbozzato negli scritti più antichi, viene approfondito e si salda con il tema della vocazione all'inabitazione Trinitaria ed in particolare con il tema della maternità dell'anima ad opera dello Spirito Santo.

c) L'Inabitazione della Trinità è sempre insidiata dalla carne, dal mondo, dal demonio. In questo periodo affiorano i problemi dei frati e rischiano di frantumare la presenza di Dio e l'opera di Dio in noi. Da qui scaturiscono tutte le raccomandazioni del serafico Padre a difendere la propria vocazione: raccomandazioni destinate a mettere in rilievo come bisogna lasciarsi guidare dallo Spirito Santo. È proprio sulla prospettiva dell'inabitazione Trinitaria che va sviluppata la Vita nello Spirito Santo.

d) Nella *Regola* del 1221 troviamo raccolte queste raccomandazioni. La *Rnb* si conclude con la solenne e perenne gratitudine all'opera della Trinità e dello Spirito Santo: questa *prece eucaristica francescana* è come l'inno di giubilo da parte dello Spirito Santo nel cuore di Francesco.

e) Intorno al 1223 troviamo che Francesco è sempre più immerso nella consapevolezza che è lo Spirito Santo che muove ogni attività.

– Nella *Rb* Francesco svelerà ai frati alcuni dei segreti della sua vita:

- quello che più conta è dedicarsi a possedere l'inabitazione dello Spirito Santo in noi e muoversi alla sua brezza;
- bisogna essere caldamente devoti dello Spirito Santo e pregarlo con confidenza.

– Nell'*Oratio Omnipotens* rivelerà come il fuoco dello Spirito Santo incida in tutte le facoltà dell'anima muovendole con le sue sante operazioni e guidandole verso il Padre alla sequela di Cristo.

f) Dopo il 1223, al termine della vita, Francesco rivela ai frati la consapevolezza che l'esperienza francescana è stata come una nuova Pentecoste dello Spirito Santo, vero ministro generale dell'Ordine e così sarà per il futuro.

Riprendendo la domanda iniziale sembra che si possa rispondere che

– Francesco ha ricevuto fin dall'inizio una forte esperienza trinitaria e pneumatologica; l'ha approfondita nel tempo con serietà e responsabilità;

– ha dovuto anche far sì che questa esperienza diventasse comunitaria, adattandola alla sua *fraternitas*;

– a poco a poco Francesco ha potuto acquisire anche un linguaggio, sempre più adeguato, per comunicarla agli altri.

Il pensare trinitariamente di Francesco

Certamente al centro della visione francescana c'è la cristologia, ma lo Spirito Santo è come l'atmosfera in cui si muove la cristologia di Francesco. Lo Spirito è sempre rivolto verso Cristo e lavora per Cristo e, insieme al Cristo, per il Padre. Negli scritti pneumatologici del Poverello il riferimento dello Spirito a Cristo e al Padre è costante. Si tratta di uno schema fisso che permette di intravedere una struttura trinitaria fissa del pensiero di Francesco: e questo indica che le cose di cui parla gli sono familiari.

Se Dio Padre ha la volontà del creare, e Gesù è il modello ispirazionale del Padre, lo Spirito Santo è la causa strumentale della nostra cristificazione.

Se Dio Padre parla, e Gesù è la Parola del Padre, lo Spirito ‘vivifica in noi la Parola’.

Se Dio Padre abita nella luce, e Gesù è la luce del Padre, noi veniamo illuminati dallo Spirito.

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.

Se Dio Padre è la sorgente della Sapienza, e Gesù è la Sapienza del Padre, noi abbiamo la sapienza spirituale.

Se Dio Padre è la mèta, e Gesù è il cammino, il fuoco dello Spirito Santo è motore della sequela mediante la purificazione, l’illuminazione e l’ardore del fuoco.

