

Pietro Urciuoli

L'Ordine Franciscano Secolare d'Italia
tra memoria e rinnovamento



Pietro Urciuoli

L'Ordine Francescano Secolare d'Italia
tra memoria e rinnovamento

Avellino, giugno 2011

In copertina: *Il Murale della Pace* (particolare), di Ettore De Conciliis, 1964, Chiesa di San Francesco al Borgo Ferrovia, Avellino.

Indice

Introduzione

LA CHIESA ITALIANA: I TEMI IN AGENDA

1. Nodi irrisolti e nuove sfide, 9
2. Chiesa-istituzione, Chiesa-popolo, 15
3. La scommessa di sempre, 18

L'OFS D'ITALIA: RINNOVATO PER SERVIRE

1. Una svolta epocale, 23
2. Le origini dell'OFS, 26
 - 2.1 Francesco d'Assisi: penitente, frate, santo, fondatore, 26
 - 2.2 Lo specifico francescano, 36
3. Appunti per il nuovo OFS, 40
 - 3.1 «Ordine» o «movimento»? , 40
 - 3.2 La fraternità locale, 42
 - 3.3 Il senso di appartenenza, 44
 - 3.4 Il rapporto con la storia, 45
 - 3.5 L'impegno civile, 48
 - 3.6 L'informazione, 49
 - 3.7 La formazione, 50
 - 3.8 Un fioretto per Chiara, 52
 - 3.9 Temi francescani, 53
 - La fedeltà alla Chiesa, 54. Il ministero sacerdotale e la devozione eucaristica, 57. La minorità, 59. La povertà, 61. La laicità, 65. Lo spirito di fraternità, 66. La letizia, 68. La pace, 70.*
4. Fratelli e sorelle dell'impenitenza, 72

Suggerimenti bibliografici, 73

Introduzione

La Chiesa cattolica sta vivendo uno dei periodi più delicati della sua storia recente. Molti sono i fattori di sofferenza e disagio, molti i nodi da sciogliere *ad intra* e *ad extra*. Tra i primi, si possono indicare la ricezione tutt'altro che conclusa del Concilio Vaticano II con il perdurante confronto tra i sostenitori delle sue possibili ermeneutiche, la diffusa insoddisfazione verso una gerarchia ecclesiastica troppo autoreferenziale per promuovere un vero pluralismo interno ideologico e teologico, lo scoraggiamento di un laicato sempre più marginalizzato al quale viene richiesta un'obbedienza totale e incondizionata. Tra i secondi, l'inasprirsi del dibattito con le istituzioni civili sul tema della laicità degli stati nazionali, la rivendicazione di un ruolo del tutto speciale nella formazione delle matrici culturali dell'occidente europeo, i rapporti sempre più tesi con la comunità scientifica internazionale sui cosiddetti temi etici; per non parlare dei recenti scandali della pedofilia clericale e degli ambigui rapporti con il mondo della finanza che hanno gettato un'ombra cupa di discredito sulle istituzioni ecclesiastiche. La Chiesa cattolica italiana, in particolare, è attraversata da ulteriori e specifici motivi di disagio, primo fra tutti quello derivante dal sistematico appoggio che il Vaticano e la CEI offrono alla coalizione di centrodestra ormai da vent'anni, a partire, cioè, dalla conclusione della vicenda politica della Democrazia Cristiana; un appoggio più o meno esplicito che registra la netta opposizione di numerosi teologi, preti e laici cattolici.

È in questo delicato contesto che il *nuovo* Ordine Francescano Secolare d'Italia si trova a operare: *nuovo* perché ha appena archiviato una struttura organizzativa che ricalcando quella dell'Ordine dei Frati Minori ha dato vita nel corso dei secoli a un OFS-Minori, un OFS-Conventuali e un OFS-Cappuccini che seguivano percorsi paralleli ma anche separati. È di fondamentale importanza che questa riunificazione non si riduca a una mera operazione organizzativa, a una ridefinizione di ambiti territoriali e di organi direttivi ma che sia piuttosto lo stimolo per un nuovo inizio,

per un rinnovato impegno, raccogliendo gli spunti offerti dalle Costituzioni Generali dell'Ordine delle quali ricorre quest'anno il decennale della promulgazione.

Il presente lavoro vuole costituire appunto un contributo orientato in questo senso. Si tralasciano volutamente alcuni temi sui quali esiste una vasta bibliografia alla quale doverosamente si rimanda quali, ad esempio, la ricostruzione della vicenda storica dell'OFS, il commento puntuale della Regola e delle Costituzioni Generali, l'analisi delle virtù morali e spirituali del francescano secolare. Sullo sfondo di una breve panoramica sulla situazione attuale della Chiesa cattolica italiana si propongono alcune riflessioni sull'Ordine Franciscano Secolare e sul suo ruolo in essa; riflessioni che, almeno nelle intenzioni, vogliono sviluppare un percorso argomentativo ancorato alla memoria proteso al rinnovamento.

LA CHIESA ITALIANA: I TEMI IN AGENDA

Di questi tempi, quando si chiacchiera del potere ovvero anche della volontà del papa, i cristiani non si curano di conoscere che cosa Cristo abbia insegnato, che cosa gli apostoli e i santi padri abbiano pensato, che cosa la ragione manifestamente prescriva; ma per timore ovvero per amore oppure per cupidigia abbracciano ciò che piace al papa e si sforzano di accordare le scritture, che sono in netta contraddizione con esse, alle oniriche favole del papa. E così, coloro i quali, contro le affermazioni dell'Apostolo, fondano la fede cristiana sulla sapienza o piuttosto sulla volontà del papa e non sulla verità della sacra scrittura, dimostrano di attribuire al papa gli onori dovuti al Creatore.

Guglielmo da Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*

1. Nodi irrisolti e nuove sfide

L'attuale situazione in cui versa la Chiesa cattolica è stata definita come la crisi più grave dopo la Riforma del XVI secolo. È una crisi di coesione, che si evidenzia in una progressiva frattura tra la componente istituzionale e la componente laicale; una crisi di ruolo, determinata dalla difficoltà di trovare la giusta collocazione in società pluraliste e secolarizzate; una crisi di credibilità, provocata dai recenti scandali in materia sessuale e finanziaria che hanno coinvolto i più alti vertici delle istituzioni ecclesiastiche.

Una crisi che è frutto anche di vecchi nodi irrisolti, di problemi che ancora attendono soluzione e che sono causa di disagio e malessere nel corpo ecclesiale.

In primo luogo la ricezione del Concilio Vaticano II: a cinquant'anni dal suo svolgimento ancora vivaci sono le polemiche tra i sostenitori

delle sue possibili ermeneutiche. Com'è noto dal concilio emerse una Chiesa certamente più aperta al dialogo con la società e con la cultura laica, disponibile a riconoscere il principio della libertà religiosa, ben disposta all'incontro con le altre confessioni cristiane e non; sul versante interno, per così dire, si fece largo una visione ispirata a una maggiore collegialità con un decentramento del governo della Chiesa e un più incisivo coinvolgimento dell'episcopato, il riconoscimento di un certo pluralismo teologico, una maggiore attenzione alle esigenze di autonomia delle chiese locali, una più accentuata fiducia nei laici unita al riconoscimento del loro diritto al pluralismo politico, una migliore articolazione e diversificazione della liturgia. In linea generale, quindi, dal concilio emerse l'esigenza di esprimere le eterne e immutabili verità di fede con il linguaggio dell'uomo moderno, avvicinando tali verità alla sua esperienza e alla sua cultura. Tuttavia gli orientamenti espressi dall'episcopato mondiale durante i lavori conciliari furono spesso contrastanti e di ciò ne risentirono anche molti documenti finali; frutto di delicate operazioni di compromesso essi furono interpretati negli anni immediatamente seguenti da alcuni come iniziali aperture, da altri come inammissibili rivoluzioni: effetto del medesimo Vaticano II furono tanto la teologia della liberazione quanto lo scisma dei lefebvriani. Questa dialettica non è mai cessata; ancora oggi si contrappongono visioni ermeneutiche contrastanti, come quella della «continuità» e quella della «rottura» rispetto al precedente magistero della Chiesa. Sicuramente si può affermare che a partire dagli anni settanta sino ai nostri giorni si è gradualmente fatta strada una lettura «normalizzante» del Concilio Vaticano II: una rielaborazione critica che se da un lato ne ha esaltato l'importanza storica dall'altro ne ha affievolito i caratteri di maggiore novità. Si tratta di una tendenza che ha caratterizzato l'azione del Vaticano a livello planetario e che ha determinato la condanna delle tendenze progressiste manifestate da alcune conferenze episcopali in Europa come in America Latina. Un atteggiamento che perdura tuttora e che crea non poco disagio in quanti vedono in esso un vero e proprio tradimento dello spirito conciliare.

La Chiesa cattolica italiana è poi attraversata da un ulteriore e specifico motivo di disagio, anch'esso risalente ormai ad alcuni anni addietro. A

seguito della dissoluzione della Democrazia Cristiana all'inizio degli anni novanta, le gerarchie ecclesiastiche furono costrette a rivedere rapporti ormai consolidati con le istituzioni e con la politica. Avrebbe potuto essere l'occasione storica per svincolarsi da una inopportuna contiguità con gli ambienti del potere; ma così non fu e le gerarchie ecclesiastiche, sia del Vaticano che della CEI, si misero all'opera per tessere nuove alleanze nel mutato quadro bipolare. Da allora, anche se in linea di principio ha sempre ribadito la propria estraneità alla politica, la Chiesa istituzionale italiana accorda di fatto il proprio favore in maniera più o meno esplicita, secondo le situazioni contingenti, alle forze della coalizione di centro-destra che offrono un sicuro appoggio sui cosiddetti temi etici oltreché un valido sostegno economico. È una tendenza tutt'altro che condivisa sia dal clero che dal laicato di base e frequentemente stigmatizzata da autorevoli teologi e intellettuali cattolici; dall'appello ai vescovi italiani di Giuseppe Alberigo del febbraio 2007 ad oggi non si contano più le lettere aperte alle gerarchie ecclesiastiche nelle quali viene rimproverato loro un atteggiamento troppo benevolo verso una coalizione di governo insensibile ai temi sociali e frequentemente travolta da vergognosi scandali sessuali e finanziari. Ma ormai forse si deve amaramente ammettere che in Italia la ricerca di questo reciproco sostegno tra religione e politica è un fenomeno strutturale: le istituzioni politiche si aggrappano ai valori della religione per darsi credibilità e autorevolezza; le istituzioni ecclesiastiche si aggrappano allo Stato per imporre la propria presenza nella società con la forza della legge piuttosto che con la coerenza della testimonianza.

È sotto il peso di questi problemi che la Chiesa istituzionale italiana è impegnata in questi anni ad affrontare le sfide della post-modernità¹. La cultura contemporanea, archiviate le ambizioni e le sicurezze del modernismo, è caratterizzata da una sfiducia verso qualsiasi forma di certezza, dall'abbandono di ogni fondamento del sapere, da una generale perdita di senso. Si tratta di un clima culturale di cui occorre necessariamente prendere atto, che non può essere sbrigativamente e sommariamente condannato con quell'accusa di «relativismo» di cui si fa

¹ Di particolare interesse, anche per i numerosi dibattiti che ha sollevato, il saggio di Severino Dianich «Chiesa, che fare? Il Vangelo nella società occidentale scristianizzata», *Regno-att*, 20, 2010, 714ss.

un gran parlare, spesso anche a sproposito. Anzi, per certi versi, la dimensione post-moderna con la sua offerta di una pluralità di scelte e di stili di vita può costituire una risorsa a cui attingere per riscoprire la genuinità e la radicalità della fede in quanto obbliga a ricercare una migliore qualità dell'annuncio e della testimonianza cristiana.

In linea generale, anche se non mancano voci illuminate e profetiche, aperte al dialogo e al confronto, le gerarchie ecclesiastiche guardano a questi fenomeni con sospetto e diffidenza e non di rado giungono a rispolverare persino il retrivo atteggiamento da cittadella assediata. La Chiesa istituzionale si sente contestata, accusata, minacciata dall'affermarsi da un rigurgito di anticlericalismo e diviene sempre più intransigente nell'affermare i punti chiave della propria dottrina; la conseguenza è che il confronto con quanti la accusano di ingerenza nella vita del Paese assume spesso toni aspri e polemici.

Certamente la Chiesa istituzionale ha tutto il diritto intervenire nel dibattito pubblico proponendo le proprie istanze; essa non può e non deve avere alcuna soggezione nei confronti della politica, né questa può pensare di ridurre la religione a un fatto privato. La fede cristiana è sì un'esperienza personale – o, per meglio dire, un rapporto interpersonale – ma non certo un fatto privato, sono due cose ben diverse.

Tuttavia occorre rimarcare che pur sempre di proposte deve trattarsi, che per giunta vanno effettuate con il dovuto rispetto verso l'autonomia delle istituzioni civili e con la necessaria apertura al dialogo. Rifiutare il confronto su tutta una serie di temi che hanno risvolti teologici non meno che sociali, psicologici, culturali, economici, politici e antropologici significa porsi al di fuori della società, al di fuori della storia. Non si può fare un uso troppo ampio del concetto di «non negoziabile»; tutta la vita dell'uomo è «negoziabile». La tutela della vita umana dal concepimento alla morte naturale, la promozione della famiglia basata sul matrimonio tra uomo e donna, la difesa della libertà di educazione, sono sicuramente questioni delicate che la Chiesa istituzionale deve affrontare con prudenza e ponderazione; ma l'impressione è che essa sia troppo prigioniera del timore che il solo aprire la discussione su questi e altri temi venga considerato un sintomo di rilassatezza, un cedimento alla cultura e alla moda del tempo, una resa al dilagante relativismo.

