

N.B. Questo testo è un piccolo rifacimento della conferenza tenuta alla X Scuola di Francescanesimo, il 4 febbraio 2023. Si tratta sempre di un testo nato da un'esposizione verbale, al quale sono state aggiunte alcune note e precisazioni, mantenendo il tono di una riflessione colloquiale, senza pretendere di essere un'esposizione accademica né esaustiva del mistero dell'incarnazione come Francesco l'ha vissuto e interpretato. Come spesso accade quando non si legge pedissequamente il proprio scritto, durante la relazione orale sono venute fuori piccole variazioni sul tema che non si trovano qui. Per chi fosse interessato basta guardare il video, se non lo si trova troppo pesante. La prospettiva teologica offerta, per quanto parziale, vuole essere un invito a riflettere sull'esperienza di fede che accomuna Francesco e i suoi figli. Una teologia autentica si propone e chiede di essere linfa per l'esistenza di fede dei credenti. Come tale si propone questo testo, come una riflessione personale, nata dal confronto con alcuni testi di Francesco e piccole suggestioni tratte dal pensiero contemporaneo.

## **IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE NELL'ESPERIENZA DI FEDE DI FRANCESCO D'ASSISI**

### **1 INTRODUZIONE**

La riflessione che stiamo per condividere si presenta come una riflessione teologica. Per quanto offerta umilmente e consapevole dei miei limiti, ci collochiamo in quello che il Concilio descrive come la comprensione sempre più approfondita della Parola di Dio scritta:

Questa tradizione, che viene dagli apostoli, progredisce nella Chiesa con l'assistenza dello Spirito Santo: cresce infatti la comprensione tanto delle cose quanto delle parole trasmesse, sia con la contemplazione e lo studio dei credenti, i quali le meditano in cuor loro, sia con la profonda intelligenza delle cose spirituali di cui fanno esperienza, sia per la predicazione di coloro che, con la successione episcopale, hanno ricevuto un carisma sicuro di verità. In altre parole, la Chiesa nel corso dei secoli tende costantemente alla pienezza della verità divina, finché in essa giungano a compimento le parole di Dio (*Dei Verbum* 8).

Mi sembra limitante intendere la «pienezza della verità divina» che giunge a compimento nella Chiesa come una questione di chiarezza intellettuale. La pienezza si compie in una verità esistenziale, un'esistenza vissuta nella comunione con Cristo attraverso il dono accolto del suo Spirito. Pertanto, siamo condotti a cercare di comprendere come Francesco abbia compreso il mistero dell'Incarnazione, facendone esperienza ed interpretandolo. E qui devo correggere il titolo proposto quando è stato ideato questo corso di francescanesimo. Allora detti una frase indicativa, che, al termine della preparazione, mi sembra opportuno debba essere precisata in questo modo: *Il mistero dell'incarnazione nell'esperienza di fede di Francesco*. I due punti correlati hanno bisogno di una

spiegazione. Intendo il mistero nell'accezione paolina, cioè del progetto di Dio sull'umanità, ideato e realizzato nell'evento cristologico (del quale fa parte l'incarnazione), e che continua a realizzarsi lungo la storia fino al suo compimento escatologico. L'esperienza di fede, poi, come vedremo meglio, costituisce l'oggetto proprio di ogni riflessione teologica.

Tuttavia, non possiamo avvicinarci al suo pensiero di Francesco se non attraverso la nostra stessa esperienza e le domande che sorgono oggi dall'interno della nostra realtà esistenziale. Si tratta di un circolo ermeneutico: il passaggio dalla nostra esperienza a quella di Francesco, per ritornare arricchiti a quanto siamo chiamati a vivere oggi, per realizzare quella parte di verità in Cristo che compete alla nostra generazione. Mi sembra chiaro come siamo chiamati in causa con la nostra vita da ogni corretta riflessione teologica. La teologia non può ridursi a speculazioni che soddisfano le curiosità intellettuali, ma offre parole per cercare di offrire risposte al nostro intimo desiderio di senso e di vita in abbondanza (cf Gv 10,10). Fare teologia non è un'opera di archeologia, ma correre il rischio dell'interpretazione di una esperienza personale di fede per ulteriori interpretazioni da condividere verso altre esperienze e interpretazioni. È la storia della Chiesa sospinta dallo Spirito di Cristo. Prima di tutto, però, secondo la sana tradizione teologica, occorre intendersi sul vocabolario usato.

## 1.1 TEOLOGIA & TEOLOGIA FRANCESCANA

Se esista o meno una teologia francescana è una questione dibattuta, specialmente nel confronto con la teologia domenicana, fortemente debitrice ancora oggi dell'impostazione ardita e geniale di Tommaso d'Aquino. Personalmente mi convince l'affermazione di Pietro Maranesi, per cui non esiste una teologia francescana, ma esistono francescani che fanno teologia. In altre parole, facendo dei nomi tra i più conosciuti, cos'hanno in comune Bonaventura da Bagnoregio e Giovanni Duns Scoto, Ruggero Bacone e Guglielmo Ockam se non un'esperienza spirituale comune, nata nell'alveo dei figli di Francesco, ma che poi ciascuno di essi ha trasferito nel proprio teologare, secondo paradigmi e impostazioni filosofiche profondamente diversi l'uno dall'altro? Così Maranesi conclude un suo saggio, dopo aver sottolineato come l'espressione tecnica «teologia francescana» si sia affermata solo nel XIX secolo:

La formula deve restare un contenitore nel quale sono legate insieme soluzioni teologiche diverse, prodotte da frati minori, che non riuscirono a trovare un tragitto unico, dove incanalare unitariamente la loro produzione teologica. Pur appartenendo all'unica esperienza nata da Francesco, essi dettero vita a diversi tragitti, mossi da un'unica e comune passione: offrire una risposta all'uomo desideroso di incontrarsi con il mistero di Dio mediante l'intelligenza e il cuore, la ragione e la fede, cioè teso ad un incontro sapienziale capace di quietare il suo desiderio di senso e di vita eterna.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> P. MARANESI, «È esistita una scuola francescana? Lo status quaestionis», in Id. (ed.), *Teologia francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*, (Convivium Assisiense. Itinera Franciscana 1), Cittadella, Assisi 2010, 69 [5-73].

Anche in questa sede, quindi, ci appoggeremo sulla singolare esperienza di fede di Francesco, alla quale in vario modo ciascuno di noi fa riferimento, per una riflessione credente che pretendiamo essere teologia. Ma cosa vuol dire fare teologia? L'etimologia della parola, «*theos-loghia*, discorsi su Dio», è fuorviante perché «Dio nessuno l'ha mai visto» (Gv 1,18), quel Padre «che abita in una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere» (1Tm 6,16). La risposta della mistica si limita ad affermare una possibile esperienza: «Se sei teologo pregherai veramente, e se preghi veramente sei teologo» (EVAGRIO PONTICO, *Sulla preghiera*, 60). Così la definizione più appropriata sembra essere quella che faccia riferimento all'esperienza di fede: la teologia è la riflessione critica sull'esperienza di fede. E declinando l'espressione come teologia cristiana diventa la riflessione critica sull'esperienza di fede in Cristo, Colui che ha rivelato il Padre. È l'esperienza che fecero i primi discepoli di Gesù, il Cristo, dei quali accogliamo l'attestazione, in un ascolto che ci aiuti ad entrare con atteggiamento di attenzione e preghiera nella nostra riflessione condivisa:

Quello che era da principio, quello che noi abbiamo udito, quello che abbiamo veduto con i nostri occhi, quello che contemplammo e che le nostre mani toccarono del Verbo della vita - la vita infatti si manifestò, noi l'abbiamo veduta e di ciò diamo testimonianza e vi annunciamo la vita eterna, che era presso il Padre e che si manifestò a noi -, quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunciamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. E la nostra comunione è con il Padre e con il Figlio, suo, Gesù Cristo. Queste cose vi scriviamo, perché la nostra gioia sia piena (1Gv 1,1-4).