Negli schemi trinitari del pensiero del Poverello, si vede bene come egli attribuisca alla Persona dello Spirito Santo l’elemento decisivo per l’opera della Prima e Seconda Persona: il ruolo di far diventare vita, esperienza, realtà quanto la Trinità, in comune, ha stabilito di salvifico per noi. Questo schema trinitario, è ulteriormente rafforzato dall’altro schema tripartito ‘Parola-Spirito-Vita’ che ricorre a dovizia negli scritti del Poverello.

Ricordiamo anche che l’opera dello Spirito Santo è espressa quasi sempre con participi passati in forma passiva (o, quando non è possibile, con forme equivalenti), e che questo è dovuto al fatto che lo Spirito Santo, invisibile nella sua divinità, è percettibile solamente nei risultati, nei frutti, nelle situazioni nuove che produce: è così che veniamo a trovarci in una situazione di ‘vivificati’, di ‘purificati’, di ‘illuminati’, di ‘fervore’, di ‘sapienza spirituale’...

Quale è il ruolo dello Spirito del Signore?

Giunti al termine del lavoro ci sembra di poter dire che l’immagine dello Spirito che risalta negli scritti del serafico Padre,

è quella dello *Spirito Santo che è Signore e dà la vita*. Questa è anche la formula della pneumatologia cristiana: «*credo in Spiritum Sanctum Dominum et vivificantem*» come viene detto nel Simbolo Niceno-Costantinopolitano.

Francesco sa che lo Spirito è *Santo* cioè di natura divina: partecipa della santità comune alla tre Persone divine, e rende anche noi partecipi della santità di Dio.

Il Poverello sa che lo Spirito è *vivificatore*: ci apre alla vita di Dio Uno e Trino e sviluppa in noi relazioni di vita con ciascuna delle Persone della Trinità.

Francesco sa che lo Spirito è *Signore*: agisce in modo sovrano su tutte le facoltà dell'uomo: nell'oggi e nel domani, nell'individuo e nella comunità. Diremmo, con linguaggio più tecnico, che lo Spirito opera in modo *sincronico, diacronico, comunitario*.

Gentile Lettore o Lettrice, apparentemente non sembra esserci in Francesco niente di nuovo e nulla di speciale. In realtà c'è in lui l'esperienza e la comprensione del dato rivelatoci e trasmessoci dalla santa Chiesa con riferimento allo Spirito Santo. Per questo Francesco rimane «*il migliore di tutti noi*» e noi guardiamo a lui con tanta simpatia e gratitudine.

BIBLIOGRAFIA CONSULTATA

- AA.VV., *Gloire de Dieu*, in DSp, VI, 421-487.
AA.VV., *Application des sens*, DSp, I, 810-828.
AA.VV., *Battesimo*, Enc. Catt., II, 1004-1045.
AA.VV., *Consécration*, DSp, II, 2, 1576-1583.
AA.VV., *Contemplation*, DTC, III, 2, 1616-1631.
AA.VV., *Cor*, DSp, II, 2, 2278-2307.
AA.VV., *Devotio*, DSp, 713-714.
AA.VV., *Dons de l'Esprit*, DSp, III, 1579-1587.
AA.VV., *Eau*, DSp, IV, 8-29.
AA.VV., *Epreuves*, DSp, IV, I, 911-925.
AA.VV., *Esprit*, DSp, IV/2, 1233-1333.
AA.VV., *Etudes sur la S. Vierge*, in *Maria* (sous la direction de Hubert de Manoir), VI.
AA.VV., *Eucharistie*, DSp, IV, 4, 1553-1653.
AA.VV., *Eucharistie*, DTC, V, 12, 989-1452.
AA.VV., *Ferveur*, DSp, V, 204-220.
AA.VV., *Feu*, DSp, V, 247-274.
AA.VV., *Giustificazione*, Enc. Catt., VI, 824-830.
AA.VV., *Grace*, DBs, III, 701-1319.
AA.VV., *Grande Commentario Biblico*, Brescia, 1974.
AA.VV., *Grazia*, Enc. Catt., VI, 1019-1028.
AA.VV., *Illumination*, DSp, VII, 1330-1367.
AA.VV., *Illuminazione*, Enc. Catt., I, 539-544.
AA.VV., *Images*, DSp, VII, 1401-1519.
AA.VV., *Imitation*, DSp, VII, 1536-1601.
AA.VV., *Immaculée Conception*, DBS, IV, 233-298.
AA.VV., *Inhabitation*, DSp, VII, 1735-1767.
AA.VV., *Jean L'Evangelisté*, DSp, VIII, 192-249.