Questo atteggiamento di diffidenza e di chiusura nei confronti delle istituzioni pubbliche sta avendo anche ripercussioni interne. Al fine di proporre la Chiesa cattolica quale soggetto portatore di valori fondanti per il Paese e per la convivenza civile le gerarchie ecclesiastiche si stanno spendendo in un notevole sforzo di ricompattazione del proprio laicato. Con sempre maggior frequenza negli ultimi anni chiamano a raccolta i fedeli raccomandando loro di attenersi scrupolosamente non solo al magistero ma anche alla linea ufficiale assunta dalla Santa Sede in concomitanza di particolari vicende del Paese: dai politici cattolici si pretendono atteggiamenti intransigenti nei dibattiti parlamentari, ai medici cattolici si richiede di ricorrere all'obiezione di coscienza contro aborto ed eutanasia, ai farmacisti cattolici di non vendere la pillola abortiva, a tutti i cattolici indistintamente si danno più o meno velate indicazioni di voto in occasioni di consultazioni elettorali e referendarie. Ogni opinione contraria viene stigmatizzata, additata come pericolosa e riprovevole in quanto potenzialmente in grado di compromettere l'unità ecclesiale; chiunque voglia definirsi cattolico non può che comportarsi secondo le indicazioni del Vaticano.

A queste vere e proprie chiamate alle armi i laici cattolici reagiscono in modi differenti: alcuni manifestano un'obbedienza cieca e supina, altri ostentano atteggiamenti polemicici e ribelli. In effetti, si tratta di reazioni differenti a una situazione comune: tutti i laici cattolici nel proprio vissuto quotidiano si trovano a rendere la propria testimonianza in ambienti sempre più ostili, intimamente combattuti tra la volontà di manifestare la propria appartenenza e fedeltà alla Chiesa cattolica e la necessità di rapportarsi con valori e culture che nemmeno si possono rifiutare a priori, pena l'autoemarginazione dalla società. In questa situazione è spesso difficoltoso assumere comportamenti equilibrati, coerenti con la propria fede e rispettosi delle opinioni altrui, così che facilmente si cade in atteggiamenti eccessivi, da un lato o dall'altro.

Sicuramente libertà di coscienza e obbedienza alla Chiesa istituzionale sono istanze difficili da comporre e probabilmente non esistono soluzioni preconfezionate, universalmente e oggettivamente valide. Molto dipende anche dai soggetti coinvolti nel dibattito, che hanno la responsabilità di rendere meglio comprensibili i termini delle questioni. Il

quadro generale, al momento, non è molto confortante. La gerarchia ecclesiastica è compatta nel ribadire in maniera perentoria e categorica le indicazioni del magistero; forse non è un caso che ormai sono solo i cardinali in pensione o prossimi al pensionamento a porre alcune questioni, come i già ricordati «valori non negoziabili», in termini problematici e non di dogma o di *aut-aut*, sollevando interrogativi e sollecitando riflessioni. Dal versante laico le cose non vanno meglio; la generazione dei quaranta-cinquantenni ha conosciuto solo la fase di «restaurazione» post-conciliare e probabilmente per tale motivo non ha acquisito personalità e autonomia. Anzi, spesso è lo stesso laico cattolico a rinunciare all'esercizio del proprio discernimento, in una volontaria rinuncia alla libertà, in un'acquiescenza intellettuale, in una servitù volontaria; un atteggiamento in netto contrasto con le indicazioni del Vaticano II che assegna ai laici «la facoltà, anzi talora anche il dovere, di far conoscere il loro parere su cose concernenti il bene della Chiesa»².

È una situazione sicuramente delicata alla quale va posto rimedio; è impensabile che all'inizio del terzo millennio chiunque nella Chiesa esprima un'opinione dissonante venga tacciato di fornire un quadro tendenziosamente distorto della realtà, di portare attacchi ingiuriosi e offensivi verso il papa, di essersi lasciato plagiare da ideologie comuniste, relativiste, materialiste e anticlericali, di avere la presunzione di preferire la propria ragione alle indicazioni del magistero e soprattutto di compromettere l'unità ecclesiale; un argomento, questo, che in qualche caso viene utilizzato alla stregua di un ricatto morale. La dialettica interna e la formazione di una opinione pubblica all'interno del corpo ecclesiale sono invece espressione di una Chiesa che si interroga su come meglio portare al mondo l'annuncio evangelico: l'idea che i laici siano subordinati ad un clero unico depositario della corretta interpretazione della verità costituisce una evidente riduzione, un evidente impoverimento della Chiesa nel suo complesso, quale assemblea dei battezzati.

² *Lumen gentium* 37.

2. Chiesa-istituzione, Chiesa-popolo

Insomma, molti sono gli interrogativi che attendono risposta, molti i nodi ancora irrisolti di recente formazione o più risalenti nel tempo; e le conseguenze sono sotto gli occhi di tutti.

Sul fronte interno si assiste a un pericoloso scollamento tra le istituzioni ecclesiastiche e il laicato cattolico, quel fenomeno che viene ormai da diversi anni comunemente indicato come uno vero e proprio scisma sommerso. Questo scollamento è particolarmente visibile proprio sui temi etici, sui quali tanto insistono le gerarchie ecclesiastiche. Numerosi indagini demoscopiche forniscono percentuali elevate di cattolici che non condividono la linea ufficiale della Santa Sede sui tali argomenti; ad esempio, dal rapporto Eurispes 2006 sulla religiosità in Italia emerge che l'82% di quanti si dichiarano cattolici osservati e praticanti è favorevole all'aborto nel caso in cui la madre sia in pericolo di vita, il 65% è favorevole al divorzio, il 68% è favorevole alla regolamentazione delle unioni civili, il 58% è favorevole alla fecondazione assistita, il 38% è favorevole all'eutanasia, il 39% è favorevole alla convivenza come modo per testare il rapporto di coppia prima del matrimonio.

Sul fronte esterno le cose, se possibile, vanno ancora peggio visto che si assiste a una crescente perdita di attrattiva della Chiesa. Dal citato rapporto Eurispes emerge che a fronte di una elevatissima percentuale di battezzati, molto prossima alla totalità della popolazione, un 10% fa parte di associazioni ecclesiali mentre un altro 20%, pur frequentando regolarmente la Messa domenicale e i sacramenti, non avverte l'esigenza di una vita religiosa collettiva; in tutto, quindi, un 30% di praticanti. Tutto il resto è costituito da persone che, pur cattoliche all'anagrafe, si recano in Chiesa solo a Natale e a Pasqua o in occasioni di battesimi, matrimoni e funerali. E tra questi aumenta sempre di più il numero di

quanti si dichiarano apertamente atei, agnostici o semplicemente indifferenti³.

Le cause di questi fenomeni – perdita di coesione interna e progressiva marginalizzazione sociale – sono sicuramente molteplici e tra queste vanno annoverate anche le stesse strategie attuate dalla Chiesa istituzionale per rispondere alle sfide della secolarizzazione e che stanno dimostrando alla lunga tutti i loro limiti al punto da rivelarsi addirittura controproducenti. Difatti, se alcuni dei processi prima descritti non sono certo una novità degli ultimi e ormai non scandalizzano più di tanto – si pensi, ad esempio, alla compromissione con il potere politico, da sempre esistita nel nostro come in altri Paesi – altri invece appaiono oggi come insopportabili e anacronistici refusi di una mentalità vecchia di secoli, come la pretesa sottomissione dei laici al clero o il tentativo di scoraggiare il pluralismo interno ideologico e teologico. Se a ciò si aggiungono i recenti scandali in materia sessuale e finanziaria non fa meraviglia se una porzione sempre più ampia di popolo si allontana da una Chiesa che vede come una istituzione d'altri tempi, incapace di comprendere la realtà dell'uomo di oggi, portatrice di una dottrina che sente estranea alla sua vita quotidiana.

In Italia, ormai, tra le istituzioni ecclesiastiche e il laicato cattolico si va profilando la stessa discontinuità che esiste in politica tra il Paese ufficiale e il Paese reale, una scollatura tra quelle che possiamo definire Chiesa-istituzione e Chiesa-popolo; uno strappo che si approfondisce sempre di più, anno dopo anno, secondo un processo in palese controtendenza rispetto al Vaticano II che aveva invece sottolineato come sia pur nella diversità di carismi e ministeri «vige fra tutti una vera uguaglianza riguardo alla dignità e all'azione comune a tutti i fedeli nell'edificare il corpo di Cristo»⁴.

Chiesa-istituzione e Chiesa-popolo: si tratta evidentemente dei due emisferi di un'unica realtà, la Chiesa universale. Il laicato e la gerarchia formano un unico corpo e hanno bisogno l'uno dell'altra. Il laicato riesce a vivere e a operare nel mondo quanto più è in sintonia con la gerarchia e quest'ultima perde ogni contatto con la realtà sociale se prescinde dal

³ Si veda anche il rapporto sulla religiosità in Italia «Da cattolica a genericamente cristiana», *Regno-att.* 10, 2010, 337ss.

vitale contributo del laicato. Tuttavia, Chiesa-istituzione e Chiesa-popolo sono anche portatrici di approcci e di mentalità differenti. Queste diversità non significano affatto contrapposizione ma possono diventarlo quando si approfondiscono e si accentuano al punto da mettere a repentaglio la comunicazione reciproca.

È necessario e urgente ricucire questo strappo per ricondurre la Chiesa universale a quella unità raccomandata da Cristo; unità che, è bene ribadirlo, non significa certo uniformità; *ut unum sint* non va inteso nel senso di *reductio ad unum*.

⁴ *Lumen gentium* 32.

3. La scommessa di sempre

L'attuale situazione di crisi è stata e viene continuamente esaminata sotto numerosi punti di vista e nelle sedi più differenti; ma il tempo delle analisi non può durare in eterno, è necessario e urgente che Chiesa-istituzione e Chiesa-popolo riflettano sulle rispettive manchevolezze senza irrigidirsi sulle proprie posizioni.

La Chiesa istituzionale teme che legittimare il pluralismo interno possa compromettere l'unità ecclesiale, mettere a rischio l'autorità del papa, costituire motivo di scandalo per i fedeli. Ma non è il pluralismo a essere fonte di scandalo, semmai è l'esatto contrario. Ciò che scandalizza i fedeli di oggi è la sistematicità con la quale nella Chiesa vengono messe a tacere le voci fuori dal coro, la totale mancanza di trasparenza rispetto a quanto accade all'interno delle mura vaticane, la perentorietà con cui si impedisce qualunque riflessione sul celibato dei preti o sul sacerdozio femminile, l'ostinato rifiuto ad aprirsi alla discussione con il mondo scientifico su tutta una serie di argomenti etici, l'intransigenza con cui si nega il riconoscimento dei più elementari diritti civili alle coppie di fatto, il retrivo atteggiamento sessuofobo spinto al punto da osteggiare perfino la depenalizzazione dell'omosessualità, l'ostinato rifiuto ad accettare un insegnamento multiconfessionale della religione nelle scuole. Su questi temi la Chiesa istituzionale si confronta ormai solo con i cosiddetti *atei devoti* ai quali apre le porte di improbabili «cortili»: per le gerarchie ecclesiastiche è sicuramente più facile coltivare un dialogo con pochi intellettuali oculatamente selezionati e disposti a confermarne le posizioni, sia pur partendo da presupposti differenti, che accettare un confronto con quelle masse di comuni fedeli che hanno gli stessi obiettivi ma che rivendicano il diritto di perseguirli con strumenti e metodi diversi. Inoltre, il rischio di operazioni di questo tipo è fare del cattolicesimo una sorta di religione civile, un «cattolicismo» esposto, per giunta, anche alle inevitabili strumentalizzazioni politiche: non a caso in Italia da vent'anni a questa parte le forze politiche di impronta conservatrice fanno leva proprio sui valori cattolici per mascherare la propria intolleranza verso soggetti portatori di altre culture e religioni.

Ma anche i laici hanno le loro responsabilità. Essi devono dimostrare di aver raggiunto una fede finalmente matura e consapevole, esercitando nella Chiesa la propria missione che consiste nell'«inscrivere la legge divina nella vita della città terrena»⁵; una missione che non è solo un diritto ma anche un dovere. A ciascun laico cattolico spetta il compito di costruire non certo un'altra Chiesa, ma certamente una Chiesa «altra»; meno di istituzione e più di comunione, meno di vertice e più di popolo, meno di centro e più di periferia. È sicuramente un programma arduo, tale è l'abitudine a ricevere obbedientemente, dall'alto, la rassicurante conferma di ciò che occorre fare e pensare. Tuttavia è questa l'unica strada che il laicato ha a disposizione per lasciarsi alle spalle quel senso di incompiuto che ancora lo contraddistingue, per prendere piena coscienza di sé e del proprio ruolo nella Chiesa, per essere e comportarsi da assemblea e non da platea. La missione del laico cattolico non si esaurisce affatto nella dimensione genitoriale/educativa, nella trasmissione generazionale dei valori cristiani; egli deve prodigarsi per lasciare in eredità ai suoi figli una Chiesa nella quale essi possano sentirsi a casa e di casa, non meno di quanto si prodiga per lasciar loro in eredità un tetto e un avvenire sicuro. I laici devono partecipare alla vita ecclesiale con la stessa attenzione e con le stesse modalità con le quali partecipano allo svolgersi della vita sociale e politica, sforzandosi di cogliere il senso profondo dei processi in atto andando oltre l'informazione, spesso generica se non distorta, offerta dai media. Anche per ciò che concerne la realtà della Chiesa il senso di certi fenomeni e di certe tendenze non si coglie tanto, o almeno non solo, nelle encicliche stampate in milioni di copie e decine di lingue o nei discorsi ufficiali ripresi dalle televisioni di tutto il mondo, quanto piuttosto in provvedimenti di cui in genere non viene data alcuna notizia se non dalla stampa specializzata, come motu proprio, decreti di congregazioni pontificie, modifiche al Codice di Diritto Canonico e quant'altro. Questi provvedimenti il laico cattolico deve andarseli a cercare da sé; ciò richiede tempo e pazienza ma è uno sforzo al quale occorre educarsi poiché oggi non si può essere cattolici ingenui così come non si può essere cittadini ingenui.