L'*incipit* della Prima lettera di Giovanni mostra chiaramente come la comunione ecclesiale nasca dalla comunicazione dell'esperienza di fede, un'esperienza che si propone apostolica, cioè radicata in quell'esperienza che gli apostoli, i discepoli scelti da Gesù perché stessero con lui e andassero a predicare (Mc 3,14), hanno trasmesso alle generazioni seguenti, di fede in fede. Francesco si è inserito in questa trasmissione della fede ecclesiale, interpretandola in modo singolare e offrendoci ancora oggi il fondamento per una ulteriore interpretazione. Viviamo così quanto afferma il Concilio sul progredire della grande Tradizione che, di fede in fede, approfondisce la comprensione della Parola di Dio scritta. E noi, come piccoli nani sulle spalle di un gigante (secondo una famosa immagine di H. U. von Balthasar) possiamo volgere lo sguardo ancora più oltre di quanto non abbia fatto Francesco.

## 1.2 IL PUNTO DI PARTENZA: IL TESTAMENTO DI FRANCESCO

Da dove partire, dunque? Credo che ogni riflessione su Francesco debba tenere di conto quel momento che lui stesso pone a fondamento della sua avventura così singolare, quella conversione esistenziale che descrive all'inizio del suo *Testamento*:

Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di anima e di corpo. E in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo (*Testamento*, 1-4 = FF 110).

Vedere in questo testo una pura conversione morale non sembra sufficiente. Da questo momento la vita di Francesco è radicalmente trasformata, in qualunque modo sia stato vissuto e qualunque sia il collegamento con la preghiera davanti al Crocifisso di san Damiano. Prendendo a prestito il linguaggio di un filosofo contemporaneo, Emmanuel Falque (al quale farò più volte riferimento), si è trattato di una «metamorfosi», di un andare al di là della forma di vita che conduceva, assumendo uno sguardo trasformato sulla vita e sul mondo, sull'umano e sul mistero di Dio. Guidato dallo Spirito ad un nuovo atteggiamento verso i lebbrosi, Francesco vi si specchia, leggendo nella loro esistenza corporale la sua stessa umanità di «lebbroso»: «Francesco, da uomo egocentricamente fondato, per il quale era cosa troppo amara vedere i lebbrosi, quando si consegnò a Dio fondandosi e radicandosi in Lui, si lasciò condurre dal Signore fra i lebbrosi e usò con loro misericordia». <sup>2</sup> La misericordia usata verso di loro non prende la figura di una degnazione caritatevole, ma diventa espressione di una novità di vita, che potremmo dire pienamente pasquale. Nel *Testamento* Francesco ricorda quel momento, ne fa memoria volgendosi indietro nel tempo, riconoscendo, senza dirlo espressamente, come tutta la sua vita, il suo pensiero raccolto negli scritti, trovino fondamento in questa esperienza umana all'interno della quale ha letto un'esperienza di Dio. Dalla prospettiva nella quale mi pongo, vi trovo una profonda sintonia con quanto Emmanuel Falque esprime in una delle sue due frasi ricorrenti come sintesi del suo metodo: «non abbiamo altra esperienza di Dio che quella dell'uomo». <sup>3</sup> In effetti, è solo all'interno del nostro esperire umano, da uomini e verso altri uomini o il creato stesso, che possiamo affermare di avere un'esperienza di Dio. Questa affermazione si fonda filosoficamente e teologicamente sull'evento dell'incarnazione, evento complesso, arduo da precisare, per la cui comprensione abbiamo bisogno di esprimerci in parole umane, cominciando proprio dal termine stesso.

### 1.3 OSSERVAZIONE LESSICALE E UNA POSSIBILE INTERPRETAZIONE

Il termine «incarnazione» deriva dalla frase ben conosciuta del prologo giovanneo: «E il Verbo si fece carne» (Gv 1,14), dove la parola «carne / *sarx*» indica l'umanità nella sua estrema e connaturale fragilità. Il termine appartiene al linguaggio della fede e appare nei Simboli orientali del IV secolo, battesimali come dei grandi concili di Nicea e Costantinopoli, aggiungendosi e precisando l'espressione più antica «nato per opera dello Spirito santo da Maria Vergine», che rimane tale per le Chiese occidentali. Così nel simbolo di Nicea (del 325) troviamo la fede in Gesù Cristo Figlio di Dio, [che] «per la nostra salvezza discese, si incarnò e si fece uomo»; in quello di Costantinopoli (del 381),

---

<sup>2</sup> G. CASTRONUOVO, «Onnipotenza e umiltà di Dio nell'evento dell'Incarnazione. La via di Francesco d'Assisi», *Ricerche teologiche* 13 (2002) 381 [367-394].

<sup>3</sup> E l'altra è che «nulla accade nell'uomo che non sia accaduto in Dio».

il più simile a quello che recitiamo nella Messa, abbiamo che « per noi uomini e per la nostra salvezza egli discese dal cielo, si è incarnato per opera dello Spirito santo da Maria Vergine, e divenne uomo». Senso teologico dell'affermazione è la consapevolezza di fede che il Figlio eterno di Dio Padre ha preso su di Sé la nostra natura umana, condividendone pienamente l'intera esperienza, tranne quella del peccato. Nei suoi scritti, però, Francesco a «carne» e vocaboli relativi preferisce usare il termine «corpo» e i suoi derivati.<sup>4</sup> Negli scritti usa una volta sola la parola «incarnazione» (*incarnatio*; cf *Oratio ad Virginem*, 2). Inoltre, raccogliendo i passi nei quali fa riferimento alla «carne» (*caro*; 20x – *carnalis*; 7x – *carnaliter*; 3x), raggiungiamo un totale di 31 volte. Invece, cominciando dal sostantivo «corpo» (*corpus*; 70x) e raccogliendo tutti i termini con la medesima radice, quali «corporale» (*corporalis*; 6x), «corporeo» (*corporeus*; 1x), «corporalmente» (*corporaliter*; 3x) si ottiene la somma di 80 volte. Da notare come, attraverso l'esame dei vari testi, soprattutto quelli in cui compare il lemma carne, troviamo per i medesimi termini una vasta gamma di significati, sia positivi che negativi, legati tanto al mondo e all'azione dello Spirito come alla situazione di peccato nella quale si trova l'umanità storica.

A un primo esame statistico, quindi, possiamo affermare come per Francesco il mistero dell'incarnazione prenda la forma dell'assunzione di un corpo umano vissuto da parte del Figlio, secondo l'espressione del salmo: «Tu non hai voluto né sacrificio né offerta, un corpo invece mi hai preparato» (cf Sal 40,7-9, citato in Eb 10,5-10). Il discorso si apre verso il mistero dell'obbedienza alla volontà del Padre, secondo analogie eucaristiche, che saranno approfondite nel seguito della relazione. Ricordiamo come Francesco abbia un comportamento non univoco verso «frate corpo», come appare alla luce dei suoi ultimi momenti di vita: «[Francesco] si impose tante macerazioni nella carne: sano o malato che fosse, era durissimo con il suo corpo e quasi mai lo trattò con qualche riguardo. Tanto che alla vigilia del giorno della sua morte, confessò di avere molto peccato contro frate corpo» (*Leggenda dei tre compagni*, 14 = FF 1412).