- AA.VV., *Lauda*, Grande Diz. Enciclop., VII, Torino, 1958.
- AA.VV., *Lombard P.*, DTC, IX, 1941-2019.
- AA.VV., *Le Saint-Esprit dans la Liturgie*, Roma, 1977.
- AA.VV., *Lo Spirito Santo e la Liturgia*, Casale Monferrato, 1984.
- AA.VV., *Maria*, Enc. Mariana, Genova, 1957.
- AA.VV., *Mariage spirituel*, DSp, X, 389-408.
- AA.VV., *Marie*, DSp, X, 409-482.
- AA.VV., *Parola di Dio e Francesco d'Assisi*, Assisi, 1982.
- AA.VV., *Pénitence*, DTC, XII, I, 722-1138.
- AA.VV., *Pneuma-Pneumatikòs*, Grande Lessico del N.T., X, Brescia.
- AA.VV., *Purificazione*, in Enc. Catt., X, 341-349.
- AA.VV., *Quaderni di spiritualità*, Assisi, 1964-1971.
- AA.VV., *Spirito Santo*, Enc. Catt., XI, 1144-1151.
- AA.VV., *Spirito*, DTB, 1229-1243.
- AA.VV., *Virtù*, Enc. Catt., XII, 1460-1465.
- AGO M.L., *La «Salutatio beatae Mariae Virginis» di san Francesco di Assisi*, Ed. Monfortiane, Roma, 1998.
- ALBERTZ E.-WESTERMANN, *Ruah/Spirito*, Diz. Teolog. A.T., II.
- ALESSANDRO DI HALES, *Inq.un.*, Tract.II, q.I, 71. Resp.I.
- ANONIMO, *Legenda Assidua*, Padova, 1946.
- ASSELDONK O., *Maria Santissima e lo Spirito Santo in S. Francesco di Assisi*, in *Laurentianum* 16 (1975).
- ASSELDONK O., *El camino de Francisco en la actualidad*, Estudios Fr. 77 (1976) 267-289.
- ASSELDONK O., *Lo Spirito del Signore e la sua santa operazione negli scritti di san Francesco*, in *L'esperienza di Dio in Francesco di Assisi*, Roma, 1982.
- ASSELDONK O., *Spirito Santo*, DF 1707-1730. 2320-2324.
- BARTOLINI R., *Lo Spirito del Signore. Francesco di Assisi guida all'esperienza dello Spirito Santo*, Porziuncola, 1982.
- BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate Vitae B. Francisci ad vitam Domini Jesu*, A.F., IV, Quaracchi 1906.
- BENEDETTO XVI, *Discorso di Benedetto XVI ai Frati della Porziuncola*, durante la sua visita il 17 Giugno 2007.