⁵ *Gaudium et spes* 43.

Un ruolo di primaria importanza in quest'opera di educazione è rivestito dall'associazionismo cattolico, l'insieme di quei movimenti ecclesiali che a partire dagli anni del post-concilio si sono andati ad affiancare all'Azione Cattolica e alle associazioni di antichissima fondazione, come le varie confraternite e i cosiddetti Terzi Ordini. Queste associazioni, da molti considerate come uno dei migliori frutti del Vaticano II, raccolgono sovente la frazione più attiva – anche sotto l'aspetto culturale e intellettuale – del laicato cattolico e sono portatrici di modi originali e specifici di leggere e incarnare il Vangelo nella Chiesa e nella società. Si tratta di un mondo vario e complesso, popolato da associazioni che non di rado costituiscono il cuore pulsante di parrocchie e diocesi ma anche assai poco disposte alla collaborazione se non addirittura in aperta competizione reciproca. In alcune di esse vi è una tale autoreferenzialità che nel corso degli anni sono diventate una sorta di chiese nella Chiesa, con un proprio clero, propri riti, proprie prassi; altre somigliano ormai più all'anticamera di un partito politico che a una associazione ecclesiale, legate come sono a influenti personaggi del mondo istituzionale, finanziario, imprenditoriale e dell'informazione cui offrono ossequiose passerelle nei propri meeting nazionali; altre ancora non perdono occasione per dare spettacolo con comportamenti al limite del fanatismo religioso. Negli ultimi anni ha assunto dimensioni sempre più rilevanti il fenomeno del cosiddetto «dissenso cattolico», un complesso eterogeneo di movimenti ecclesiali nel quale può individuarsi come denominatore comune il richiamo allo spirito del Concilio Vaticano II; al di là delle frettolose e banalizzanti etichettature, si tratta di movimenti che, nella maggioranza dei casi, hanno ragioni da vendere ma che non sempre riescono ad affrancarsi dalla logica della contrapposizione a ogni costo.

Ma i momenti di crisi sono anche momenti di crescita e di purificazione e ognuno è chiamato a fare la sua parte per contribuire alla conversione di una Chiesa che, non dimentichiamolo, è sempre santa e peccatrice insieme.

Le profetiche parole di un grande maestro di spiritualità del nostro tempo, Giuseppe Dossetti, si prestano per chiudere queste brevi riflessioni:

Vivremo sempre di più la nostra fede senza puntelli, senza presidi di sorta, umanamente parlando. Destinati a vivere in un mondo che richiede la fede pura. Potremo attingere soltanto alla fede pura, senza poggiare in nessun modo su argomenti umani. Nessuna ragione, nessun sistema di pensiero, nessuna organicità culturale, nessuna completezza e forza di pensiero organico, costruito, potrà presidiare la nostra fede. Sarà fede nuda, pura, fondata solo sulla parola di Dio considerata interiormente. Non potremo attingere a niente, a nessuna sintesi, a nessuna summa. Può darsi che i geni, che l'umanità può ancora far nascere dal suo seno, possano esprimere una nuova sintesi culturale adeguata al Vangelo. Ma è molto, molto, molto, sempre più difficile. E non avremo il conforto in nessuno dei piccoli nidi sociali che siano omogenei e sostengano la nostra vita evangelica. Come non lo avremo più nessuno di noi nel nostro Paese. Quegli ultimi nidi, quelle ultime nicchie "covanti" ed un poco facenti calore, un certo tepore... sarà molto difficile che si riproducano. E invano si cercherà di riprodurli. Anzi, ogni tentativo di ricostituire, o di dar da bere che si può ricostituire una sintesi culturale o una organicità sociale che presidi e che difenda la fede sarà sempre un tentativo illusorio, anche se una certa tentazione è sempre rinascente. Forse già in questi giorni si cerca di preparare nuovi presidi, nuove illusioni storiche, nuove aggregazioni che cerchino di ricompattare i cristiani. Ma i cristiani si ricompattano solo sulla parola di Dio e sull'Evangelo! E sempre più dovremo contare esclusivamente sulla parola del Signore, sull'Evangelo riflettuto, meditato, assimilato. Non guardando fuori, non appoggiandoci ad altri che possano in qualche modo consentire col nostro pensiero, ma guardando noi stessi ed ascoltando interiormente la testimonianza dello Spirito che ci attesta che Gesù è vero, che vive ed è eterno. Sì, c'è la Chiesa, ma se anche essa non si fa più spirituale, anziché cercare dei sostegni, dei puntelli delle aggregazioni sociali di ogni tipo, delle cose che avrebbero dovuto ormai persuadere che non tengono, che non sono adeguate alla verità del tutto divina che noi professiamo, se la Chiesa stessa non si fa più spirituale non riuscirà ad adempiere alla sua missione di collegare veramente i figli del Vangelo!⁶

Ecco quindi la direzione obbligata di questo cammino di conversione; un ritorno alla più autentica e genuina matrice evangelica perché solo il Vangelo, quale termine di riferimento e di confronto, può dare un senso all'essere e all'agire della Chiesa.

⁶ Omelia a Montesole, 1994, ripubblicata da *Adista-Segni nuovi*, n. 119/2009.

Già altre volte nel corso della sua storia bimillenaria la Chiesa è stata attraversata da un prepotente bisogno di riscoperta del Vangelo, come nel Basso Medioevo quando nel segno della povertà evangelica, il *nudus nudum Christum sequi*, si svilupparono numerose riforme della vita clericale, monastica e penitenziale, tra cui un particolare rilievo ebbe il movimento francescano. Ai nostri giorni il ritorno al Vangelo deve invece avvenire nel segno della riscoperta della sua intima dimensione di esperienza di fede, come già quindici anni fa ammoniva Dossetti: il Vangelo non può essere ridotto a un codice etico, a un elenco di questioni non negoziabili, a una religione civile, a un progetto culturale, a una sfida educativa.

Questo cammino di ritorno al Vangelo, pertanto, assume connotati differenti secondo le situazioni storiche di partenza ma sempre di un ritorno al Vangelo si tratta: è il Vangelo la scelta definitiva ed esclusiva che la Chiesa deve compiere ogniqualvolta si trova ad affrontare momenti di crisi. Nel panorama ben poco rassicurante dei nostri tempi tutte le componenti del corpo ecclesiale sono chiamate a dare il proprio contributo per quella radicale inversione di rotta di cui si avverte un urgente bisogno per restituire alla Chiesa autorità e credibilità agli occhi del mondo e dei suoi stessi fedeli. La posta in gioco nei prossimi anni è molto alta e non è, sul versante interno, questa o quella interpretazione del Vaticano II, né, su quello esterno, il confronto con la post-modernità. La posta in gioco, in definitiva, è quella di sempre: è la capacità della Chiesa di mantenersi povera e spirituale, è la sua capacità di riservare sempre la centralità al Cristo e al Vangelo accantonando, o quanto meno ridimensionando, strategie interventiste, presenzialiste, identitarie o quant'altro.

In questa *ecclesia semper reformanda* il laicato è chiamato a svolgere un ruolo da protagonista. I laici, rispetto ai chierici, hanno indubbiamente minori controlli e vincoli e per tale motivo hanno anche il dovere di essere più intraprendenti e dinamici, più costruttivi e propositivi, più sensibili e disponibili al rinnovamento; certe cose, nella Chiesa, come possono dirle i laici non può dirle nessuno.

L'OFS D'ITALIA: RINNOVATO PER SERVIRE

Vi ho dunque spiegato, fratelli, i motivi per cui non sono con voi;
e non ho alcun timore di render conto dinanzi a un giudice giusto
di tutte le altre cose che ho detto e fatto,
anche se conosco bene la cattiveria degli uomini.
Ritengo di aver contribuito, in questi ultimi quattro anni,
alla trasformazione dei costumi dei miei contemporanei
in misura molto maggiore di quanto avrei potuto fare se,
rinunziando a questo scontro,
avessi discusso con loro quarant'anni di fila.

Guglielmo da Ockham, *Epistola ad fratres minores*

1. Una svolta epocale

L'Ordine Francescano Secolare è uno degli ordini religiosi in cui si è consolidato il movimento penitenziale che prese vita da Francesco d'Assisi agli inizi del 1200.

È composto da laici la cui identità è definita dalla Regola dell'Ordine Francescano Secolare: «La regola e la vita dei francescani secolari è questa: osservare il vangelo di nostro Signore Gesù Cristo secondo l'esempio di S. Francesco d'Assisi, il quale del Cristo fece l'ispiratore e il centro della sua vita con Dio e con gli uomini»⁷. I francescani secolari «mossi dallo Spirito Santo, si impegnano con la Professione a vivere il Vangelo alla maniera di San Francesco nel loro stato secolare, osservando la Regola approvata dalla Chiesa»⁸.

I membri dell'Ordine Francescano Secolare, una denominazione che ha sostituito quella tradizionale di Terzo Ordine Francescano, vivono la loro vocazione francescana in «comunione vitale reciproca»⁹ con tutti i membri della famiglia francescana e precisamente con: 1) i frati minori

⁷ Regola OFS, art. 4.

⁸ Costituzioni OFS, art. 1.3.

⁹ Regola OFS, art. 1.

dell'OFM, OFM Conventuali e OFM Cappuccini, il cosiddetto Primo Ordine; 2) le sorelle clarisse, il cosiddetto Secondo Ordine; 3) i frati e le sorelle del Terzo Ordine Regolare - TOR; 4) le religiose degli istituti francescani femminili aderenti al Movimento Religiose Francescane – Mo.Re.Fra; 5) i fratelli e le sorelle della Gioventù Francescana – Gi.Fra; 6) i membri degli Istituti secolari d'ispirazione francescana – I.S.F. Tutti questi soggetti aderiscono al Movimento Francescano – Mo.Fra., una realtà sorta intorno agli anni settanta che raggruppa tutte le espressioni della vocazione francescana, religiose e laicali. Attualmente i membri professi dell'OFS sono circa 450.000 persone sparse in tutto il mondo, di cui 70.000 in Italia. Un particolare legame esiste con l'Ordine dei Frati Minori al quale, insieme al Terz'Ordine Regolare, spetta l'*altius moderamen* che mira a garantire «la fedeltà dell'OFS al carisma francescano, la comunione con la Chiesa e l'unione con la Famiglia Francescana, valori che rappresentano per i francescani secolari un impegno di vita»¹⁰.

L'Ordine Francescano Secolare assume una sua specifica fisionomia ecclesiale nel 1289, anno in cui il papa Niccolò IV – papa francescano, frate Girolamo da Ascoli – con la bolla *Supra montem* costituisce l'ordine dei penitenti francescani, stabilendone il nome in *Terzo Ordine Francescano* e approvandone la regola¹¹.

Questa regola rimase in vigore sino al 1883 quando Leone XIII, un pontefice particolarmente attento alle realtà sociali, con la *Misericors Dei Filius* ritenne di elaborarne una nuova che tenesse conto dei cambiamenti socio-politici che andavano profilandosi in quegli anni.

La regola attuale è stata approvata da Paolo VI il 29 giugno 1978 con la lettera *Seraphicus Patriarca*. Essa reca come prologo la prima recensione della *Lettera a tutti i fedeli* e si pone l'obiettivo di rileggere il profilo dei laici francescani alla luce del Concilio Vaticano II, introducendo anche la

¹⁰ *Costituzioni OFS*, art. 85.2.

¹¹ Questa regola è preceduta da due importanti documenti. Il primo è la *Lettera a tutti i fedeli*, giunta a noi in due recensioni, una prima del 1215 e una seconda del 1221; dettate dallo stesso Francesco d'Assisi contengono consigli spirituali per una conduzione di vita secolare autenticamente evangelica. Il secondo è il *Memoriale propositi* del 1221; attribuito a Gregorio IX è un testo dal tono più giuridico e viene considerato come la prima regola dei penitenti di Francesco anche se non è stato mai ufficialmente approvato dalla Santa Sede. Occorre osservare che il movimento penitenziale esisteva già da molti secoli nella Chiesa e che ebbe un notevole impulso dalla predicazione di Francesco e dei suoi frati; per un primo periodo, quindi, i nuovi penitenti di ispirazione francescana si andarono ad

nuova denominazione di *Ordine Franciscano Secolare*: «La presente Regola, dopo il *Memoriale propositi* (1221) e dopo le Regole approvate dai Sommi Pontefici Nicolò IV, Leone XIII, adatta l'Ordine Franciscano Secolare alle esigenze e attese della santa Chiesa nelle mutate condizioni dei tempi»¹².

L'8 dicembre 2000 con Decreto della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica sono state approvate le Costituzioni Generali dell'OFS, strumento applicativo della regola del 1978, promulgate il 6 febbraio 2001 dal Ministro Generale dell'OFS.

Questa, in estrema sintesi, la storia; il resto è cronaca.

L'Ordine Franciscano Secolare italiano ha da poco archiviato un'organizzazione che ricalcava quella delle diverse obbedienze dell'Ordine dei Frati Minori: per lunghi secoli si sono avuti un OFS-Minori, un OFS-Conventuali e un OFS-Cappuccini che seguivano percorsi paralleli ma anche separati. Nel 2002 con la celebrazione del primo capitolo nazionale unitario ha avuto inizio un processo di riunificazione di tutte le fraternità sparse sul territorio nazionale sotto l'unica sigla di *Ordine Franciscano Secolare d'Italia*; un processo tutt'altro che indolore scandito da una serie di pronunce della Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica¹³.