## 2 IL MISTERO DELL'INCARNAZIONE

Per la fede cristiana espressa attraverso un determinato linguaggio teologico il mistero dell'incarnazione è l'assunzione da parte del Figlio Unigenito del Padre della natura umana. Tuttavia, per motivi storici e culturali, questo dato di fede è stato espresso attraverso un'acribia terminologica che ha portato ad una visione ontologica statica della realtà offerta alla fede dei credenti. Le dispute cristologiche sono sorte in seno all'oriente cristiano fin dal III secolo, hanno portato a susseguenti

---

<sup>4</sup> I riferimenti sono presi dall'originale latino e secondo quanto riportato in *Concordantiae verbales opusculorum s. Francisci et s. Clarae Assisiensium*, a cura di G. M. Boccali, Porziuncola, Assisi 1995.

dichiarazioni normative conciliari, attraverso le quali si è cercato di esprimere il mistero della fede attraverso l'uso di un linguaggio filosofico sempre più adeguato, fino alla la definizione della rappresentabilità visiva del mistero divino attraverso le sacre immagini (concilio Niceno II del 787). Purtroppo, l'esito di questa precisione formale ha condotto ai primi grandi scismi nella Chiesa, a volte per incapacità di comprendere le rispettive posizioni. In tutta questa storia teologica, della persona di Gesù Cristo si è sempre più offerta una rappresentazione statica, puramente formale, considerata nel suo accadimento iniziale: le due nature, divina e umana, si uniscono senza confondersi nell'unica persona del Figlio. Ma la prospettiva della narrazione evangelica è ben diversa. Ci offre una storia umana nella quale riconoscere la presenza singolare del mistero di Dio. Per quanto sia decisivo il momento iniziale, preordinato dall'inizio dei tempi, l'incarnazione appare un processo che si prolunga fino al termine della storia. Nella sua esperienza spirituale Francesco l'ha vissuto e compreso proprio partendo dall'esperienza dell'umano, della vita, per giungere ad una visione esistenziale e totalizzante del rapporto con Cristo: dall'incontro con i lebbrosi e i *minores* della società, in una vera partecipazione esistenziale, Francesco accoglie una particolare forma di vita alla sequela del Cristo povero e umile, per giungere alla contemplazione del presepe, l'incarnazione vissuta nel mistero iniziale e fondante, allargandosi infine ad una incarnazione totale, una vera teologia della creazione, attraverso l'esperienza delle stimmate, comunione totale e profonda con il Figlio incarnato e umanato.

## 2.1 INCARNAZIONE: EVENTO PUNTUALE O PROCESSO ESCATOLOGICO?

L'affermazione di fede per cui il Verbo di Dio si è fatto uomo nel grembo di Maria si riferisce certamente ad un evento situato in precise coordinate della storia umana: «quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la legge» (Gal 4,4). Questo evento puntuale Francesco lo contempla nel presepe,<sup>5</sup> vi accenna più volte nei suoi scritti, come, per esempio, in questi due brani. Il primo appartiene alla seconda redazione della *Lettera ai fedeli*: «L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele, annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità» (2Lf I,4 = FF 181). In un secondo testo, assume quell'evento puntuale come specchio di riferimento per suscitare la fede nel mistero dell'Eucaristia: «Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale discese nel grembo della Vergine;

---

<sup>5</sup> Per l'episodio di Greccio, il X corso di formazione del Mofra offre la riflessione di fr. Mario Panconi attraverso una scelta delle varie rappresentazioni che ne sono state fatte lungo la storia. La narrazione dell'evento si trova in TOMMASO DA CELANO, *Vita prima* 84-87 = FF 466-471; BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Legenda maior* 10,7 = FF 1186.

ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre sull'altare nelle mani del sacerdote» (Am I,16-18 = FF 144).

Sempre nella prima Ammonizione, nei versetti precedenti, l'invito a contemplare con fede la presenza eucaristica aveva condotto Francesco a trasportare le azioni del vedere e credere dalla persona di Gesù al mistero eucaristico: l'atto umano del vedere, animato dalla fede, si trasforma in un credere che diventa adesione alla persona del Gesù storico come del Cristo risorto.<sup>6</sup> Nel *Testamento* Francesco riprende in estrema sintesi il medesimo concetto, mettendo l'accento su un avverbio specifico, preso dalla lettera ai Colossesi, e di una profondità particolare: *corporaliter / sômatikôs* (cf Col 2,9). Invitando a temere, amare e onorare i sacerdoti, rifiutandosi di vedere in loro il peccato, Francesco motiva l'esortazione perché «dello stesso altissimo Figlio di Dio nient'altro vedo corporalmente (*corporaliter*), in questo mondo, se non il santissimo corpo e il santissimo sangue suo...» (2Test 10 = FF 113).<sup>7</sup> Sia nel testo biblico che in quello di Francesco la dimensione corporale di Cristo è luogo per la manifestazione e presenza della sua divinità.

Credo sia importante fermarsi un attimo, lungo il ritmo della riflessione, per far emergere la dimensione simbolica e allusiva di questo e ogni linguaggio intorno al mistero di Dio. Il riferimento alla discesa del Verbo «dalla sede regale» o «dal seno del Padre» verso il grembo di Maria o sull'altare della celebrazione eucaristica è un linguaggio fortemente antropologico, che gioca sulla simbologia caratteristica del cielo come luogo di Dio e della terra come luogo dell'uomo, come afferma il salmista: «i cieli sono i cieli del Signore, ma ha dato la terra ai figli dell'uomo» (Sal 115,16). Così l'immagine della discesa vuole esprimere la precedenza dell'azione divina su qualunque agire dell'uomo, all'interno della relazione costituita graziosamente da Dio, per cui l'uomo non può essere compreso altro che in un atteggiamento di accoglienza del dono, dal quale deriva una risposta di fede.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> «Perciò tutti coloro che videro il Signore Gesù secondo l'umanità, ma non videro né credero, secondo lo Spirito e la divinità, che egli è il vero Figlio di Dio, sono condannati. E così ora tutti quelli che vedono il sacramento, che viene santificato per mezzo delle parole del Signore sopra l'altare nelle mani del sacerdote, sotto le specie del pane e del vino, e non vedono e non credono, secondo lo Spirito e la divinità, che è veramente il santissimo corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, sono condannati, perché ne dà testimonianza lo stesso Altissimo, il quale dice: “Questo è il mio corpo e il mio sangue della nuova alleanza [che sarà sparso per molti]”; e ancora “chi mangia la mia carne e beve il mio sangue, ha la vita eterna”» (FRANCESCO, *Am I,8-11* = FF 142).

<sup>7</sup> «È in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (Col 2,9), con l'avverbio *corporaliter* presente nella versione latina della Vulgata, quella in uso a Francesco: «quia in ipso inhabitat omnis plenitudo divinitatis corporaliter» (*Biblia sacra iuxta Vulgatam versionem*, R. Weber (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1969).

<sup>8</sup> Adoperare un linguaggio antropologico per tentare di parlare del mistero di Dio è tanto necessario quanto problematico. È necessario perché in quanto uomini non possiamo non esprimerci in quel linguaggio che ci caratterizza, al di là delle sue varie modulazioni culturali. Noi nasciamo e viviamo all'interno di un linguaggio. D'altra parte, fra noi e il mistero di Dio sta una distanza ontologica insuperabile, per cui ogni termine che alluda a Dio o alla nostra relazione con lui non può che essere metaforico, per quanto vi siano metafore riconosciute più espressive di altre. All'interno della Rivelazione cristiana il linguaggio usato da Gesù di Nazaret assume una valenza singolare, riconoscendo in lui l'Unigenito del Padre che si è inserito in una determinata storia e non in altre. Infine, il paradigma della Rivelazione non deve essere pensato come un'azione che coinvolge due realtà precedenti, già esistenti prima dell'evento rivelativo stesso. Per la nostra fede,