- BERNARD A.C., *Compendio di teologia spirituale*, Roma, 1976.
- BERNARD A.C., *Fruits du Saint Esprit*, DSp V, 1569-1575.
- BERNARELLO F., *Sopra alcuni aspetti della imitazione di Cristo*, Vita Minorum, 32 (1961).
- BERTETTO D., *Lo Spirito Santo e santificatore. Pneumatologia*, Roma, 1977.
- BILLOT CH., *La marche d'après les écrits de Saint François*, E.F. XVI, n. 39 (1966).
- BLAINE PH.R., *'Power in weakness' in the spirituality of st. Francis of Assisi*, Roma, 1982.
- BOCCALI I., *Concordantiae verbales opusculorum Sancti Francisci et Sanctae Clarae Assisientium*, Portiuncula, 1976.
- BONAVENTURA, *Breviloquium*, I-II, Venezia 1874.
- BONAVENTURA, *I doni dello Spirito Santo*, Siena, 1933.
- BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, Milano, 1974.
- BONNEFOY J., *Le Saint Esprit et ses dons selon S. Bonaventure*, Paris, 1929.
- BOUGEROL J.G., *Letizia*, in DF, 855-870.
- BOURASSA F., *De Missionibus divinarum Personarum*, Roma, 1970.
- BOURASSA F., *Questions de Théologie trinitaire*, Roma, 1970.
- BOUYER L., *Le Consolateur, Esprit Saint et vie de grâce*, Paris, 1980.
- BRACALONI L., *Il Cantico di frate Sole composto da S. Francesco in S. Damiano d'Assisi*, Todi, 1925.
- BRADY I., *Pierre Lombard*, in DSp, XII/II, 1604-1612.
- BRADY I., *S. Francesco uomo dello Spirito*, Vicenza 1978.
- BRANCA V., *Il Cantico di frate Sole*, A.F.H. 4I (1948).
- BRETON V., *De l'imitation du Christ à l'école de Saint François*, Parigi, 1938.
- BREZZI P., *Catari*, Enciclopedia Catt., Città del Vaticano, 1949.
- BROCHU E., *Chair, Esprit et Coeur dans l'Écriture et chez saint François*, Studium, 14 (1960).
- BROWN R., *Notre Dame et Saint François*, Montréal, 1958.
- BULGAKOV S., *Il Paraclito*, Bologna, 1971.
- CAMBELL J., *Les écrits de saint François devant la critique*, Franz. Stud.36 (1954), pp. 82-109; 205-264.

- CAMILLA BATTISTA DA VARANO, *Autobiografia*, cap.XVI.
- CAMPAGNOLA S., *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei sec. XIII e XIV*, Assisi, 1977.
- CAMPAGNOLA S., *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, 1973.
- CAMPANA F., *Maria nel dogma cattolico*, Torino, 1936.
- CASSIANO, *Collatio* 9, n.26; PL 49, 802.
- 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.
- CHENU M.D., *La Théologie au XII siècle*, Paris, 1957.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*, I,c.9; PG 73-74.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Commento al Vangelo di Giovanni*. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi sulla Trinità*, VI, SCh 246,589). In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*.
- CIRILLO DI ALESSANDRIA, *Dialoghi...*, *Perché Cristo è uno*, PG 75. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*.
- CLEMENTE ALESSANDRINO, *Il Pedagogo*, I,6. PG 8, 281 B-C.
- CONCILIO LATERANENSE IV, *Costituzioni*, in DZ.
- CONGAR Y., *Je crois en l'Esprit Saint*, I-III, Parigi, 1980.
- CONGAR Y., *L'évangile*, in *Vocab. Oecuménique*, Paris, 1970.
- CONTI M., *Lettura biblica della Regola Francescana*, Roma 5977.
- CORNET B., *De Reverentia Corporis Domini*, E.F. 6 (1955); 7 (1956); 8 (1957).
- COVI E., *L'esperienza di Dio in Francesco*, Roma, 1982.
- CROMAZIO DI AQUILEIA, *Sermoni*. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*.
- DE LA POTTERIE I. – LYONNET S., *La vita secondo lo Spirito*, Roma, 1967.
- DE LUBAC H., *Exégèse médiévale, les 4 sens de l'Ecriture*, Paris, 1959-64, vol. 4.