Questa riunificazione deve costituire per i francescani secolari uno stimolo per una riflessione sulla propria missione e spiritualità; una riflessione che deve necessariamente muovere dai primi passi del movimento francescano in quanto l'OFS, al pari degli altri ordini francescani, «trova la sua origine nell'ispirazione di san Francesco d'Assisi»¹⁴.

affiancare ai vecchi penitenti. Per tale motivo non è agevole stabilire con precisione gli effettivi destinatari di questi due documenti.

¹² *Regola OFS*, art. 3.

¹³ Con Decreto del 4 ottobre 2009 la Congregazione ha definitivamente posto fine a una «spiacevole situazione che ha causato profondo disagio e sofferenza a tutti i francescani d'Italia e del mondo» riconoscendo un Ordine Franciscano Secolare «uno ed unico», solo e autentico proseguimento dell'Ordine dei Penitenti Francescani istituito da Francesco d'Assisi e dichiarando con decisione inappellabile che i francescani secolari «non possono appartenere a nessun'altra denominazione, oggi superata, o sezione distaccata di esso».

¹⁴ *Costituzioni OFS*, art. 28.1.

2. Le origini dell'OFS

2.1 Francesco d'Assisi: penitente, frate, santo, fondatore

Il movimento francescano nasce con Francesco di Pietro Bernardone, un giovane borghese di Assisi che intorno al 1206 ispirato da Cristo intraprende un cammino di conversione interiore abbracciando la vita di penitente laico. Il suo non è un caso isolato: sono anni caratterizzati da un sensibile risveglio del sentimento religioso popolare e da un profondo rinnovamento del movimento penitenziale. Ma chi erano i penitenti e in cosa consisteva il loro stile di vita? Per rispondere a questa domanda occorre fare un passo indietro.

Il movimento penitenziale è sempre esistito nella Chiesa; sin dai primi decenni del cristianesimo si pose infatti il problema di come affrontare il caso dei battezzati che fossero incorsi in manifeste situazioni di peccato. A costoro si richiedeva un sincero proposito ravvedimento interiore per ritornare allo stato di amicizia con Dio e di esprimere questo atteggiamento anche esteriormente con digiuni, preghiere, utilizzo di vesti povere, forme varie di mortificazione corporale; il tutto era indicato con due termini latini praticamente sinonimi, *poenitentia* e *conversio*, traduzione del greco *metànoia*. I cristiani caduti in stato di peccato erano allontanati per un certo periodo dalla comunità e dalla partecipazione all'eucaristia; l'assemblea stabiliva la natura e la durata dell'espiazione al termine della quale venivano riammessi a entrambe ma, nei casi più gravi, ai peccatori veniva imposto l'obbligo di scontare determinate pene anche dopo la riammissione alla comunità, a volte anche per tutta la vita. Un primo cambiamento nella pratica della penitenza si ebbe intorno al II-III secolo: uno stile di vita penitenziale cominciò a essere considerato consono al cristiano che aspirasse a una maggiore perfezione di vita indipendentemente da una eventuale punizione imposta dalla comunità e molti cominciarono a sottoporsi volontariamente a un regime di privazioni. I penitenti volontari si andarono così ad affiancare ai penitenti coatti in quella che venne definita «penitenza antica» e che cominciò a costituire uno *status* religioso, una sorta di *ordine dei penitenti*. Un secondo

cambiamento si ebbe intorno al V-VI secolo. I monaci anglosassoni sbarcati in Europa diffusero anche tra i laici una pratica in uso presso i loro monasteri: al termine della giornata il monaco confessava in privato all'abate i propri peccati ricevendone l'assoluzione in cambio della espiazione di una penitenza commisurata al peccato commesso. Per facilitare questa pratica si diffuse l'uso dei cosiddetti «libri penitenziali», speciali codici nei quali a ciascun peccato corrispondeva una specifica pena. Questo nuovo tipo di penitenza – che rappresenta evidentemente l'archetipo della attuale confessione – fu indicato come «penitenza insulare», perché proveniente dall'Irlanda e dalla Gran Bretagna, o anche come «penitenza tariffata». Si diffuse rapidamente tra i laici per vari motivi; si poteva riceverla tante volte secondo il bisogno, costituiva un regime meno severo rispetto alla «penitenza antica» e consentiva di commutare la pena con altri atti come celebrazione di messe, preghiere, elemosine, visita a monasteri. Nel volgere di circa un secolo soppiantò quasi completamente la penitenza antica e col termine «penitente» si finì con l'indicare i soli penitenti volontari, detti anche «converti». Essi erano quindi persone che manifestavano una volontà di una rottura più o meno radicale con il mondo, il «secolo», ed esprimevano questa scelta in vari modi: non svolgevano alcune professioni ritenute sconvenienti come il mercante o l'avvocato, non portavano armi, non assumevano funzioni nella vita pubblica, si assoggettavano alla continenza periodica o perpetua. Questa nuova forma di penitenza aveva però modificato il concetto di penitenza presso il popolo: il sistema tariffario e la sua meccanicità avevano avallato la convinzione che essa significasse solo mortificazione esteriore con la diffusione di varie forme di penitenza corporale come la flagellazione volontaria e il digiuno. Grande risalto ebbe anche la pratica del pellegrinaggio, sia come penitenza imposta sia come atto di devozione volontario. Non mancavano anche fenomeni degenerativi; presso i ceti più facoltosi divenne frequente l'uso di pagare altre persone, in genere servitori, per lo svolgimento della penitenza. Una ulteriore modifica del movimento penitenziale si ebbe nel X secolo a seguito della riforma cluniacense; il rinnovamento del monachesimo investì anche il laicato che riscoprì il più autentico significato della penitenza. Soprattutto, essa che si arricchì di un nuovo elemento: la

povertà volontaria, il «seguire nudo il Cristo nudo». Questo elemento trovò ampia eco nel laicato in quanto costituiva un ideale perseguibile non solo dai monaci o dai chierici ma da tutti, senza distinzione di stato sociale. Così a partire dall'XI-XII secolo ripresero vigore le forme di vita penitenziale già conosciute dalla Chiesa e altre se ne aggiunsero: i conversi erano persone di ambo i sessi che decidevano di intraprendere una vita più autenticamente evangelica; i pellegrini volontari erano coloro che si dedicavano con continuità all'attività dei pellegrinaggi, per conto proprio o per conto terzi; gli eremiti erano coloro che vivevano, solitari o in piccoli gruppi, in grotte e spelonche; i donati, detti anche oblati, erano coloro che si dedicavano stabilmente al servizio di una chiesa o di un monastero. Si svilupparono inoltre anche forme di vita penitenziale associativa sul modello delle gilde o delle corporazioni di arti e mestieri; si trattava di penitenti che decidevano di riunirsi in congregazioni, adottando un comune stile di vita riguardo alla preghiera, alla frequenza ai sacramenti, alla astensione dalle feste popolari, balli o spettacoli licenziosi, alla interdizione dalle professioni ritenute disdicevoli, all'obbligo di non portare armi e di giurare fedeltà ai signori feudali. Diffusa era anche la consuetudine di dedicarsi ad attività caritative comuni come assistere i lebbrosi, servire presso gli ospedali, prestare gratuitamente la propria opera per costruire e riparare chiese. Sovente i membri di queste congregazioni, che in alcuni casi conducevano vita comune, venivano indicati come *fratres et sorores qui faciunt poenitentiam*; diffuso era l'utilizzo del termine *fraternitas* e del TAU, simbolo biblico di salvezza. Queste congregazioni non erano sempre ben viste dalla Chiesa istituzionale sia per il loro carattere spontaneo che le rendeva sfuggenti a controlli penetranti sia perché non erano infrequenti i casi di singoli penitenti o di intere congregazioni che cadevano nell'eresia. Un'altra spina nel fianco per la Chiesa istituzionale del tempo era il fenomeno della predicazione itinerante della penitenza. Il fenomeno in sé, in effetti, non era negativo: si trattava generalmente di chierici secolari, di canonici regolari, di monaci ma anche di laici che dopo aver iniziato questa attività perlopiù spontaneamente sotto l'impulso di un sincero desiderio di evangelizzazione ricevevano successivamente l'approvazione formale della Chiesa, spesso raccogliendo in nuove congregazioni coloro che

avevano deciso di seguirli; predicando la necessità di una vita austera e dando esempio di una povertà estrema facevano larga presa sul popolo, desideroso di ascoltare la parola di Dio e di ricevere incoraggiamenti ed esortazioni spirituali. A costituire un problema erano però quei predicatori che presi dal fervore spirituale si ponevano in una posizione esasperatamente critica nei confronti di una gerarchia ecclesiastica avida e corrotta e di un clero di base di bassissimo livello morale e culturale fino a proporre elementi dottrinali di dubbia ortodossia o manifestamente eretici. Ecco quindi che i predicatori itineranti erano visti con molto sospetto dalla Chiesa istituzionale, considerati come potenziali diffusori di eresie e ispiratori di sentimenti di ribellione.

È in questo contesto così variegato e movimentato che Francesco intorno al 1206 decide di cambiare radicalmente vita e di intraprendere il cammino penitenziale. Di questo periodo sappiamo poco e quel poco è intriso di leggenda e agiografia; è in questo periodo che si collocano, ad esempio, episodi famosi come il bacio al lebbroso e la rivelazione del crocifisso di San Damiano. Di certo sappiamo che Francesco abbraccia lo *status* penitenziale e prende a frequentare da converso una piccola chiesa di campagna dedicata ai santi Cosma e Damiano. I rapporti con la sua famiglia cominciano a incrinarsi. Continua a seguire il padre nella sua attività ma ormai è preso da altri pensieri; a Foligno vende le stoffe che aveva con sé e ne regala il ricavato al prete di san Damiano, a Roma scambia le sue vesti con quelle di un accattone e si mette a chiedere l'elemosina.

Pietro Bernardone tenta in tutti i modi riportarlo alla ragione finché decide di condurlo davanti all'autorità civile per disconoscerlo come figlio e diseredarlo ma Francesco invoca il suo *status* di penitente e reclama il diritto di essere giudicato non dall'autorità civile - i consoli che in quegli anni governavano il libero comune di Assisi - ma dall'autorità ecclesiastica. E così Francesco, alla presenza del vescovo Guido, restituisce ogni cosa al padre e dichiara pubblicamente la sua intenzione di abbandonare lo stato laico e di abbracciare la vita religiosa in una delle forme ammesse dalla Chiesa e cioè, come si usava dire, la sua intenzione

di *exire de saeculo*. Si confeziona così un abito da eremita, composto di una tunica, una cintura e i calzari¹⁵.

Anche del periodo immediatamente successivo alla rinuncia ai beni paterni non si dispone di informazioni certe ma sicuramente Francesco ha vissuto secondo lo stile dei penitenti del tempo; pare che abbia trascorso un periodo come converso presso un monastero benedettino a Gubbio e che si sia dedicato alla riparazione di alcune piccole chiese di campagna nei dintorni di Assisi, come la citata chiesa dedicata ai santi Cosma e Damiano e una dedicata a Santa Maria degli Angeli.

Stando al racconto di vari biografi una significativa svolta nella sua vocazione avviene in occasione della festa di san Mattia, il 24 febbraio 1208. Ascoltato il brano evangelico della missione degli apostoli Francesco decide di dedicarsi alla predicazione itinerante della penitenza. Sostituisce così l'abito da eremita con una rude tonaca, la cintura con un pezzo di corda e abbandona i calzari¹⁶.

Questo cambiamento è molto significativo in quanto Francesco pur rimanendo nell'alveo del movimento penitenziale lascia la condizione di eremita, alla quale la Chiesa riconosceva rispetto e reputazione, per abbracciare quella del predicatore itinerante che invece, come si è detto, era vista con un certo sospetto.

Intorno al 1208 Francesco comincia così la sua vita di predicatore itinerante della penitenza. Pur non facendo opera di proselitismo si raduna intorno a lui un piccolo gruppo di uomini decisi a condividere la sua stessa esperienza. Da vari biografi sappiamo che si trattava in prevalenza di uomini di buona estrazione sociale – Masseo da Marignano e Angelo Tancredi da Rieti erano cavalieri, Pietro Cattani esercitava da notaio, di un buon casato erano anche Filippo Longo e Morico – se non addirittura di nobili origini come Ruffino degli Scifi e Bernardo da Quintavalle.

Vi entrano a far parte anche alcuni chierici animati dal proposito di una vita più autenticamente evangelica: è il caso di Silvestro e di Leone. Tuttavia il gruppo è essenzialmente laico, sia nella composizione sia, soprattutto, nella mentalità. Nasce così, in maniera spontanea, una

¹⁵ *Leggenda dei tre compagni*, n. 21; FF 1420.

¹⁶ *Ivi*, n. 25; FF 1427.

fraternitas penitenti laici in tutto simile ad altre già esistenti. Non si sa bene cosa spinge il gruppo a presentarsi dal papa Innocenzo III nel 1209; probabilmente è il vescovo di Assisi che conoscendo le buone intenzioni di Francesco e temendo che il suo radicale pauperismo potesse essere scambiato per una forma di eresia lo consiglia a compiere questo gesto prudentiale e cautelativo. Il papa è diffidente ma, anche per intercessione del cardinale Giovanni di San Paolo, concede una approvazione orale e provvisoria al gruppo di frati autorizzandoli alla predicazione penitenziale al popolo.