C'è un'altra analogia fra il discendere del Verbo nel grembo di Maria e sull'altare nelle mani del sacerdote, un'analogia che nei testi viene data per scontata, senza essere tematizzata: l'azione dello Spirito, cioè di un Altro che fa accadere l'avvenimento. Lo Spirito fa accadere l'uomo Gesù nel grembo di Maria, dopo che lei ha risposto nella fede all'annuncio dell'angelo. Lo esprime visivamente la terracotta robbiana che troviamo nella chiesa del santuario di La Verna, attraverso la simbologia della colomba in trepida attesa del sì di Maria: il concepimento di Gesù nel grembo di Maria accade per opera di un Altro da Sé. Così nella celebrazione eucaristica, la trasformazione dei doni accade per opera dello Spirito invocato dal sacerdote nell'epiclesi anaforica: la presenza del Corpo di Cristo accade per opera di un Altro da Sé. Questa analogia dell'accadere per azione di un Altro da sé illumina la nostra esistenza corporale. Il progresso scientifico e tecnologico farà ancora grandi passi ulteriori, ma si trova davanti una soglia invalicabile, per la quale nessuno si dà la vita da sé stesso, ma la riceviamo da Altro (in qualunque modo questo accada o comunque ce lo rappresentiamo). Venire al mondo da Altro da sé è una delle caratteristiche fondamentali della riscoperta della propria vita come dono a se stessi, prima di tutto. Solo chi scopre e riconosce di essere stato donato a se stesso, può esprimere la propria vita come un donazione gratuita e realizzarsi in essa.

Tornando al momento dell'incarnazione, Francesco vede in questo accadimento iniziale la manifestazione dell'umiltà di Dio. La vede sia nell'evento del Natale che nel momento eucaristico. Possiamo dire che l'eucaristia rinnova nel tempo la manifestazione dell'umiltà di Dio. Al testo già visto della prima Ammonizione si aggiunge l'accurato appello fatto ai sacerdoti dell'ordine:

Guardate la vostra dignità, fratelli sacerdoti, e siate santi perché egli è santo. E come il Signore Iddio vi ha onorato sopra tutti gli uomini, con l'affidarvi questo ministero, così anche voi più di tutti amatelo, riveritelo e onoratelo. È una grande miseria e una miseranda debolezza, che avendo lui così presente, voi vi prendiate cura di qualche altra cosa in tutto il mondo. Tutta l'umanità trepidi, l'universo intero tremi e il cielo esulti, quando sull'altare, nelle mani del sacerdote, è presente Cristo, il Figlio del Dio vivo. O ammirabile altezza e stupenda degnazione! O umiltà sublime! O sublimità umile, che il Signore dell'universo, Dio e Figlio di Dio, si umili a tal punto da nascondersi per la nostra salvezza, sotto poca apparenza di pane! Guardate fratelli, l'umiltà di Dio ed aprite davanti a lui i vostri cuori; umiliatevi anche voi, perché siate da lui esaltati. Nulla, dunque, di voi trattenete per voi, affinché tutti e per intero vi accolga colui che tutto a voi si offre (*L'Ord* 23-29 = FF 220-221).

In questo brano due aspetti sono da rilevare: il riconoscimento alla celebrazione eucaristica di essere un evento cosmico e la sua stretta relazione con la donazione di Cristo per la nostra salvezza. Questi due aspetti non afferiscono solo all'eucaristia, perché sono strettamente legati all'umiltà che in essa si manifesta, cioè al senso pieno dell'evento dell'incarnazione. L'umiltà dell'incarnazione accade nel grembo di Maria, ma troverà il suo compimento nella donazione del corpo di Cristo per la redenzione dell'umanità, sull'orizzonte escatologico di una trasformazione totale del creato in un atto di donazione d'amore ricambiato.

---

l'esistenza dell'umanità e del creato sono all'interno della Rivelazione, ne fanno parte intrinseca: Dio creando si rivela, rivelandosi crea, facendo venire all'esistenza ciò che non è.

## 2.2 INCARNAZIONE E PASSIONE

Francesco collega l'umiltà dell'incarnazione alla carità della Passione<sup>9</sup> attraverso il «mirabile memoriale che continua kenoticamente l'umiltà di Dio nella storia: l'eucaristia. È questo il mistero sintetico che Francesco ha contemplato, rispondendo pienamente nell'umiltà, alla sublime umiltà di Dio che quel sacramento gli rivelava»:<sup>10</sup>

In realtà non vi sono due soggetti diversi, l'Incarnazione e la Passione. Per Francesco la Passione è situata nella linea logica dell'Incarnazione, è la conseguenza del fatto che il Figlio del Padre accetta la condizione umana fino in fondo. L'Incarnazione è questo movimento di discesa, non una situazione statica, il cui termine è la Passione e la Morte. Perciò nella mente di Francesco la Passione è intimamente legata alla Natività. Non ci si deve stupire, quindi, se viene fatto notare, nei quadri francescani della natività, l'ombra della croce che appare all'orizzonte. Infatti, nel Salmo del Vespro di Natale, Francesco, dopo aver invitato tutte le creature e tutte le nazioni a offrire al Signore, appena nato, onore e gloria, prosegue: «Portate in offerta i vostri corpi e prendete sulle spalle la sua santa croce e seguite sino alla fine i suoi santi comandamenti» (UffPass XV, 13 = FF 303).<sup>11</sup>

Considerando l'incarnazione come un processo, operato da Dio nel suo Figlio diletto, in favore grazioso verso l'umanità (e il creato), Francesco usa nei confronti di Dio (e in particolare di Cristo) tre appellativi specifici (Creatore, Redentore e Salvatore): «Nient'altro dunque dobbiamo desiderare, nient'altro volere, nient'altro ci piaccia e diletta, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio» (RnB XXIII, 9 = FF 70); «L'altro modo è che, quando vedranno che piace al Signore, annunzino la parola di Dio perché essi credano in Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose, e nel Figlio redentore e salvatore (RnB XVI, 7 = FF 43).

Francesco – osserva il Van Khan – distingue chiaramente i tre momenti dell'azione di Dio (nel suo Figlio Diletto): ci ha creati, ci ha redenti e ci salverà. Notiamo che i primi due verbi sono al passato e il terzo è invece al futuro: questo indizio ci sembra importante. La creazione e la redenzione sono già avvenute, ma la salvezza non è ancora definitiva, la attendiamo. Alle tre azioni corrispondono i tre attributi Creatore, Redentore, Salvatore».<sup>12</sup>

Affermare una redenzione attuata da Cristo svela la realtà storica umana nella sua tragica distanza dal progetto di Dio per l'umanità intera. Francesco ne è ben consapevole e la descrive sulla testimonianza delle Scritture, ma anche attraverso la sua esperienza personale. In effetti dagli Scritti di Francesco emerge «la coscienza della sua fede e dei presupposti fondativi la sua esperienza di

---

<sup>9</sup> Una nota tecnica s'impone. Nel linguaggio teologico medievale il termine «passione di Cristo» vuole esprimere l'intero mistero pasquale. La Resurrezione è ben presente nella loro fede e nei fondamenti teologici, ma non appare esplicitamente, se non in casi limitati. La devozione all'umanità di Cristo, sviluppatasi grandemente con le opere di Bernardo da Chiaravalle e proseguita attraverso mistici e studiosi, è stata sempre più colta nella dimensione dell'offerta sulla croce per l'umanità intera. È come se il mondo medievale contemplasse e facesse riferimento all'intero mistero pasquale di Cristo attraverso la lente della sua passione. Per esempio, è proprio la passione di Cristo che viene riconosciuta all'unanimità fonte dei sacramenti che danno restituiscono alla vita l'umanità ferita e moribonda, sul paradigma della parabola del buon samaritano (cf Lc 10,25-37).

<sup>10</sup> G. CASTRONUOVO, «Onnipotenza e umiltà di Dio nell'evento dell'Incarnazione. La via di Francesco d'Assisi», *Ricerche teologiche* 13 (2002) 369 [367-394].