- DE LUBAC H., *L'Eucharistie et l'Eglise au moyen âge*, in *Corpus Mysticum*, 1944.
- DELARUELLE, *St. François d'Assise et la piété populaire*, in 'S. Francesco nella ricerca storica degli ultimi 80 anni', Todi, 1971.
- 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. 6 (1966).
- DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*, p. 687.
- DIADOCO DI FOTICA, *Cento capitoli gnostici*, 28-29, PG 65, 1175 CD. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*.
- DIJK W. VAN, *Ce que croyait François d'Assise*, Paris, 1972.
- DIJK W. VAN, *Rapport de saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII siècle*, E.F. 12 (1962), pp. 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 cronol. delle opere francesi su S. Francesco.
- ESSER K., *Le Animonizioni di S. Francesco*, Roma, 1974.
- ESSER K., *Opuscula Sancti Francisci Assisiensis*, Romae, 1978.
- ESSER K., *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine Franciscano*, Milano, 1975.
- ESSER K., *The opuscula des Hl. Franziskus von Assisi*, Quaracchi, 1976.
- ESSER-GRAU, *La conversion du coeur*, Paris, 1960.
- 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*, E.F. 39 (1927) p. 498-529 e 629-656; 40 (1928) pp. 69-8.
- FEHLNER P.D., *St. Francis and Mary Immaculate*, in *Misc. Franc.* 82 (1982) 502-519.

- FELDER I., *L'ideale di S. Francesco*, Firenze, 1925.
- FEUILLET A., *L'Esprit Saint et la mère du Christ*, in *Le Saint-Esprit et Marie*, I, Parigi, 1968, 47-49.
- FLICK M. – ALSZECZY 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*, III (1976) 345-358.
- GILBERTO DI Tournai, *Trattato sulla pace*, in *Mistici francescani*, I.
- GILSON E., *La Sagesse de saint François. Commentaire sur la "Salutation des vertus"*, in *Les Amis de saint François*, 5 (939) pp. 7-15.
- GILSON E., *Saint François et la pensée médiévale*, in *L'influence de Saint François sur la civilisation italienne*, Paris 1926, pp. 83-98.
- GIOVANNI PAOLO II, *Dominum et Vivificantem*, Lettera Enciclica 18/05/1986, Città del Vaticano.
- GOZZELINO G., *Al Cospetto di Dio*, pp. 33-88.
- 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.
- GRATIEN P., *Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité*, Blois, 1963.
- GRIBOMONT J. – SMULDERS P., *L'Esprit Sanctificateur dans la spiritualité des Pères*, DSp, IV, 1257-1283.
- GUIBERT J., *Leçons de théologie spirituelle*, I-II.
- GUIBERT J., *Ascèse*, DSp, 936-1017.
- GUILLET J., *Esprit*, DTB, 1229-1243.
- GUILLET J., *Sainteté de Dieu*, DSp, XIV, 191.
- HECHICH B., *Il Beato Giovanni Duns Scoto, contesto storico teologico*, in PAMI, *La scuola francescana*, 2005.
- HECHICH B., *La teologia dell'Immacolata Concezione in alcuni autori prescolastici*, in PAMI, *La scuola francescana*, 2005.
- HEFELE-LECLERQ, *Histoire des Conciles*, t. V, B.

- HEITMAN C. – MUHLEN H., *La riscoperta dello Spirito*, Milano 1977.
- ILARINO DA MILANO, *La spiritualità evangelica anteriore a san Francesco*, Quaderni di Spirit. 6°, pp. 34-70.
- ILARINO DA MILANO, *Le eresie medioevali*, Grande Ant. Filos., IV, 1599-1689.
- ILARINO DA MILANO, *L'eresia di Ugo Speroni nella confutazione del Maestro Vacario*, Collana Studi e Testi, 115, Città del Vaticano, MCMXLV.
- ILARIO DI POITIERS, *La Trinità*, Torino, 1971.
- IRIARTE L., *Historia franciscana*, Valencia, 1979.
- ISIDORO DI PELUSO, *Lettere*, IV, 66; PG 78, 1124a.
- JEDIN N., *Conciliarum 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.
- LAMBIASI F., *Lo Spirito Santo: mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, Bologna, 1987.
- LAMPEN W., *De textibus S. Scripturae allegatis in Opusculis S.P.N. Francisci*, in A.F.H. 17 (1924) pp. 143-445.
- LAMPEN W., *S. Franciscus, cultor Trinitatis*, in A.F.H. 21 (1928).
- LANNE E., *Lo Spirito Santo e la Chiesa. Una ricerca ecumenica*, Roma, 1970.
- LE BRAS G., *Le istituzioni ecclesiastiche della cristianità medievale*, Storia della Chiesa, XII, 2, Torino.
- LECLERC É., *Il Cantico delle creature*, SEI, 1971.
- LECLERC É., *Les Cantique des Créatures ou les Symboles de l'Union*, Parigi, 1970.
- LECLERCQ – VANDENBROUCKE – BOUYER, *La Spiritualité du Moyen Age*, in *Histoire de la Spiritualité*, II, Parigi, 1961.
- LECLERCQ J., *Santa Simplicitas*, in Coll. Ord. Cist. Ref. 22 (1960), 138-148.
- LEGISIMA J.R., – GOMEZ CAMEDO L., *S. Francisco de Asís*, BAC, Madrid, 1956.
- LE-GUILLOU M.J., *Les témoins sont parmi nous*, Paris, 1975.