Il gruppo ritorna così ad Assisi e inizia la propria attività. I membri del gruppo si impegnano ad amarsi reciprocamente come fratelli e a porsi nei confronti della società e della Chiesa con atteggiamento di servizio e di minorità: *fratres*, quindi, e *minores*. Non viene né scritta né adottata una regola vera e propria; l'unica regola è il Vangelo, da osservare *sine glossa*. Non vi sono neanche particolari formalismi giuridici a disciplinare la vita del gruppo; ad esempio, non c'è un vero e proprio periodo di prova e condizione necessaria e sufficiente per entrare a farvi parte è l'abbandono totale dei propri beni o quantomeno, in caso di oggettiva impossibilità, la sincera disponibilità a farlo. Dopo un breve soggiorno in un tugurio presso Rivotorto il centro della vita comune diviene la cappella dedicata a Santa Maria degli Angeli. Ma nella loro organizzazione non c'è posto per la *stabilitas loci* di tipo monastico; la cappella è per loro solo il punto di ritrovo al termine della giornata; i membri della *fraternitas* conducono una vita nella quale equilibrano il lavoro manuale, la predicazione, il servizio agli ultimi, l'orazione. Il lavoro manuale è obbligatorio per tutti, anche per quei pochi chierici; sovente è svolto accanto ai contadini nei campi ma dalle cronache si sa che Egidio ha lavorato come sguattero, Ginepro come calzolaio, Elia come materassaio. La loro predicazione è coinvolgente; ben lontana dal modello clericale del sermone è intrisa di elementi popolari come la *concione*, discorso dal piglio quasi giullaresco che fa ricorso al canto, alla mimica e alla danza. Un importante elemento è anche il servizio agli ultimi, specialmente i lebbrosi; i membri della *fraternitas* sono assidui nel recarsi presso i lebbrosari nei dintorni di Assisi per prestare il loro servizio, secondo una usanza molto diffusa presso i penitenti. Infine,

l'orazione; i membri della *fraternitas* si recano sovente in eremitaggi sparsi sui monti nei dintorni di Assisi per quaresime e digiuni.

Cominciano le prime missioni in Umbria, nella valle reatina, nella marca anconetana. Sulle prime hanno non pochi insuccessi; in generale però vengono accolti bene e frequentemente suscitano la curiosità della gente:

Dicevano: «Di dove siete?». Oppure: «A che ordine appartenete?». Loro con semplicità rispondevano: «Siamo dei penitenti e veniamo dalla città di Assisi». La religione dei frati, infatti, non era ancora denominata Ordine¹⁷.

Nel giro di pochi anni, nuovi uomini si uniscono al gruppo e nascono nuovi insediamenti; tali dimore, denominate semplicemente *luoghi*, sono realizzate sul modello di Santa Maria degli Angeli e cioè fuori dalla cinta muraria ma a una distanza tale da poter raggiungere la città abbastanza agevolmente.

Nel 1212 al gruppo si unisce Chiara, della nobile famiglia assisana degli Scifi, che Francesco accoglie nella sua *fraternitas* nella notte della domenica delle Palme a Santa Maria degli Angeli. Nel volgere di poco tempo altre fanciulle decidono di seguirne l'esempio e Francesco le colloca presso la chiesa di san Damiano.

L'organizzazione della *fraternitas* è definita nei periodici capitoli a Santa Maria degli Angeli, in occasione della festa di Pentecoste. Significativa è la descrizione che Jacopo da Vitry fa della *fraternitas* francescana in una sua lettera da Genova del 1216¹⁸:

Ho trovato però, in quelle regioni, una cosa che mi è stata di grande consolazione: delle persone, d'ambo i sessi, ricchi e laici, che, spogliandosi di ogni proprietà per Cristo, abbandonavano il mondo. Si chiamavano *frati minori* e *sorelle minori* e sono tenuti in grande considerazione dal Papa e dai cardinali.

Questi non si impicciano per nulla delle cose temporali, ma invece, con fervoroso desiderio e con veemente impegno, si affaticano ogni giorno per strappare dalle vanità mondane le anime che stanno per

¹⁷ *Anonimo perugino*, cap. V, n. 19; FF 1509.

¹⁸ Canonico regolare in Liegi Jacopo da Vitry partecipa alla crociata contro gli Albiges, alla V Crociata, è vescovo di San Giovanni d'Acri in Terra Santa e successivamente di Tusculum. Per la sua statura intellettuale e per i suoi numerosi viaggi è considerato un importante testimone del suo tempo.

nafragare e attirarle nelle loro file. E, per grazia divina, hanno già prodotto grande frutto e molti ne hanno guadagnati, così che chi li ascolta invita gli altri: vieni, e vedrai coi tuoi occhi. Costoro vivono secondo la forma della Chiesa primitiva, della quale è scritto: «*la moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola*». Durante il giorno entrano nelle città e nei paesi, adoprando attivamente per guadagnare altri al Signore; la notte ritornano negli eremi o in qualche luogo solitario per attendere alla contemplazione. Le donne invece dimorano insieme in alcuni ospizi non lontani dalle città, e non accettano alcuna donazione, ma vivono col lavoro delle proprie mani. Non piccolo è il loro rammarico e turbamento, vedendosi onorate più che non vorrebbero da chierici e laici. Gli uomini di questa religione convengono una volta l'anno nel luogo stabilito, per rallegrarsi nel Signore e mangiare insieme, ricavando da questi incontri notevoli benefici. Qui, avvalendosi del consiglio di persone esperte, formulano e promulgano delle leggi sante, che sottopongono al Papa per l'approvazione. Dopo di che, si separano per tutto l'anno disperdendosi per la Lombardia, la Toscana, le Puglie e la Sicilia. [...].

Credo proprio che il Signore, prima della fine del mondo, vuol salvare molte anime per mezzo di questi uomini semplici e poveri, per svergognare i prelati, divenuti ormai «*come cani muti, incapaci di latrare*»¹⁹.

Ma è proprio a partire dal 1216 che il movimento conosce i primi segnali di crisi. Questo movimento, basato su singole *fraternitas* indipendenti, aveva conosciuto nel giro dei suoi primi dieci anni di vita un'espansione fortissima; per quanto animati da sante intenzioni, sfugge ai nuovi entrati quello slancio emotivo che aveva caratterizzato Francesco e il primo nucleo di compagni. Un secondo fattore di crisi è invece riconducibile all'ingerenza della curia romana nelle vicende interne del movimento; attraverso il cardinale Ugolino de' Segni, futuro papa Gregorio IX, la curia romana si attiva per sollecitare e sostenere due processi distinti e paralleli: il processo di clericalizzazione, cioè il progressivo spostamento della proporzione numerica tra laici e chierici a favore di questi ultimi, e quello di istituzionalizzazione, cioè l'inserimento del movimento nella struttura organizzativa ecclesiastica e la sua definitiva configurazione come un *ordo* monastico²⁰.

¹⁹ Jacopo da Vitry, *Lettera da Genova del 1216*; FF 2205-2209.

²⁰ Si tratta di una strategia frequentemente utilizzata a quei tempi dalla curia romana per attutire il potenziale innovativo dei movimenti spontanei che nascevano un po' dovunque in Europa; la vicenda degli Umiliati ne è un tipico esempio.

La crisi scoppia nel 1219 in corrispondenza del viaggio di Francesco in Terra Santa; approfittando della sua assenza i suoi sostituti introducono norme di tipo monastico in materia di astinenza e di digiuno e mitigano quelle in materia di povertà; anche la situazione di Chiara e delle sorelle fa critica in quanto il cardinale Ugolino, che Francesco stesso aveva richiesto come protettore della *fraternitas*, impone a esse la regola benedettina. Francesco rientra frettolosamente in Italia nel 1220; riesce a ottenere dal papa Onorio III alcuni risultati – ad esempio, la revoca della regola benedettina per le *povere dame* – ma deve accettare l'imposizione del noviziato e rassegnarsi alla necessità di adottare una regola. Francesco è fortemente contrario perché teme che un eccessivo giuridicismo possa compromettere lo spirito delle origini; nel capitolo del 1221 lo vediamo ergersi con forza nei confronti dei frati più dotti e del cardinale Ugolino per rivendicare il suo rapporto diretto con il Signore: non gli è possibile mescolare la sua con altre vocazioni né adottare regole di altri ordini religiosi²¹.

Ma ormai è tardi. La sua famiglia è cambiata e se ne rende conto. Nel corso degli anni erano entrati a far parte della *fraternitas* numerosi chierici; in qualche caso si trattava di elementi dotati anche di una buona cultura teologica, provenienti dalle università di Londra e Parigi. Ciò aveva modificato gli equilibri interni della *fraternitas*: questi frati erano ancora in numero inferiore rispetto ai frati laici ma avevano una maggiore influenza e godevano anche dell'appoggio della curia romana.

E così Francesco, che non aveva ceduto alle persone, si vede costretto a cedere agli eventi. Si rassegna all'idea di scrivere una regola ma, contravvenendo al canone XIII del Concilio Lateranense IV del 1215, si rifiuta di adottare una delle regole già esistenti ed approvate dalla Chiesa – quella di san Basilio, di sant'Agostino e di san Benedetto – e ne scrive una di suo pugno rielaborando le norme stabilite sin dal 1209 nel corso dei vari capitoli. Il testo, presentato al capitolo del 1221, non piace perché lungo e disorganico tanto che viene deciso di non sottoporlo al pontefice: è la cosiddetta *Regola non bollata* del 1221. È costretto così a rimettersi all'opera; si ritira a Fonte Colombo, affiancato da un gruppo di

²¹ *Leggenda perugina*, n. 114; FF 1673.

frati più esperti in materie giuridiche. Il testo viene ultimato nel 1223 e approvato da Onorio III con la bolla *Solet annuere*.

Gli ultimi anni della sua vita rappresentano per Francesco la prova più dura: ormai estromesso dal governo della sua famiglia è costretto ad assistere impotente alla sua rapida trasformazione anche a causa delle numerose malattie che lo tormentano e lo limitano negli spostamenti. Arriva a pensare di aver sbagliato tutto e di aver indotto tante persone semplici all'errore, che avrebbe fatto meglio a seguire il padre nel suo mestiere di mercante e a prendere moglie. Le stimmate ricevute sulla Verna il 14 settembre 1224 sono il premio che Cristo gli concede per aver accettato anche la prova dell'angoscia e del tradimento.

Le stimmate cambiano radicalmente il corso della sua vita. Defilatosi definitivamente da ogni ruolo di guida riacquista la serenità e riprende anche le sue peregrinazioni benché sia spesso costretto suo malgrado a ricorrere a una cavalcatura. Scrive una serie di lettere encicliche: a tutti i fedeli, ai governanti, ai chierici, ai custodi. Nella primavera del 1225, durante un periodo di riposo a San Damiano, compone il *Cantico di frate sole* e nell'aprile del 1226 nell'eremo delle Celle di Cortona, il suo *Testamento*. L'incontro con sorella morte avviene la sera del 3 ottobre 1226 a Santa Maria degli Angeli e dopo soli due anni viene canonizzato da Gregorio IX.

Dopo la morte di Francesco i contrasti interni degenerano in veri e propri conflitti tra fazioni che si fronteggiano aspramente nel corso di concitati capitoli: frati chierici contro frati laici, frati italiani contro frati stranieri. Nell'arco di pochi anni si assiste a un vertiginoso alternarsi di ministri generali che appoggiano l'una o l'altra fazione e spesso terminano bruscamente il loro mandato perché deposti dal capitolo o dal papa: Elia, che aveva sostituito Pietro Cattani nel 1221, non viene confermato nel capitolo di Assisi nel 1227 e al suo posto viene nominato Giovanni Parenti; il capitolo di Roma del 1232 nomina Elia che però viene deposto dal capitolo del 1239; Alberto da Pisa e Aimone da Faversham muoiono in carica rispettivamente nel 1241 e nel 1244; Crescenzo da Jesi è deposto nel capitolo di Lione del 1247 e Giovanni da Parma in quello di Roma del 1257.

Anche i rapporti con Roma sono tutt'altro che sereni. A fronte di pontefici che ricoprono l'ordine di privilegi ve ne sono altri che cercano addirittura di sopprimerlo, gelosi del successo che riscuote presso il popolo.

Tutta questa conflittualità interna ed esterna trova finalmente composizione durante il generalato di san Bonaventura da Bagnoregio, ministro generale dal 1257 alla sua morte nel 1274, che con il suo prestigio riesce ad assicurare all'ordine una sicura collocazione canonica. Al termine del mandato di Bonaventura quello francescano è un ordine stabile, numeroso e potente, che ha assunto quella strutturazione in tre rami che conserva tuttora: il primo, i *frati minori*; il secondo, le *povere dame*; il terzo, i *fratelli e sorelle della penitenza*; la «triplice milizia degli eletti» come egli stesso la definisce nella sua *Legenda maior*²².

2.2 Lo specifico francescano

Ma davvero Francesco è stato un fondatore nel senso autentico della parola e davvero ha fondato addirittura ben tre ordini religiosi?

Gli studiosi nutrono seri dubbi in proposito. Francesco in effetti non ha fondato il Primo Ordine; esso è l'esito finale del graduale processo di trasformazione della primitiva *fraternitas* e il suo definitivo assetto canonico è dovuto all'opera di Bonaventura. Analogamente, non ha fondato il Secondo Ordine; è a Chiara che va riconosciuto il merito di aver dato forma e consistenza alla spiritualità delle povere dame. Non ha fondato, infine, neanche il Terzo Ordine; Francesco si è rapportato ai penitenti laici che volevano seguire il suo esempio più come un ispiratore, un dispensatore di suggerimenti ed esortazioni che come un fondatore vero e proprio; tanto più che essi avevano già uno *status* entro il quale trovare collocazione, quello *status* penitenziale dal quale egli stesso proveniva e nel quale ancora si riconosceva.

²² Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore*, cap. II; FF. 1050.

Francesco quindi di sua volontà e in piena coscienza non ha mai fondato nessun ordine, anzi si può addirittura affermare che ha sempre cercato di fare esattamente il contrario. Nella sua originaria ispirazione non v'erano né uno né tre ordini religiosi ma un unico grande movimento di rinnovamento evangelico – uomini e donne, chierici e laici mossi da un unico grande ideale di perfezione – che solo successivamente fu istituzionalizzato dal papato.

È dunque alla *fraternitas* dei primi anni – quelli che vanno grosso modo dal 1209 al 1219 – che occorre riferirsi per tentare di ricercare i caratteri salienti del movimento francescano; questa operazione non vale solo per il Primo e per il Secondo Ordine ma è pienamente valida anche per il Terzo che al pari di essi «trova la sua origine nell'ispirazione di san Francesco d'Assisi»²³. I tratti caratteristici del primitivo francescanesimo sono patrimonio comune di tutti i francescani anche se sicuramente sono suscettibili di declinazioni differenti secondo l'Ordine di appartenenza; anzi, probabilmente non è una forzatura affermare che se proprio si vuol ricondurre la *fraternitas* francescana a uno degli ordini attualmente esistenti occorre far riferimento forse più al Terzo che al Primo. E questo non tanto perché inizialmente essa era un movimento penitenziale laico, quanto perché essa era laica nello spirito, nella mentalità, nel sentire comune e individuale; era laica per la sua eterogeneità, per la sua capacità di accogliere uomini di cultura, estrazione ed esperienze diverse; soprattutto, era laica perché era tanto aperta alle mutevoli istanze della società quanto estranea ai rigidi schemi ecclesiastici.

La ricerca dello «specifico» al quale tutti i francescani indipendentemente dall'Ordine di appartenenza devono attingere è però un problema complesso perché Francesco nella sua vita ha riprodotto così fedelmente i tratti del Cristo che è veramente difficile imbrigliare in una qualche sintetica definizione la sua esperienza umana e religiosa. Su questo argomento sono stati scritti innumerevoli volumi nei quali illustri studiosi hanno esposto le loro tesi, spesso anche contrapponendosi apertamente; alcuni sostengono che lo specifico francescano sia da

²³ *Costituzioni OFS*, art. 28.1.

ricercare nella minorità, altri nella povertà, altri ancora nella fraternità stessa. Ognuna di queste affermazioni è fondata.

Personalmente ritengo che forse lo specifico di Francesco sia da ricercare in quella sua sorta di atopia, in quella sua innata alterità che trasferì a un movimento che rappresentò un modello di aggregazione del tutto inedito per le forme organizzative clericali e laicali della Chiesa del tempo. Tommaso da Celano, il suo primo biografo, lo definisce *homo alterius saeculi*, «uomo di un altro mondo»²⁴. Questa espressione è intesa prevalentemente da un punto di vista spirituale e teologico; l'uomo ritornato allo stato di originaria innocenza o, se si preferisce, l'uomo proiettato nella dimensione escatologica, l'*alter Christus*, l'uomo che porta impresso il sigillo del Dio vivo, le stimmate. Invece, l'alterità di Francesco, secondo il mio parere, va intesa in maniera molto più reale e concreta; anzi, ritengo che questo sia il senso prevalente.

La sua era una *fraternitas* trasversale rispetto ai modelli di vita ecclesiale esistenti. Anche se fu certamente una espressione del rinnovamento penitenziale del laicato del XII e XIII secolo essa non si configurava come una forma di vita propriamente laica giacché si trattava comunque di uomini che avevano deciso di uscire dal secolo per abbracciare la vita religiosa, sebbene la maggior parte di essi non avesse ricevuto gli ordini canonici e neanche vi aspirasse; tuttavia, i frati non si presentavano né come dei monaci, benché conducessero uno stile di vita cenobitico, né come dei canonici secolari o regolari, anche se alcuni erano chierici, né come degli eremiti, benché amassero trascorrere lunghi periodi in isolati romitaggi; in sostanza, il gruppo aveva molti tratti in comune con le varie forme di vita ecclesiale all'epoca esistenti ma, a stretto rigore, non si conformava appieno a nessuna di esse. Era una *fraternitas* nella quale non vi erano regole scritte: le norme che disciplinavano la vita comune non erano frutto di una elaborazione giuridica ma di una esperienza condivisa, stabilite di volta in volta, collettivamente, nel corso delle riunioni periodiche dei membri; riunioni che, come testimonia Jacopo da Vitry, non avevano carattere normativo ma erano più che altro raduni nei quali i frati si ritrovavano per «rallegrarsi nel Signore e mangiare insieme». Inoltre era una *fraternitas* nella quale il concetto di potere era

²⁴ Tommaso da Celano, *Vita prima*, 36; FF. 383.

sconosciuto; inizialmente il piccolo gruppo era governato direttamente da Francesco ma questi godeva di un primato affettivo e carismatico, non di un vero e proprio potere legislativo o esecutivo e anche successivamente, quando la fraternità crebbe di numero, non si svolse mai un capitolo che lo eleggesse come ministro generale; inoltre, nei periodici capitoli dei frati a Santa Maria degli Angeli, non furono mai stabilite norme che in qualche modo istituissero gli organi direttivi, definissero le relative competenze nonché i requisiti e le modalità di accesso ai ruoli di comando. Non passi inoltre inosservato che Jacopo da Vitry nella sua citata lettera del 1216 non fa alcuna menzione di Francesco. In definitiva, la primitiva *fraternitas* francescana non era assimilabile ad alcuna forma di vita ecclesiale riconosciuta, non disponeva di una regola canonicamente approvata né di una struttura gerarchica dirigente; per questi motivi potrebbe essere definita atipica, anomica e anarchica.

Ecco perché forse non è azzardato ritenere che è proprio questa sostanziale alterità a costituire il tratto peculiare di una *fraternitas* che nel suo slancio evangelico seppe andare oltre le leggi e le prassi dell'ordinamento ecclesiastico senza per questo contrapporvisi.

3. Appunti per il nuovo OFS

La riunificazione di tutte le fraternità nell'unico Ordine Franciscano Secolare d'Italia può e deve costituire per i laici francescani l'occasione e lo stimolo per innescare un processo di ritorno alle origini. Ma ciò non deve tradursi solo in un impegno a vivere più in profondità le virtù morali di Francesco quanto nello sforzo di riscoprirne l'originaria alterità; perdere questa dimensione significa perdere tutto. Non si tratta di porre in essere attività particolari né di modificare Regola e Costituzioni quanto, piuttosto, di svolgere le prime e interpretare le seconde con un nuovo stile, con un nuovo spirito che poi è quello delle origini.

Il processo di riunificazione ormai concluso non deve ridursi all'aspetto meramente amministrativo, a un ridisegno di confini territoriali, a una fusione a freddo di consigli provinciali, a una sommatoria professi, novizi e probandi ma al contrario, deve costituire per il neonato OFS d'Italia l'occasione per ripensare a se stesso e alla propria storia. Occorre avere il coraggio di rimettere in discussione, se necessario, finanche elementi e valori fondamentali come il concetto stesso di fraternità locale, il senso di appartenenza all'Ordine, il rapporto con la Chiesa istituzionale, gli strumenti e i metodi di formazione, il modo di intendere e di interpretare la propria natura di ordine laico.

Si tratta di un compito sicuramente difficile ma neanche impossibile, considerata la vitalità e la tensione al rinnovamento da sempre mostrate dai francescani secolari nel corso della loro lunga e luminosa storia. Ma, soprattutto, si tratta di un compito necessario: solo un Ordine siffatto potrà essere un autentico fermento di crescita in una Chiesa cattolica che attraversa uno dei momenti più difficili della sua storia recente.

3.1 «Ordine» o «movimento» ?

In primo luogo questo processo di rinnovamento passa per un recupero della dimensione di «movimento» da affiancare – se non da anteporre – a quella di «ordine».

Francesco non fu mai completamente organico all'istituzione ecclesiastica; voleva che la sua famiglia fosse di supporto alla curia romana, senza però farne parte; conservò sempre intatta la sua matrice laicale. Il terreno su cui si scontrarono le fazioni in cui si divisero l'Ordine dei Minori subito dopo la morte di Francesco non fu la povertà, come troppo semplicisticamente viene spesso affermato, ma il carattere laico del movimento messo a rischio da quanti, appoggiati dalla curia romana, ne auspicavano la trasformazione in un vero e proprio ordine monastico non dissimile da quelli già esistenti.

Anche ai giorni nostri deve rimanere viva la tensione a conservare la dimensione di movimento laico. I francescani secolari vanno generalmente molto fieri del loro status di ordine perché ciò li contraddistingue dalle altre associazioni laiche²⁵; tuttavia ciò può costituire, se malamente inteso, un fattore di impaccio, di irrigidimento, un insidioso ostacolo al libero esplicarsi della propria vocazione. L'Ordine Francescano Secolare, pur conservando lo status e la dignità di ordine, non deve perdere quella libertà intellettuale, quel dinamismo e quella spontaneità tipicamente laiche che oggi caratterizzano appunto i movimenti come un tempo caratterizzavano le *fraternitas*, le corporazioni, le gilde; l'organicità alla Chiesa istituzionale non deve compromettere il contatto con il popolo, il dialogo con la società civile. All'OFS non deve mai mancare il coraggio di aprirsi al confronto con altre associazioni anche se appartenenti ad aree culturali, ideologiche e religiose differenti, affiancandosi a esse nelle battaglie comuni e sostenendo gli obiettivi di volta in volta condivisibili, collaborando con tutti «i movimenti che promuovono la fratellanza tra i popoli»²⁶.

Occorre quindi un OFS più aperto, che sappia interagire con tutte le forze sociali pensandosi e presentandosi più come movimento laicale che come ordine ecclesiale: questo è l'OFS «altro» che serve veramente alla Chiesa e alla società di oggi.

²⁵ L'OFS, in quanto ordine, è sottoposto alla Congregazione per gli istituti di vita consacrata e le società di vita apostolica e non alla Congregazione per i laici.

²⁶ *Costituzioni OFS*, art. 18.3. In tal senso anche l'art. 23.1: «I francescani secolari sono chiamati a essere portatori di pace nella loro famiglia e nella società: [...] collaborino con i movimenti e le istituzioni che promuovono la pace nel rispetto dei suoi fondamenti autentici».

3.2 La fraternità locale

La fraternità locale è «la cellula prima di tutto l'Ordine e un segno visibile della Chiesa, comunità di amore»²⁷.

Per definire correttamente l'identità della fraternità francescana occorre rifarsi al modello di *fraternitas* così come lo volle Francesco.

Come si è detto, dopo un breve periodo trascorso in un tugurio situato nella zona di Rivotorto, Francesco e i suoi frati si trasferirono a Santa Maria degli Angeli, una piccola chiesa di campagna ricevuta in dono dall'abate benedettino del Subasio, nei pressi della quale eressero alcuni modesti rifugi. Nei primissimi periodi della vita della *fraternitas* l'elemento predominante era la predicazione ambulante; i frati erano itineranti, non avevano fissa dimora, la loro giornata si svolgeva prevalentemente in città, dove condividevano il lavoro delle classi più umili, accettando quanto veniva loro offerto. L'insediamento intorno alla cappella era solo un punto di appoggio, il punto di ritrovo al termine della giornata. Non a caso questo insediamento venne abitualmente indicato con un nome volutamente generico, come si fa con qualcosa privo di importanza: *locus*, luogo. Con l'espandersi del movimento a seguito delle prime missioni in giro per l'Italia vennero costruiti numerosissimi nuovi *loca* sul modello di Santa Maria degli Angeli; non erano delle vere e proprie abitazioni quanto piuttosto degli accampamenti dai quali i frati sciamavano per le loro attività, ritrovi provvisori nei quali soggiornavano temporaneamente prima di una nuova partenza. Erano luoghi di transito non centri di residenza; in questo secondo caso sarebbe stata una riproposizione, anche se ben più povera e modesta, di quella *stabilitas loci* propria del monachesimo. Poteva capitare che certi *loca* rimanessero deserti per lunghi periodi, abbandonati dai frati per i loro viaggi; Francesco, però, era particolarmente affezionato a Santa Maria degli Angeli, non si sentiva di abbandonarlo come aveva fatto a suo tempo con Rivotorto e verso la fine della sua vita raccomandò a più riprese ai frati di non lasciarlo per nessun motivo; Santa Maria degli Angeli divenne così il cuore del

²⁷ *Regola OFS*, art. 22.

movimento, il suo centro logistico. Accanto a questi insediamenti alle porte delle città vi erano anche altre tipologie di *loca*, i romitori, rifugi isolati presso i quali i frati si recavano per attendere alla preghiera contemplativa o per trascorrere periodi di digiuno e penitenza. Il termine *locus*, quindi, esprimeva realtà diverse accomunate però da un preciso elemento: *locus* indicava qualunque luogo ove si trovassero dei frati.