<sup>11</sup> N. NGUYÊN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco*, Milano 1984, 152s [*Le Christ dans le pensée de Saint François d'Assise d'après ses écrits*, Paris 1973 ms].

<sup>12</sup> VAN KHAN, *Gesù Cristo*, 118.

vita».<sup>13</sup> La descrizione dell'umanità storica è paradigmatica nella grande preghiera che chiude la *Regola non bollata*, al versetto che precede il brano sopra riportato:

Tutti amiamo con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, con tutta la capacità e la forza, con tutta l'intelligenza, con tutte le forze, con tutto lo slancio, tutto l'affetto, tutti i sentimenti più profondi, tutti i desideri e le volontà il Signore Iddio, il quale a tutti noi ha dato e dà tutto il corpo, tutta l'anima e tutta la vita; che ci ha creati, redenti e ci salverà per sua sola misericordia, lui che ogni bene fece fa a noi miserevoli e miseri, putridi e fetidi, ingrati e cattivi (RnB XXIII, 8 = FF 69).

I termini «miserevoli e miseri» sono un'allusione ad Ap 3,17; «putridi e fetidi» sono ripresi dal Sal 38,6 (dove il salmista si lamenta per via che «putride e fetide sono le mie piaghe / a causa della mia stoltezza»); «ingrati e cattivi» sono una citazione da Lc 6,35. Mi stimola la suggestione che la seconda coppia (putridi e fetidi) possa avere anche un riferimento esistenziale all'esperienza fatta da Francesco nel suo servizio ai lebbrosi, quando il contatto con la loro carne marciscende gli ha rivelato quanto putrida e fetida fosse la sua vita, qualora e quando si dovesse separare dalla grazia di Cristo. Due ulteriori osservazioni s'impongono: la ripresa dei tre termini (creatore, redentore e salvatore) per indicare l'azione di Dio in Cristo verso l'umanità, fondata unicamente sulla sua misericordia; il contenuto della donazione che si presta ad una doppia interpretazione. «Chi è che» ha dato e continua a dare «tutto il corpo, tutta l'anima e tutta la vita» e «a chi» sono soggetti chiari: del Signore Iddio si afferma questa donazione verso l'umanità. Ma a chi appartiene l'oggetto della donazione? Si tratta del corpo/anima/vita donati ad ogni uomo e donna che vengono al mondo oppure si tratta del corpo/anima/vita del Signore Gesù Cristo nella donazione fatta nella «pienezza dei tempi» e che continua ad offrire nel sacramento eucaristico? La prima lettura appare più corretta, la seconda molto più stimolante. La Passione di Cristo, in ogni caso, si pone per Francesco nella stessa linea dell'incarnazione, come il suo compimento nella storia:

Ed è ancora nell'ora della croce che il Figlio, donando la sua vita per ogni uomo, affermò l'universale paternità del Padre e conseguentemente la fraternità universale fondata nella sua vita data per ogni uomo. La croce è la ricapitolazione dell'assolutezza dell'amore del Dio Trino ed Uno.<sup>14</sup>

Dalla croce giunge la piena rivelazione del mistero del Padre, mistero assoluto di amore verso l'umanità e la creazione, tanto da rivelarsi come Padre proprio nel dono assoluto del Figlio, attraverso il quale si giunge ad una rinnovata comprensione del mistero della Creazione. È paradosso della fede cristiana, secondo l'attuale riflessione cristologica, come l'uomo Gesù di Nazaret abbia vissuto in pienezza la sua relazione col Padre proprio nell'evento della croce. Quando tutto sembra che lo conduca ad una distanza insostenibile, tanto da gridare «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato» (Mt 27,46), al tempo stesso Cristo abbandona fiducioso la sua vita nelle mani di Colui che ha amato sopra ogni cosa: «Padre nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46). La

<sup>13</sup> CASTRONUOVO, 376.

<sup>14</sup> CASTRONUOVO, 381.

differenza del tenore delle frasi riportate dai due evangelisti non è una contraddizione, ma l'attestazione del paradosso di ciò che accade sulla croce. È la rivelazione piena dell'amore di Dio verso l'umanità intera, che troverà il compimento escatologico nella pienezza pasquale. Nella sua intuizione spirituale Francesco ha raggiunto questa consapevolezza: dall'incarnazione alla passione, per ricomprendere l'intera creazione alla luce della risurrezione.

### 2.3 UNA NUOVA LUCE SUL MISTERO DELLA CREAZIONE

C'è un testo particolare che ha destato l'interesse degli studiosi e ha dato via a diverse interpretazioni. Si tratta dell'inizio della quinta Ammonizione, al quale tuttavia facciamo precedere la lettura di un altro testo, preso sempre dalla preghiera che chiude la prima Regola:

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, Padre santo e giusto, Signore re del cielo e della terra, per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per il tuo Figlio unigenito con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti a tua immagine e somiglianza hai posto in Paradiso. E noi per colpa nostra siamo caduti. E ti rendiamo grazie, perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il verace e santo tuo amore, col quale ci hai amato, hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre Vergine beatissima santa Maria, e per la croce, il sangue e la morte di lui ci hai voluti redimere dalla schiavitù (*Regula non bullata* XXIII, 1-3 = FF 63-64).

La creazione dell'uomo è vista letteralmente secondo il testo di Gn 1,26 («E Dio disse: Facciamo l'uomo a nostra immagine, a nostra somiglianza»), aggiungendovi l'affermazione cristologica di Col 1,16 («per mezzo di lui [Cristo] sono state create tutte le cose»; anche se nel testo di Francesco l'atto creativo in Cristo viene riferito solo all'umanità). Il legame con l'evento della redenzione è forte, così sono consequenziali gli eventi della creazione, dell'incarnazione e della redenzione. Il testo della quinta Ammonizione riprende questi collegamenti, ma vi aggiunge un particolare singolare:

Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a immagine del suo Figlio diletto secondo il corpo e a similitudine di lui secondo lo spirito. E tutte le creature, che sono sotto il cielo, per parte loro servono, conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. [...] Ugualmente, anche se tu fossi più bello e più ricco di tutti, e se tu operassi cose mirabili, come scacciare i demoni, tutte queste cose ti sono di ostacolo e nulla ti appartiene, e in esse non ti puoi gloriare per niente; ma in questo possiamo gloriarci, nelle nostre infermità e nel portare sulle spalle ogni giorno la santa croce del Signore nostro Gesù Cristo (*Am V, 1-2.7-8* = FF 153-154).

La frase singolare da interpretare è la prima, dove troviamo la creazione dell'uomo nel suo rapporto con il Figlio e ... con chi altro? Il testo latino afferma: *Attende, o homo, in quanta excellentia posuerit te Dominus Deus, quia creavit et formavit te ad imaginem dilecti Filli sui secundum corpus et similitudinem suam secundum spiritum.*<sup>15</sup> Alcune interpretazioni si muovono secondo letture abbastanza tradizionali, inserendo un riferimento alla Trinità oppure distinguendo tra umanità (l'immagine secondo il corpo) e divinità (la somiglianza secondo lo spirito) di Cristo. L'interpretazione più suggestiva, invece, riferisce alla piena umanità di Cristo sia l'immagine secondo

<sup>15</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, Edizione critica a cura di C. PAOLAZZI, Quaracchi, Grottaferata 2009, 358.

il corpo che la somiglianza secondo lo spirito. Il corpo dell'uomo è creato a immagine del corpo umano del Figlio; lo spirito dell'uomo è creato a somiglianza dello spirito umano del Figlio. Corpo e spirito hanno come soggetto Cristo, il Verbo incarnato: «Per Francesco tutto ciò che l'uomo è-ha-fa, gli viene dalla sua creazione in Cristo e precisamente da Lui come Primogenito di ogni / creatura, primogenito in modo speciale diretto ed immediato di tutti gli uomini».<sup>16</sup> L'uomo è stato pensato e voluto a immagine del Figlio diletto secondo il corpo e a sua somiglianza secondo lo spirito, e quindi è stato creato. In altre parole, poiché l'uomo era destinato a diventare Dio, in quanto inserito come figlio nel Figlio, è stato creato a sua immagine e somiglianza. È la destinazione finale nel compimento che ha deciso della forma avvenuta nella creazione iniziale. Escatologia e protologia si manifestano nella loro intima congiunzione, ma lo possono fare solo attraverso la comprensione di quello che è accaduto sulla croce: Gesù consegna tutto se stesso nelle mani del Padre, il corpo martoriato dalla violenza degli uomini e lo spirito con il quale si abbandona al Dio della vita. È la Pasqua di Cristo che svela il senso della creazione e il cammino escatologico verso una pienezza di vita.