- LEHMANN L., *La devozione a Maria in Francesco e Chiara*, in PAMI, *La Scuola francescana*, 2005.
- LEON-DUFOUR X., *Padri e Padre*, DTB, 821-831.
- LEON-DUFOUR X., *Presenza di Dio*, DTB, 980-985.
- LEONE XIII, *Divinum illud munus*. Citato in DSp, *Esprit*, 1307.
- LOMBARDUS P., *Sententiae in IV libris distinctae*, PL 191-192.
- LOMBARDUS P., *Sententiae in IV libris distinctae*, ad Claras Aquas, Grottaferrata, Romae, 1971.
- LONGPRÉ E., *François d'Assise et son expérience spirituelle*, Paris, 1966.
- LOTARIO DEI SEGNI, *De Sacro Altaris Mysterio, libri sex*, PL 207.
- LOTTIN O., *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen age*, Rev. Sc. Philos. et Théol., 18 (1928) 369-389.
- MANTEAU N.M. – BONAMY, *La Vierge Marie et le Saint-Esprit*, Paris, 1971.
- MATTESINI F., *Scritti di S. Francesco d'Assisi*, in «*Le Fonti Francescane*», Bologna, 1977.
- MESSA P., *Le feste mariane nel Breviarium Sancti Francisci*, in PAMI, *La scuola francescana*, 2005.
- MICHEL A., *Le pontifical romain du Moyen Age*, III-IV, in Coll. Studi e Testi, 88-89.
- MONTEIRO A., *Peccato*, DF, 1242.
- MOUROUX J., *L'expérience chrétienne*, Paris, 1952.
- MÜHLEN H., *Una mystica Persona*, Roma, 1968.
- NGUYEN-VAN-KANG N., *Le Christ dans la pensée de S. François d'Assis d'après ses écrits*, Paris, 1973.
- NGUYEN-VAN-KANG N., *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, EBF n.32, Milano, 1984.
- NIEL F., *Albigois et cathares*.
- OMAEHEVARRIA I., *Croce*, DF.
- PAOLAZZI C., *Lettura degli scritti di s. Francesco di Assisi*, ed. O.R., 1987.
- PERRELLA S.M., *Maria Immacolata Concezione, oggi: una 'riscoperta' per i francescani*, in PAMI, *La Scuola francescana*, 2005.