Al giorno d'oggi un modello del genere è chiaramente improponibile per l'OFS – così come per l'OFM – le cui fraternità hanno bisogno di spazi e di strumenti adeguati per esercitare le proprie attività; hanno bisogno di solidità, di continuità, di risorse. Tuttavia, questo modello rimane pienamente valido sotto un altro punto di vista. La fraternità non deve essere intesa come uno spazio protetto e riparato nel quale i francescani si rifugiano per ricavare un appagamento spirituale dallo svolgimento delle attività comunitarie, magari compiacendosi del clima di gioiosa convivialità e di affetto reciproco che vi regnano. È ancora troppo diffusa nelle fraternità francescane secolari una certa propensione a limitare il raggio della propria azione e dei propri interessi alle sole attività tipiche di un'associazione religiosa, alle attività per così dire «istituzionali»: formazione, preghiera, volontariato, animazione liturgica, catechesi e quant'altro. Si tratta di una interpretazione sbagliata della vocazione francescana in quanto l'impegno a coltivare la spiritualità non autorizza a certo estraniarsi dalla realtà, non esime da un confronto assiduo con le forze sociali, culturali, politiche della società; anzi i francescani secolari sono espressamente sollecitati a «edificare il regno di Dio nelle realtà e nelle attività temporali» e a vivere «come realtà inseparabili la loro appartenenza alla Chiesa e alla società»²⁸. La fraternità OFS deve essere interpretata e vissuta come una realtà aperta e permeabile nella quale i francescani convergono per mettere in comune le proprie esperienze di laici che vivono nel mondo e dalla quale ripartono dopo aver ricevuto dalla comunione con i fratelli nuova forza e nuovi stimoli. Sebbene non possa più essere un *luogo* in senso materiale, la fraternità deve rimanerle in senso funzionale, deve essere un luogo di transito più che di attività, una realtà che ha il senso dell'andare non dello stare, animata da una spinta centrifuga non centripeta. Nella fraternità

²⁸ *Costituzioni OFS*, art. 20.1.

francescana non c'è posto per alcuna *stabilitas* intellettuale; la fraternità francescana è luogo di perenne rinnovamento.

3.3 Il senso di appartenenza

Un altro aspetto su cui si rende necessaria un'approfondita riflessione è il senso di appartenenza del francescano secolare all'OFS. Anche questa operazione non può che muovere da un riesame critico del francescanesimo delle origini; in particolare, da una riflessione sull'importanza che Francesco assegna al valore dell'individualità.

Per Francesco la *fraternitas* non è un gruppo da dirigere ma la comunione di singoli individui che hanno ricevuto una specifica vocazione che anche lui deve rispettare. L'organizzazione stessa della *fraternitas* è molto libera e ciascuno dei frati può liberamente scegliere se dare maggior peso alla vita di servizio o alla vita di preghiera. Francesco si pone nei confronti dei suoi frati come un fratello maggiore più che come un capo; è sempre molto discreto e non interviene se non in caso di necessità²⁹.

Ai giorni nostri questo approccio conserva pienamente la sua validità. L'OFS non è un ordine di uguali, indottrinati e intruppati. Quella francescana è una vocazione nella vocazione e la professione, così come il battesimo, è a un tempo la risposta a una chiamata personale e il sigillo di appartenenza a una comunità. Nelle fraternità OFS le dimensioni dell'individualità e dell'organizzazione si integrano reciprocamente.

Questo approccio deve informare in profondità la vita dell'Ordine Francescano Secolare, tanto nei vertici quanto nella base. I primi non

²⁹ In tal senso può essere letto l'episodio riportato dai *Fioretti* al cap. XXIX (FF 1863). Il testo narra di una tentazione in cui incorre Rufino: il diavolo, sotto false sembianze, lo convince che se vuol davvero salvare la sua anima deve abbandonare Francesco e i fratelli e dedicarsi a una vita solitaria e di preghiera; Francesco, appresa la cosa dai frati, gli manifesta che si tratta di un tranello e lo convince a rientrare in fraternità. Nulla di strano, però, che dietro tale artificio narrativo si celi l'esistenza di una diversità di vedute tra Rufino e Francesco: il primo aspirava a uno stile di vita eminentemente contemplativo, il secondo era fermo nel richiedere ai frati di alternare orazione, lavoro e predicazione. Un ulteriore esempio della fiducia e della libertà che Francesco concede ai suoi amici più fidati è rinvenibile nella sua *Lettera a frate Leone* (FF 249-250).

possono prescindere dall'ascolto attento della voce dei francescani specie quando si tratta di impegnare verso terzi tutto l'OFS nazionale, come invece è successo in occasione del *Family day*. I francescani, dal canto loro, devono sviluppare un senso di appartenenza che sappia andare oltre l'adesione gregaria e la militanza da parata.

Sicuramente per ciascun francescano secolare «l'inserimento in una Fraternità locale e la partecipazione alla vita di fraternità è essenziale per l'appartenenza all'OFS»³⁰ ma l'Ordine non deve espropriare il singolo francescano di quell'indispensabile margine vitale di autonomia entro il quale egli deve poter esprimere liberamente la propria identità; non c'è un unico modo di essere francescano, non va ricercata, richiesta o imposta ai francescani alcuna omologazione. Per i francescani secolari il senso di appartenenza non è la supina accettazione della linea dell'Ordine ma l'autonoma adesione all'idea di libertà di Francesco d'Assisi; il senso di appartenenza dei francescani secolari non è orientato a una istituzione ma a un uomo.

3.4 Il rapporto con la storia

Per i francescani il rapporto con il proprio passato per certi versi è un vero e proprio nervo scoperto; i contrasti che si verificarono in seno all'Ordine dopo la morte di Francesco non sono mai stati del tutto archiviati ma sotto altre forme continuano a ispirare i diversi modi di concepire il francescanesimo che si fronteggiano ancora oggi.

Per introdurre la riflessione su questo delicato argomento è opportuno partire dalle parole pronunciate da Benedetto XVI in occasione dell'udienza generale del 27 gennaio 2010:

[...] Alcuni storici nell'Ottocento e anche nel secolo scorso hanno cercato di creare dietro il Francesco della tradizione, un cosiddetto Francesco storico, così come si cerca di creare dietro il Gesù dei Vangeli, un cosiddetto Gesù storico. Tale Francesco storico non

³⁰ *Costituzioni OFS*, art. 53.3.

sarebbe stato un uomo di Chiesa, ma un uomo collegato immediatamente solo a Cristo, un uomo che voleva creare un rinnovamento del popolo di Dio, senza forme canoniche e senza gerarchia. La verità è che san Francesco ha avuto realmente una relazione immediatissima con Gesù e con la parola di Dio, che voleva seguire *sine glossa*, così com'è, in tutta la sua radicalità e verità. È anche vero che inizialmente non aveva l'intenzione di creare un Ordine con le forme canoniche necessarie, ma, semplicemente, con la parola di Dio e la presenza del Signore, egli voleva rinnovare il popolo di Dio, convocarlo di nuovo all'ascolto della parola e all'obbedienza verbale con Cristo. [...] Ma capì con sofferenza e con dolore che tutto deve avere il suo ordine, che anche il diritto della Chiesa è necessario per dar forma al rinnovamento e così realmente si inserì in modo totale, col cuore, nella comunione della Chiesa, con il Papa e con i Vescovi. Sapeva sempre che il centro della Chiesa è l'Eucaristia, dove il Corpo di Cristo e il suo Sangue diventano presenti. Tramite il Sacerdozio, l'Eucaristia è la Chiesa. Dove Sacerdozio e Cristo e comunione della Chiesa vanno insieme, solo qui abita anche la parola di Dio. Il vero Francesco storico è il Francesco della Chiesa e proprio in questo modo parla anche ai non credenti, ai credenti di altre confessioni e religioni³¹.

Benedetto XVI è quindi perentorio nel fugare ogni equivoco in base al quale Francesco «non sarebbe stato un uomo di Chiesa, ma un uomo collegato immediatamente solo a Cristo». Si tratta di parole molto opportune in quanto nella sterminata bibliografia riguardante Francesco d'Assisi non sono infrequenti interpretazioni estremizzanti di questo tipo. Tuttavia occorre anche tenere nel debito conto che la Chiesa istituzionale del tempo, presa dai suoi ambiziosi progetti politici, era molto distante dal popolo; a chi si riferisce Francesco se non alle gerarchie ecclesiastiche quando nel suo *Testamento*, ricordando gli inizi della sua vocazione religiosa, scrive: «nessuno mi mostrava cosa dovessi fare»? E perché mai prosegue dicendo: «ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo»?

Il Santo Padre evidenzia che Francesco «inizialmente non aveva l'intenzione di creare un Ordine con le forme canoniche necessarie» e che solo successivamente capì che «anche il diritto della Chiesa è necessario per dar forma al rinnovamento»; ma occorre anche osservare che Francesco visse la trasformazione della sua *fraternitas* da movimento

³¹ *Zenit*, 27 gennaio 2010.

laico a ordine clericale non soltanto con generica «sofferenza» e «dolore» quanto piuttosto come un autentico fallimento, come la più amara delle sconfitte.

Infine, per la verità, appare alquanto riduttiva la tesi per la quale «alcuni storici dell'Ottocento, e anche del secolo scorso, hanno cercato di creare dietro il Francesco della tradizione, un cosiddetto Francesco storico»; tesi censurata nel finale con la categorica affermazione: «Il vero Francesco storico è il Francesco della Chiesa». Sorge spontanea la domanda: gli storici dell'Ottocento e del secolo scorso a cui allude Benedetto XVI sono i vari Sabatier, Miccoli, Manselli, Dalarun, Desbonnets, Vorreux, solo per fare qualche nome? Se è così, può essere il caso di precisare che essi in effetti non hanno proposto alcuna contrapposizione tra un Francesco della «storia» un Francesco della «tradizione» ma hanno tentato, con lo scientifico rigore di cui sono capaci gli storici di professione, di sfrondarne la figura da quella spessa patina di retorica accumulatasi nei secoli. Nessuna contrapposizione ma piuttosto il senso di una ricerca che attraversa il tempo: da un Paul Sabatier, che nella sua memorabile *Vita di san Francesco* del 1894 affermava: «Se grande fu il Francesco della leggenda, immenso fu quello della storia», a un Jacques Dalarun, che nella prefazione a una nuova raccolta di scritti e biografie su Francesco pubblicata in Francia nell'aprile 2010 scrive: «Più risaliamo alla fonte della sua verità storica più abbiamo da imparare da lui».

Sicuramente non ci sono due o più versioni di Francesco ma nemmeno si può considerare Francesco come un uomo a una sola dimensione; in lui obbedienza alla Chiesa istituzionale e relazione diretta con il Cristo coesistono in una magnifica sintesi, una sintesi che dà luogo a una tensione non a una contraddizione. Ma è una sintesi che noi, questo è forse il vero problema, non riusciamo a capire e tantomeno a vivere.

3.5 L'impegno civile

L'Ordine Franciscano Secolare in virtù della sua stessa natura di ordine laico è chiamato a una partecipazione attiva alla vita sociale.

Sin dalla sua fondazione l'OFS ha interpretato questo compito facendosi promotore di innumerevoli iniziative caritatevoli per la promozione del bene comune e ancora oggi i francescani tengono viva questa importante tradizione con numerose e meritorie attività promosse dalle singole fraternità locali oppure organizzate dagli organi direttivi di livello regionale e nazionale.

Per quanto tali attività siano più che mai necessarie in una società in cui vanno aumentando a dismisura nuove forme di povertà e di marginalizzazione appare evidente che la presenza nel sociale dei francescani secolari non può certo limitarsi al volontariato ma che è necessario anche un impegno civile, culturale e politico. I richiami in tal senso non sono certo infrequenti ma raramente si va oltre raccomandazioni di maniera, generiche e decontestualizzate. Quello che invece occorre incentivare è un impegno coraggioso e concreto, individuale e comunitario, ben diverso da quello ancora troppo timido e disincarnato espresso oggi.

In verità, da un po' di tempo a questa parte e in linea con le indicazioni provenienti dalla Chiesa istituzionale, l'OFS d'Italia si sta spendendo con generosità per le battaglie sui cosiddetti temi etici. Tuttavia ancora troppo scarsa appare l'attenzione riservata a quelli sociali; non è un caso, ad esempio, se i vertici nazionali assicurano il sostegno dell'Ordine alle attività del Forum delle Associazioni Familiari ma non a quelle dei Comitati Dossetti per la Costituzione.

I francescani secolari si interrogano frequentemente su come mettere in pratica l'invito della Regola a testimoniare pubblicamente la propria fede anche con «iniziative coraggiose»³²; ma la prima e forse la più coraggiosa di tutte è pensare con la propria testa e camminare con le proprie gambe, assumendosi le responsabilità delle proprie azioni e

³² «Siano presenti con la testimonianza della propria vita umana e anche con iniziative coraggiose tanto individuali che comunitarie nella promozione della giustizia ed in particolare nel campo della vita pubblica impegnandosi in scelte concrete e coerenti alla loro fede». *Regola OFS*, art. 15.

offrendo il proprio sostegno, se del caso, anche a iniziative che non si svolgono sotto l'egida protettiva della Santa Sede.

Occorre sicuramente una seria riflessione sull'impegno civile dell'OFS d'Italia per non far mancare il contributo del laicato francescano in un momento così delicato per le istituzioni democratiche del nostro Paese.

3.6 L'informazione

Una informazione indipendente, completa e pluralista è indispensabile per formare dei francescani maturi, cattolici adulti in grado di costituire nella Chiesa e nella società un autentico fermento di crescita.