## 2.4 IL PENSIERO DI FRANCESCO E LA *DEEP INCARNATION*

Possiamo confrontare adesso la visione che Francesco ha di Cristo e del suo rapporto con l'umanità e la creazione con un modello cristologico proposto dalla teologia contemporanea. Si tratta della *Deep Incarnation* [ letteralmente «Incarnazione profonda», ma si continuerà a usare il termine tecnico inglese ],<sup>17</sup> secondo la quale «la logica dell'incarnazione richiede che l'incarnazione in senso stretto debba crescere verso un'incarnazione dallo scopo pieno ... [in questo senso] Il prologo di Giovanni presuppone e riscrive il racconto genesiaco della creazione».<sup>18</sup> Uno degli autori di questa prospettiva teologica, N. H. Gregersen, indica tre aspetti della *Deep Incarnation*: si tratta delle dimensioni materiale, sociale e della sofferenza umano-divina. Seguendo il suo pensiero come quello di altri autori, in specie Elisabeth A. Johnson, l'idea di profondità si applica anche alla resurrezione (al concetto di *Deep Incarnation* corrisponde quello di *Deep Resurrection* [ «Resurrezione profonda» ]):<sup>19</sup>

Questo legame tra l'incarnazione e la resurrezione ha immediate implicazioni per il corretto concetto di incarnazione. Il termine incarnazione non dovrebbe essere riservato all'avvento di Cristo nella sua nascita come

---

<sup>16</sup> A. U. VALTORTA, «L'uomo creato ad immagine del Figlio “secondo il corpo” negli scritti di Francesco d'Assisi». (*Approccio per un'antropologia cristiana*), in V. BATTAGLIA (ed.), *L'uomo e il mondo alla luce di Cristo*, LIEF, Vicenza 1986, 174-175.

<sup>17</sup> Cf N. H. GREGERSEN (ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology. Part 2: Deep Incarnation: Perspectives from Contemporary Systematic Theology*, Fortress press, Minneapolis 2015, 117-251.

<sup>18</sup> N. H. GREGERSEN, «The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation», in N. H. GREGERSEN (ed.), *Incarnation*, 239 [225-251].

<sup>19</sup> Cf E. A. JOHNSON, *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love*, Continuum, London 2014, 192-210.

viene celebrato a Natale. L'incarnazione del Logos di Dio in Gesù ricopre l'intero processo dalla sua nascita allo sviluppo umano di Gesù, al suo esplodere come predicatore e guaritore fino al fallimento finale sulla croce.<sup>20</sup>

In una visione profonda della risurrezione di Cristo, potremmo dirla omnicomprensiva, tutto il creato viene coinvolto come destinazione finale del processo dell'incarnazione. Questa prospettiva non è estranea all'esperienza di fede di Francesco, radicata su di una comprensione altrettanto «profonda» dei testi biblici. Basta pensare al parallelo che si coglie nei termini e nel contenuto tra la preghiera finale della Regola non bollata e il Cantico di frate Sole:

E poiché tutti noi miseri e peccatori non siamo degni di nominarti, supplici, preghiamo che il Signore nostro Gesù Cristo, Figlio tuo diletto, nel quale ti sei compiaciuto insieme con lo Spirito Santo Paraclito, renda grazie, così come a te e ad essi piace, per ogni cosa. Lui che ti basta sempre in tutto e per il quale a noi hai fatto cose tanto grandi (RnB XXIII, 5 = FF 66).

Altissimu, onnipotente, bon Signore, / Tue so' le laude, la gloria e l'hoore et omne benedizione. / Ad Te solo, Altissimo, se konfano, / e nullo homo ene dignu te mentovare (*Cantico di frate sole*, 1-4 = FF 263).

Questa sintesi notevole tra i vari misteri di Cristo e la visione dell'uomo non è stata per Francesco una prospettiva intellettuale o una sintesi accademica, ma una scelta di vita, quella di vivere secondo la forma del santo Vangelo, assunto per se stesso e i suoi frati l'umiltà e la povertà del Signore Gesù Cristo e della sua santissima Madre. Tutto trova una sintesi simbolica nel nome che lui stesso volle per i suoi fratelli, perché li qualificasse secondo questa sintesi esistenziale: «Mentre si scrivevano nella Regola quelle parole: "Siano minori", appena l'ebbe udite [Francesco] esclamò: "Voglio che questa fraternità sia chiamata Ordine dei frati minori"».<sup>21</sup>

### 3 UNA SPIRITUALITÀ ESISTENZIALE CRISTOCENTRICA

Al di là delle varie e possibili interpretazioni sul testo della quinta ammonizione, appare chiaramente come Francesco contempli il disegno eterno di Dio, attuato nella creazione e nella storia della salvezza. Egli vede il Figlio di Dio nella carne come la realtà che il Padre ha avuto davanti a sé quando ha pensato e chiamato all'esistenza l'essere umano. Più precisamente, è Cristo il primo oggetto dell'atto creativo del Padre e in Cristo ogni realtà è creata. Questo concetto teologico era già presente in alcuni autori dei primi secoli e ad essi ha fatto riferimento il Concilio quando afferma che «in realtà solamente nel mistero del Verbo incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Adamo, infatti, il

---

<sup>20</sup> N. H. GREGERSEN, «The Extended Body of Christ», 249.

<sup>21</sup> TOMMASO DA CELANO, *Vita prima*, 38 = FF 386. Come riporta la nota 70 a pag. 275 delle *Fonti francescane* (Padova 2009), la citazione è dalla RnB VII,2 [= FF 24]: «Sed sint minores et subditi omnibus in eadem domo sunt», come pure in RnB VI, 3 [= FF 23]. Il nome è già assunto nel 1216, perché riportato da Giacomo da Vitry: «Ho trovato però in quelle regioni una sola consolazione: molte persone d'ambo i sessi, ricchi e laici, lasciata ogni cosa per Cristo, fuggivano il mondo. Si chiamavano *frati minori* e *sorelle minori* e sono tenuti in grande considerazione dal signor papa e dai cardinali» (GIACOMO DA VITRY, *Lettera da Genova*, ottobre 2016, 8 = FF 2205).

primo uomo era figura di quello futuro e cioè di Cristo Signore» (*Gaudium et spes* 22).<sup>22</sup> L'idea della creazione in Cristo, tuttavia, non si era diffusa e non era diventata l'opzione più comune. Uno degli autori che l'ha ripresa e portata all'attenzione è stato il frate minore Giovanni Duns Scoto (1265-1308) e solo con il Concilio Vaticano II è presentata dal Magistero come la più corretta interpretazione del mistero cristologico della creazione. Francesco, quindi, nel suo pensiero mostra un'intuizione teologica profetica, con una singolarità che cercheremo di mettere in evidenza. L'uomo, dunque, è chiamato a scoprire in se stesso l'immagine/somiglianza di Cristo, sia quanto al corpo che allo spirito. In tutto il suo essere, nelle radici più profonde, è tenuto a vedersi configurato a Gesù Cristo, a riconoscere in lui il modello della propria esistenza. Proprio così afferma il Concilio: «Cristo [...], proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore, svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes*, 22).