- PERRELLA S.M., *Maria Vergine e Madre, la verginità di Maria tra fede, storia e teologia*, Cinisello Balsamo 2003, 264-265.
- PIETRO IL VENERABILE, *Inni*, riportati in PAMI, pag. 194, nota 81.
- POMPEI A., *Il movimento penitenziale nei sec. XII-XIII*, Atti del convegno di Studi Francescani, Roma, 1973.
- POMPEI A., *Maria*, DF, 1064-67.
- POMPEI A., *Scoto e la teologia dell'Immacolata Concezione*, in PAMI, *La Scuola francescana*, 2005.
- POURRAT, *La Mystique de saint François*, in *Saint François d'Assise, son oeuvre, son influence, 1226-1926*, Parigi, 1927.
- POURRAT, *La Spiritualité chrétienne*, Tome II, Parigi, 1928.
- PRAT, *La Théologie de S. Paul*, Parigi, 1949.
- PYFFEROEN H., *S. Franciscus et S. Maria de Angelis ad Portiunculam*, in *Laurentianum* 10 (1969).
- RAHNER K., *Esperienza dello Spirito*, Monaco 1977.
- RAHNER K., *La doctrine des sens spirituels au moyen agê, en particulier chez S. Bonaventure*, RAM, 14 (1933), 23-299.
- RAHNER K., *Teologia dell'esperienza dello Spirito*, Roma, 1978.
- RICCARDO DI S. VITTORE, *De Trinitate*, III,14; PL 196,978-979.
- S. AGOSTINO, *Commento a S. Giovanni*, I-II. Città Nuova, 1985.
- S. AGOSTINO, *De Trinitate*.
- S. AGOSTINO, *Discorsi*. In DI NOLA, *Lo Spirito Santo nei Padri*.
- S. AGOSTINO, *In Joannis evangelium* 99,7; PL 35,1889.
- S. AGOSTINO, *In Ps 90; Sermo 2*. PL 37.
- S. BENEDETTO, *Regula*.
- S. BERNARDO, *De diligendo Deo*. PL 182.
- S. BERNARDO, *Epistola 174, ad canonicos Lugdunenses, de conceptione Sanctae Mariae*», PL 182, 334 C-D; ed. Cisterc. VII (1974),390.
- S. BONAVENTURA, *In II Sent.*, Quaracchi, T.2, 1885.
- S. GIROLAMO, *Commento al Vangelo di Marco*, CSL 78.
- S. GIROLAMO, *Ep. 133*; PL 22.
- S. GREGORIO MAGNO, *Homil. In Ezechielem*. PL 76.
- S. GREGORIO MAGNO, *Hom. in Evang.*, I, 18; PL 76.
- S. VERONICA GIULIANI, *Il Diario*, ed. Cantagalli, 1955.

- SABA A., *Storia della Chiesa*, Torino, 1945.
- SANNA A., *Capitoli*, DF 129-156.
- SBARALEA J.H., *Bullarium Franciscanum*, Ed. Porziuncola.
- SCHEEBEN M.F., *Le meraviglie della grazia divina*, Torino, 1933.
- 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).
- SCHNEIDER J., *Virgo ecclesia facta*, Porziuncola, 2003.
- SESSEVALLE F., *Histoire générale de l'Ordre de S. François*. 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.
- TILLARD J.M.R., *Davanti a Dio per il mondo*, 1975.
- TOMMASO (S.), *Summa contra gentiles*, Torino, 1975.
- TOMMASO DA ECCLESTON, *De adventu fratrum minorum in Angliam*. FF. 2015-2089.
- TONINI GABRIELIS ORD. MIN., *Concordantiae Bibliorum Sacrorum vulgatae editionis ad recognitionem*, Prati, 1861.
- TRIACCA A.M., *Spirito Santo*, Diz. di Mistica, Vaticano, 1998.
- TRUHLAR V., *Lessico di Spiritualità*, Brescia, 1973.
- VAIANI C., *La Porziuncola crocevia della Fraternitas*, in *S. Francesco e la Porziuncola*, Porziuncola, 2008
- VAN DIJK S., *Notae quaedam de Liturgia franciscana mediante saeculo XIII*, Ephem. Liturg. 5940.
- VAN DIJK S., *The Breviary of St. Francis*, Fr. St., 8 (1948).
- VANDEBROUCKE F., *Action du Saint Esprit dans les âmes*, DSp, IV/2, 1304.
- VICAIRE M.H., *L'évangélisme des premiers frères précheurs*, La Vie Spirituelle 76 (1974) pp. 264-277.
- VICAIRE M.H., *L'imitation des Apôtres, Moines, Chanoines, Mendicants* (IV-XIII siècles), Paris, 1963.
- VOGEL C., *Il peccatore e la penitenza nella Chiesa Antica*, Torino, 1967.

- VOGEL C., *Le pontifical Romano-Germanique du dixième siècle*, I-II, Coll.Studi e Testi, 226-227.
- VORREUX D. – BAYART P., *Les opuscles de S. François d'Assise*, Paris, 1955.
- VORREUX D., *Tau*, DF.
- WILLIBRORD P., *Le message spirituel de Saint François d'Assise dans ses écrits*, Blois, 1960.
- WILLIBRORD P., *Rapport de Saint François d'Assise avec le mouvement spirituel du XII siècle*, Et. franc. 52 (1969).
- WINGENE H. – ASSELDONK O., *Maria Santissima e lo Spirito Santo in S. Francesco d'Assisi*, Laurentianum 16 (5975) 146-170.

INDICE GENERALE

Abbreviazioni e sigle	5
Prefazione	9
Introduzione	11
I testi sullo Spirito Santo negli scritti di san Francesco	15

Prima parte

LA FEDE DI SAN FRANCESCO NELLO SPIRITO SANTO RIFLESSA NELLE SUE PREGHIERE

Capitolo primo Il termine 'spirito' in san Francesco	39
Capitolo secondo I brani trinitari introduttori e il segno di croce	45
Capitolo terzo Umiltà e contrizione d'innanzi alla Trinità	59
Capitolo quarto Gloria, benedizione, lode alla Trinità	61
Capitolo quinto Lo Spirito Santo nella santità della Famiglia trinitaria	69

Capitolo sesto <i>Dilectio, Caritas, Societas</i> : altri nomi dello Spirito Santo in seno alla Famiglia Trinitaria	77
Capitolo settimo Lo Spirito Santo nella Creazione del mondo, nell'Incarnazione del Verbo e nella Eucaristia	85
Capitolo ottavo Lo Spirito Santo nel Culto a Dio Padre	95
Capitolo nono Nel fuoco dello Spirito Santo	101
Capitolo decimo Il fuoco dello Spirito Santo e le dimensioni della vita nello Spirito	113
Capitolo undicesimo Lo Spirito della santa orazione e devozione	123
Capitolo dodicesimo Maria consacrata dallo Spirito Santo	133
Capitolo tredicesimo Maria Sposa dello Spirito Santo	147

Seconda parte
LA FEDE DI FRANCESCO
NELLO SPIRITO SANTO
TRADOTTA IN REGOLE DI VITA

Capitolo quattordicesimo I Capitoli di Pentecoste e lo Spirito Santo, ministro generale dell'Ordine	161
---	-----

Capitolo quindicesimo Vocazione francescana e inabitazione della Trinità	167
Capitolo sedicesimo Spirito della carne, Spirito del Signore, l'obbedienza allo Spirito	173
Capitolo diciassettesimo Camminare secondo lo Spirito	179
Capitolo diciottesimo Discernimento dello Spirito del Signore e sapienza spirituale	187
Capitolo diciannovesimo Avere lo Spirito del Signore e la sua attività santificante	193
Capitolo ventesimo L'inabitazione trinitaria ad opera dello Spirito Santo	205
Capitolo ventunesimo Chiara, sposa dello Spirito Santo e le benedizioni di Francesco	223

Terza parte

LA FEDE NELLO SPIRITO SANTO
ANNUNCIATA NELLA PREDICAZIONE
DI SAN FRANCESCO DI ASSISI

Capitolo ventiduesimo Le 'parole dello Spirito Santo'	231
Capitolo ventitreesimo Parola – Spirito – Vita; lo Spirito che vivifica la Parola	243
	315

Capitolo ventiquattresimo La rinascita nello Spirito Santo	253
Capitolo venticinquesimo Spirito Santo ed Eucaristia	265
Conclusioni	
La pneumatologia di san Francesco di Assisi	287
Bibliografia consultata	301