Quanto appartiene al nostro essere più profondo chiede di essere realizzato. Usando termini filosofici, l'ontologia dell'uomo non deve essere vista in modo statico, ma dinamico, in una realizzazione di sé attraverso la sua esistenza relazionale. Partendo da questa comprensione, notiamo come Francesco ripeta più volte nei suoi scritti l'invito a seguire le orme di Cristo secondo 1Pt 2,21.<sup>23</sup> Vedere nelle parole di Francesco una mera esortazione morale non rende ragione della loro profondità esistenziale. Si tratta, a mio parere, del fare spazio all'azione dello Spirito attraverso la quale Gesù Cristo possa plasmare nella sua stessa forma di vita l'esistenza di coloro che si pongono alla sua sequela, dietro le sue orme. Gesù dà forma all'esistenza di coloro che lo seguono; attraverso il dono del suo Spirito li mette in comunione con il Padre, donando loro la ragione e la forma di un'umanità rinnovata e compiuta. Con parole ancora più precise, ponendosi alla sequela di Gesù umile e crocifisso, Francesco comprende che l'uomo è nella verità e pienamente se stesso quando si riconosce fondamentalmente peccatore ma perdonato, povero e indigente, consapevole di avere ricevuto tutto da Dio e di continuare a riceverlo. Dei doni ricevuti non può appropriarsene indebitamente, ma li deve restituire nella lode e nel ringraziamento come Cristo ha fatto nei confronti del Padre suo. Gesù Cristo è fonte modello di un'umanità che si realizza in senso pieno come amore di donazione, che si dona nell'umiltà. In questa spogliazione di sé, nel compimento della kenosi, Gesù indica a Francesco

---

<sup>22</sup> Il testo conciliare rinvia in nota esplicitamente a un passo di Tertulliano, dove commenta la creazione dell'uomo secondo Genesi 2: «Qualunque fossa la forma in cui veniva effigiato quel fango, in esso veniva pensato Cristo, che sarebbe divenuto uomo» (Tertulliano, *La risurrezione dei morti*, 6).

<sup>23</sup> «O frati tutti, riflettiamo attentamente che il Signore dice: *Amate i vostri nemici e fate del bene a quelli che vi odiano*, poiché il Signore nostro Gesù Cristo, del quale dobbiamo seguire le orme, chiamò amico il suo traditore» (RnB XXII,1-2 = FF 56); «E la volontà del Padre suo fu questa che il suo Figlio ... offrisse se stesso, mediante il proprio sangue, come sacrificio e vittima sull'altare della croce, non per sé, poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, ma in espiazione dei nostri peccati, lasciando a noi l'esempio perché ne seguiamo le orme» (2Lf I,11-13 = FF 184); «affinché interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo» (LOrd 51 = FF 233).

l'orizzonte del comportamento da superare nel rapporto con i simili e con tutte le creature. Riflettendo sulla forma cristologica del pensiero e della vita di Francesco, gli autori hanno trovato convergenza nella formula sintetica di «culla, croce e altare».

### **3.1 L'UMILTÀ DI DIO TRA CULLA, CROCE E ALTARE**

Una condivisa riflessione di sintesi vede questo amore che si realizza e dona nell'umiltà attraverso la classica triade sanfrancescana: culla, croce, altare. I tre termini indicano le varie concretizzazioni dell'umiltà di Cristo, nelle quali si manifesta l'umiltà di Dio: l'umiltà kenotica dell'incarnazione manifestatasi a Betlemme; la drammatica umiltà kenotica vissuta sulla croce; la profonda umiltà kenotica che si ripresenta ogni volta sull'altare, coinvolgendo l'umanità storica nella donazione di sé. Questa classica riflessione potrebbe essere perfezionata aggiungendo una dimensione sulla quale si sofferma il pensiero di alcuni autori contemporanei: la fragilità, intesa come limite e finitudine. Di per sé il limite appartiene all'esistenza umana, e quindi all'evento dell'incarnazione, ma può essere declinato anche nei confronti della croce e dell'esperienza eucaristica.

Nell'umiltà della discesa del Figlio di Dio tra gli uomini, Francesco non solo vede Cristo che si è spogliato della divinità, umiliato e impoverito, ma lo contempla rivestito di un'umanità fragile, inerme, indifesa, bisognosa di ogni cosa. In tale condizione umana Cristo ha rivelato in modo sorprendente «come è Dio»: «Chi ha visto me, ha visto il Padre», dice Gesù a Filippo (Gv 14,9). Al tempo stesso si mostra quale sia l'uomo voluto da Dio creatore, l'uomo chiamato alla piena comunione con lui. L'evento fondante del mistero di Cristo conduce a contemplare il volto di Dio nel volto dell'uomo: cf il testo di Mt 25,31-46 arricchito di una tensione teologica, oltre che di appello etico. Nella logica della sequela di Cristo tutto appare come il percorso di una pro-esistenza vissuta nei confronti dell'umanità intera e di ogni singolo uomo/donna, incontrato nel suo bisogno.

### **3.2 L'UMILTÀ DI DIO VISSUTA DA CRISTO E SPERIMENTATA DA FRANCESCO COME FORMA DI VITA**

Gesù Cristo presenta la sua volontaria condizione e conduzione di vita, umile, povera, precaria, peregrinante, come la rivelazione di quello che lui è verso Dio e il Regno. Al tempo stesso, «svela anche pienamente l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione» (*Gaudium et spes* 22). Nella sua fragilità esistenziale l'uomo vive la propria condizione permanente di esistenza, aprendosi ad una pienezza di vita ricevuta totalmente in dono. Nell'*incipit* della *Regula bollata* Francesco attesta la ferma volontà di seguire come *propositum vitae* la vita evangelica di quel Gesù, incontrato simbolicamente nel Crocifisso in san Damiano, il Cristo umile, umanato e compassionato che gli era

apparso come lebbroso da abbracciare (cf BONAVENTURA, *Legenda maior* I,4 = FF 1034). L'umiltà è per Francesco il presupposto per accogliere Dio, fondamento di quell'obbedienza (*oboedentia*) per la quale l'uomo è costituito nella più totale e radicale dipendenza da Colui che dà sostentamento a tutte le creature.<sup>24</sup> Castronuovo esprime con chiarezza le risonanze che l'umiltà assumono in Francesco. È prima di tutto una restituzione del dono ricevuto: «L'umiltà è l'atteggiamento di restituzione di sé al Creatore e, nello stesso tempo, è confessione gioiosa e liberante del rapporto creaturale che ri-stabilisce armonia e restaura la dignità dell'uomo davanti a Dio. ... più che una virtù morale, è uno stato di vita, è l'eco della vita nella carne del Figlio del Padre».<sup>25</sup> È una prassi teologica: «A partire da Dio, dunque, la minorità di Francesco è prassi liberatrice esistenziale e teologica prima ancora che sociologica e questa solo come conseguenza di quella».<sup>26</sup> In essa si sperimenta la carità perfetta: «Francesco sperimenta che la carità veramente vissuta nella rinuncia al proprio io per donarsi agli altri e accettarli e riconoscerli quali sono, è come lo svelarsi e realizzarsi del senso della vita. Egli sperimenta la carità verso gli altri come la realtà umana concreta e faticosa, nella quale Dio gli si fa incontro e gli porge il suo segreto».<sup>27</sup> Questa profonda sintesi operata e vissuta da Francesco è stata capace di tenere strettamente unite il valore della creazione in Cristo, nella quale l'uomo scopre la propria dignità esistenziale, e l'amore verso quel Crocifisso, che l'ha spinto a desiderare di condividere le sue sofferenze: «Aperto il libro per tre volte, sempre si imbatté nella passione del Signore: allora l'uomo pieno di Dio comprese che, come aveva invitato Cristo nelle azioni della sua vita, così doveva essere a lui conforme nelle sofferenze e nei dolori della passione, prima di passare da questo mondo».<sup>28</sup> Questa sintesi non è stata colta dai suoi figli, divaricandosi in una divergenza tra teologia e devozione.

### 3.3 LA PROGRESSIVA DIVERGENZA TRA TEOLOGIA E DEVOZIONE

La meditazione teologica della centralità di Cristo, come è stata vissuta e testimoniata da Francesco e Chiara, si è divaricata in due direzioni non alternative, ma distinte e quasi parallele. Il francescanesimo speculativo-teologico ha puntato sulla centralità dell'incarnazione nel disegno di Dio, fondando da essa l'immagine di Dio, di Gesù Cristo, dell'uomo, del mondo. Invece, la vita

---

<sup>24</sup> «Quando Francesco d'Assisi s'inginocchia davanti al trono del papa, non è umiltà, ma credendo egli alla dignità del papa, è soltanto verità; umiltà è la sua quando s'inchina davanti al povero, umiliandosi al suo livello, non soltanto come benefattore o come animo nobile che onora in lui l'uomo, ma col cuore illuminato dal Dio che davanti alla sua indigenza si getta ai piedi come davanti a una misteriosa maestà. Chi non vede questo deve vedere in Francesco un esaltato. In realtà egli non ha fatto che attuare in sé il mistero di Gesù» (R. GUARDINI, *Il Signore*, 403, citato in CASTRONUOVO, 376, n. 26).

<sup>25</sup> CASTRONUOVO, 378.

<sup>26</sup> CASTRONUOVO, 379.

<sup>27</sup> CASTRONUOVO, 381 = A. POMPEI, «Dio», in *Dizionario Francescano*, Padova 1983, 378.

<sup>28</sup> BONAVENTURA, *Legenda maior* XIII,2 = FF 1224.

ordinaria della famiglia francescana ha messo al centro la passione e la croce quali luoghi dell'esperienza di Dio, di Cristo, della realtà intera alla luce del Crocifisso. Questa «differenza» rispetto al rapporto con Gesù Cristo, vissuto in forma globale e sintetica da Francesco ha avuto alcune conseguenze. L'orientamento teologico cristocentrico (in modo peculiare sulla scia di Duns Scoto) ha perso in parte la prospettiva sanfrancescana di Cristo come rivelazione di Dio amore povero, umile: il Cristo, Verbo Incarnato, in Giovanni Duns Scoto e nella sua scuola è piuttosto rivelazione della gloria, dello splendore e della potenza di Dio che dell'umiltà e della povertà-minorità di Dio.<sup>29</sup> L'orientamento concentrato nella passione/croce spesso ha perso di vista il respiro ampio del cristocentrico radicale e universale presente già in germe nell'esperienza di Cristo fatta da Francesco (cf RnB XXIII,1-5 = FF 63-66). Questa diversità di orientamento e le sue conseguenze<sup>30</sup> hanno lasciato un segno nell'esperienza che la famiglia francescana ha fatto di Dio, dell'uomo e del mondo. Per questo, con umiltà, offro alcune indicazioni per vivere oggi secondo gli occhi di Francesco, alla scuola della sua visione sapienziale, «la sapienza di un povero».<sup>31</sup>

### 3.4 UNA FORMA DI VITA PER L'OGGI

Attraverso questa piccola riscoperta della coscienza che Francesco aveva di Cristo, nel quale rileggeva sé stesso e il suo rapporto con Dio, mi permetto di indicare tre punti che possono essere di riferimento per vivere alla sequela di Cristo secondo gli occhi e la sapienza di Francesco. Non sono certo indicazioni esaustive di quella che può essere definita la vocazione francescana. Si presentano piuttosto come un quadro di riferimento e come tale desiderano esserlo.

#### 3.4.1 Partire dall'umano, restando nell'umano

Punto iniziale e fondamentale è partire che dall'umano, restando nell'umano, riletto attraverso la persona di Gesù nel suo atteggiamento esistenziale. Ci troviamo di fronte a un mondo al quale non interessa quella realtà che viene chiamata «Dio». È un dato di fatto. D'altra parte, la logica dell'incarnazione porta a convenire con questa sensibilità moderna secondo l'espressione di E. Falque che ho indicato all'inizio: «non abbiamo altra esperienza di Dio che quella dell'uomo» e «nulla accade nell'uomo che non sia accaduto in Dio». L'umano si pone come dato insuperabile per la sensibilità

---

<sup>29</sup> Anche per Scoto il Verbo di Dio si è fatto carne nella forma kenotica di fatto assunta, ma solo a causa del peccato. Per Francesco, invece, la forma umile, povera di Gesù il Cristo è rivelazione del Dio umile, di Dio che è umiltà, a prescindere dal peccato dell'uomo.

<sup>30</sup> Questa divergenza ha fatto dire a E. Schillebeeckx: «Mi meraviglio sempre di vedere come la tesi scotista (in cui c'è un'intuizione cristiana profonda) produce una certa frattura tra la teologia francescana e la pietà francescana così fortemente centrata sul *Christus crucifixus*» (E. SCHILLEBEECKX, «La santificazione del nome di Dio nell'amore di Gesù Cristo per gli uomini», in AA. VV., *Orizzonti attuali della teologia*, Paoline, Roma 1966, 70, n. 1).

<sup>31</sup> É. LECLERC, *La sapienza di un povero*, (Presenza di san Francesco, 1), Biblioteca Francescana, Milano 2016.

contemporanea, ma resta tale anche in una visione teologica, per la quale l'umanità di Cristo è luogo insuperabile per affacciarsi sul mistero del Padre, nella comunicazione dello Spirito.

### **3.4.2 Il valore del limite, della finitudine e della fragilità**

Di conseguenza, sempre in sintonia con le suggestioni della filosofia e teologia contemporanee, siamo chiamati a riconoscere il valore del limite e della finitudine, così come dell'intrinseca fragilità dell'umano. Il peccato, in senso teologico e morale, non consiste nella finitudine e nemmeno nella fragilità in quanto tali, ma nella superbia di volerle oltrepassare come l'affermazione autoreferenziale di se stessi.

### **3.4.3 Contemplare: dall'essere di Dio in noi all'essere di noi in Dio**

Infine, riscoprendo, alla luce della fede, il valore intrinseco all'umano della sua chiamata a vedere Dio, una forma di vita sopra descritta permette il passaggio di una tensione contemplativa dalla consapevolezza del nostro essere in Dio alla consapevolezza dell'essere di Dio in noi. Provando a esprimere tutto questo secondo una formulazione teologica, abbiamo prima l'affermazione del fondamento creazionale protologico come l'afferma Paolo agli ateniesi: «benché [Dio] non sia lontano da ciascuno di noi. In lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (At 17,27-28). In secondo luogo troviamo il compimento creazionale escatologico, secondo le parole di Gesù: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23).

- Possiamo, alla fine, chiudere riascoltando quella pregheira che il Signore ha rivolto al Padre per i suoi discepoli la sera prima della passione, che Francesco ha percepito rivolta per se stesso e che noi siamo chiamati, ancora oggi, a percepirla come un appello che continua a chiamarci personalmente ad una pienezza di vita con l'umanità intera e il creato: «La gloria che tu hai dato a me, io l'ho data a loro, perché siano una sola cosa come noi siamo una sola cosa, io in loro, e tu in me, perché siano perfetti nell'unità e il mondo conosca che tu mi hai mandato e che li hai amati come hai amato me. Padre, voglio che quelli che mi hai dato siano anch'essi con me dove sono io, perché contemplino la mia gloria, quella che tu mi hai dato; poiché mi hai amato prima della creazione del mondo» (Gv 17,22-24).