Un ruolo importante in questo settore delicato e strategico dovrebbe essere svolto dagli organi ufficiali dell'Ordine Francescano Secolare d'Italia: la rivista nazionale, *Francesco il Volto Secolare* e il sito web, *www.ofs.it*. Il condizionale è d'obbligo se si opera un confronto con gli analoghi organi di altre associazioni cattoliche; un confronto che, in verità, restituisce due strumenti sicuramente da migliorare sia nel metodo che nei contenuti. Riguardo al metodo sia *FVS* che *ofs.it* si ispirano a una logica di comunicazione ormai datata, la comunicazione monodirezionale del tipo attore/fruttore. Sarebbe invece auspicabile che essi offrissero ai lettori la possibilità di mettersi in comunicazione reciproca, favorendo così quel libero scambio di idee indispensabile per una crescita individuale e collettiva: *ofs.it*, tanto per dirne una, non dispone di un forum di discussione a libero accesso. Marcata è anche la differenza di riguardo ai contenuti. Sono numerosi i periodici cattolici che affrontano i nodi più delicati della realtà ecclesiale; pagine dalle quali si può apprendere, ad esempio, delle richieste di maggiore autonomia avanzate da conferenze episcopali di tutto il mondo, degli appelli di autorevoli teologi per un maggior pluralismo ideologico e teologico, delle lettere aperte alla Santa Sede con le quali preti e laici cattolici manifestano il proprio disagio quotidiano; pagine, inoltre, nelle quali vengono commentate le sempre più frequenti manifestazioni a scala nazionale per la difesa della Costituzione, per la diffusione di una cultura della legalità,

per il rifiuto di ogni discriminazione razziale, per la dignità della donna, per l'accoglienza degli immigrati, per la salvaguardia dell'ambiente. Di tali eventi *FVS* e *ofs.it* molto spesso non danno neanche notizia e anche quando ciò si verifica viene dato spazio solo alla linea ufficiale del Vaticano, mai alle voci che si levano dall'area del cosiddetto dissenso cattolico o a esponenti di altre estrazioni culturali o religiose.

Sarebbe sicuramente auspicabile un'informazione meno parziale e allineata, in grado di rappresentare per i francescani secolari una finestra aperta sul mondo invece di assecondare in essi una certa tendenza a guardare il mondo dalla finestra.

3.7 La formazione

Grande importanza è assegnata nell'Ordine Francescano Secolare alla formazione dei suoi membri e numerosi sono i richiami a tale attività nelle Costituzioni. La formazione, intesa come una attività da attuare «in modo permanente e continuo»³³, rientra tra i compiti primari dell'Assistente che è chiamato a «comunicare la spiritualità francescana e cooperare alla formazione iniziale e permanente dei fratelli»³⁴ i quali, tuttavia, «sono responsabili della propria formazione per sviluppare la propria vocazione in modo sempre più perfetto»³⁵: obiettivo della formazione è infatti «attualizzare e approfondire la vocazione francescana studiando gli scritti di san Francesco, santa Chiara e di autori francescani»³⁶.

Tuttavia occorre rilevare che, in linea generale, la formazione che si svolge nelle fraternità dell'OFS indugia spesso in una visione alquanto edulcorata di Francesco, eccessivamente tranquillizzante e rassicurante; una visione che enfatizza gli aspetti aneddótico/legendari della sua vita – il crocifisso di San Damiano, il bacio al lebbroso, il sogno di Innocenzo

³³ *Costituzioni OFS*, art. 44.1.

³⁴ *Ivi*, art. 90.1.

³⁵ *Ivi*, art. 37.3.

³⁶ *Ivi*, art. 44.3.

III, il lupo di Gubbio, il presepio di Greccio – e che si sofferma quasi esclusivamente sulla meditazione delle sue virtù ascetico/morali – la penitenza, la preghiera, la semplicità, la povertà, la letizia –. Questo tipo di approccio tende a esaltare oltre misura gli aspetti degni di ammirazione e a obliare quelli più critici e controversi; ne risulta una narrazione caratterizzata spesso da indebite generalizzazioni e semplificazioni, abbellita nell'interpretazione se non addirittura avvicinata alla libera invenzione.

Non si vuole sminuire eccessivamente un approccio consolidato col quale si sono formate intere generazioni di francescani secolari tuttavia occorre chiedersi con onestà intellettuale se questo modo datato e banalizzato di presentare Francesco d'Assisi non costituisca una delle cause dell'attuale carenza di vocazioni all'Ordine e dell'invecchiamento delle fraternità.

L'obiettivo da raggiungere non è certamente formare francescani più istruiti: la spiritualità francescana non esige tanto erudizione quanto fede viva e carità operosa ed è noto come Francesco fosse diffidente delle lusinghe offerte dalla cultura. Il problema è che questa impostazione comporta il rischio di far scivolare i francescani in un'insidiosa pigrizia intellettuale, dalla quale può scaturire al massimo una pietà devozionistica ma non certo una spiritualità autentica e consapevole; può produrre buoni sentimenti ma non profonde convinzioni. Una formazione basata su un'immagine banalizzata e angelicata di Francesco, buona tutt'al più per i bambini del catechismo, fatta di omaggi rituali e retorici non giova a nulla e a nessuno. È fin troppo facile coltivare il mito del «Serafico» e del «Poverello»; Francesco invece ancora oggi è pietra di inciampo, fonte di scandalo, è un *alter Christus* anche in questo.

Non è un caso se nel corso dei lavori del Capitolo generale del 2008 svoltosi in Ungheria l'assemblea dei partecipanti ha indicato al neo eletto consiglio proprio la formazione come priorità per il prossimo futuro dell'Ordine³⁷ e forse è proprio sulla scia di questo significativo segnale che da più parti si registrano iniziative incoraggianti: si adottano sussidi di formazione di spiccato taglio storico e normativo, si istituiscono corsi di francescanesimo secolare, si organizzano incontri di studio e convegni

³⁷ *Francesco il Volto Secolare*, n. 2/2009.

di taglio socio-politico. Occorre però sottolineare che tutto ciò ha senso solo se l'obiettivo è stimolare i francescani secolari a sviluppare il coraggio del dubbio, a non porsi solo le domande di cui si conosce già la risposta, a interrogarsi e interrogare con mente libera e aperta su quanto avviene nel mondo e nella Chiesa di oggi.

3.8 Un fioretto per Chiara

Anche Chiara come Francesco non sfugge a una visione un po' troppo angelicata e retorica e anche nel suo caso valgono le considerazioni svolte in precedenza sulla opportunità di un approccio meno edulcorato alla sua figura.

Può essere interessante a questo proposito rileggere questo gustoso episodio tratto dalla *Leggenda di santa Chiara vergine*:

Provvede alle figlie, mediante devoti predicatori, l'alimento della Parola di Dio, della quale riserva per se stessa una larga porzione. Da tale gioia, infatti, è pervasa nell'ascolto della santa predicazione, tanto è il gaudio che prova nel ricordare il suo Gesù che una volta, mentre predicava frate Filippo da Atri, apparve accanto alla vergine Chiara un bellissimo bambino, e per gran parte della predica la vezzeggiò con graziose moine. Alla vista di questa apparizione, la sorella che meritò di avere tale visione della Madre ne provò una dolcezza ineffabile. E, per quanto non fosse coltivata nelle conoscenze letterarie, godeva di ascoltare un sermone dotto, pensando che dentro il guscio delle parole si nasconde la mandorla, che ella sapeva penetrare con acutezza, assimilandone tutto il sapore e il gusto. Dal discorso di qualsiasi oratore sapeva trarre fuori ciò che giova all'anima, convinta che spiccare talvolta il fiore da uno sterpo spinoso non è minore sapienza che mangiare il frutto di un albero pregiato. Una volta, avendo il signor papa Gregorio proibito che qualsiasi frate si recasse ai monasteri delle Donne senza sua autorizzazione, la pia Madre si rammaricò che le sorelle avrebbero avuto più raramente il cibo della sacra dottrina e gemendo disse: «Ce li tolga tutti, ormai, i frati dopo che ci ha tolto quelli che ci davano il nutrimento di vita!». E immediatamente rimandò tutti i frati al ministro, non volendo avere a disposizione i questuanti per provvedere il pane materiale, quando

non avevano più chi provvedeva loro il pane dello spirito. Ma, quando lo venne a sapere papa Gregorio, subito rimise il divieto in potere del ministro generale³⁸.

A commento dell'episodio nell'edizione del 1980 delle *Fonti Francescane* vi è la seguente nota a piè di pagina:

La bolla *Quo elongati*, del 28 settembre 1230, interpretando il c. XI della *Regola Bollata*, proibiva ai frati minori di accedere ai monasteri senza una speciale licenza della Sede Apostolica. L'interpretazione era in tutto conforme alla regola francescana e si intendeva nel senso che potevano occuparsi delle clarisse solo i frati a ciò deputati: probabilmente, però, all'inizio, fu data a questa proibizione grande importanza, e da qui la reazione alquanto decisa di Chiara³⁹.

In effetti, la «reazione alquanto decisa» di Chiara è invece una ribellione in piena regola; per la precisione è la minaccia di uno sciopero della fame. E quella del papa è una resa in piena regola; di fronte all'autorevolezza di Chiara Gregorio IX non ha il coraggio di imporsi e con scaltro opportunismo lascia al ministro generale il compito di dirimere la spinosa questione. Altro che «pianticella»...

3.9 Temi francescani

Una considerazione specifica meritano infine quei temi tipicamente francescani che tanta parte hanno nella formazione ordinariamente svolta nelle fraternità dell'OFS d'Italia; temi che si rivelano tanto più fecondi di spunti di riflessione quanto più si riescono a mettere da parte comodi e consolidati cliché.

³⁸ *Leggenda di Santa Chiara vergine*, cap. XXIV; FF 3230-3232.

³⁹ *Fonti francescane*, EMP, Padova 1980, nota n. 76, pag. 2426.

La fedeltà alla Chiesa

Un *topos* molto comune in casa francescana è quello della fedeltà alla Santa Sede, una fedeltà «senza riserve, totale e incondizionata» secondo un'espressione abituale.

Per affrontare questo argomento si può trarre spunto dal *Capitolo delle Stuoie 2009*, celebrato nell'aprile 2009 in occasione degli ottocento anni della cosiddetta proto-regola francescana, la regola approvata oralmente da Innocenzo III nel 1209. La manifestazione si svolse ad Assisi dal 15 al 18 aprile 2009 e si chiuse con un'udienza a Castel Gandolfo nella quale i Ministri generali del Primo Ordine nelle mani di Benedetto XVI rinnovarono, a nome di tutto l'Ordine, la professione monastica e l'obbedienza alla Santa Sede. La rivista nazionale dell'OFS d'Italia commentò l'evento con un articolo nel quale si leggeva:

Questo raduno ha di fatto rivestito grande importanza non solo per il numero dei partecipanti e per le tematiche approfondite e discusse, ma anche perché ha fatto rivivere quella prima e singolare assemblea voluta da San Francesco e conosciuta come «Capitolo delle stuoie» (*Leggenda Perugina*, n. 114; FF. 1673). [...] Francesco radunò ad Assisi i suoi frati per discutere delle diverse realtà e problematiche del momento e questi, giunti numerosi e non avendo ovviamente dove alloggiare e dormire, si accamparono su delle semplici e umili stuoie nel bosco di Santa Maria degli Angeli⁴⁰.

Prima di procedere nella riflessione è il caso di riportare per intero il passo citato nell'articolo, la *Leggenda Perugina* n. 114.

Mentre Francesco era al Capitolo generale, detto delle Stuoie, che si tenne presso la Porziuncola e a cui intervennero cinquemila fratelli, molti di questi, uomini di cultura, accostarono il cardinale Ugolino, il futuro Gregorio IX, che a sua volta partecipava all'assise capitolare. E gli chiesero che persuadesse Francesco a seguire i consigli dei frati dotti e a lasciarsi qualche volta guidare da loro. Facevano riferimento alle Regole di san Benedetto, sant'Agostino e san Bernardo, che prescrivono questa e quest'altra norma al fine di condurre una vita religiosa ben ordinata. Udità che ebbe Francesco l'esortazione del cardinale su tale argomento, lo prese per mano e lo condusse davanti all'assemblea capitolare, dove disse: «Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha

⁴⁰ *Francesco il Volto Secolare*, n. 6-7/2009.

chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate altre Regole, né quella di sant'Agostino, né quella di san Bernardo o di san Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un pazzo nel mondo: questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo! Egli vi confonderà per mezzo della vostra stessa scienza e sapienza. Io ho fiducia nei castaldi del Signore, di cui si servirà per punirvi. Allora, volenti o nolenti, farete ritorno con gran vergogna alla vostra vocazione». Stupì il cardinale a queste parole e non disse nulla, e tutti i frati furono pervasi da timore.

Il passo restituisce, in verità, un quadro tutt'altro che idilliaco di questa riunione: vi si legge infatti di un Francesco che si oppone fermamente al gruppo dei frati più colti i quali, spalleggiati dal cardinale Ugolino, premono per l'istituzionalizzazione dell'Ordine. Il suo atteggiamento nei loro confronti è tremendo: li maledice apertamente, si rifiuta di accondiscendere alla loro richiesta di adottare una regola, sottolinea l'originalità della sua vocazione, rivendica il suo diritto di obbedire a Dio piuttosto che agli uomini. Francesco sembra ignorare il cardinale ma le sue parole, seppur indirettamente, sono rivolte anche per lui e questi lo avverte: il cardinale Ugolino, al pari dei frati, è preso dallo stupore e dal timore e non ardisce replicare. Insomma, il brano descrive una situazione alquanto tesa e nervosa, altro che «semplici e umili stuoie nel bosco»!

Alla luce di questo come di altri testi attribuire a Francesco un'obbedienza «senza riserve, totale e incondizionata» alla curia romana significa commettere un clamoroso errore storico; Francesco fu certamente un figlio della Chiesa ma, sorretto da uno spirito critico e lucido, non si dimostrò mai passivo e servile.

Lo stesso atteggiamento contraddistinse anche l'operato dei migliori francescani che segnarono la vita dell'Ordine nei tormentati decenni successivi alla morte di Francesco. Basti pensare ad Angelo Clareno e Ubertino da Casale che non ebbero timore di opporsi fieramente alla curia romana, pagando con esili e persecuzioni la loro coerenza; o a Jacopone da Todi che partecipò al *Manifesto di Lunghezza* nel quale si contestava a Bonifacio VIII di aver usurpato il seggio di Celestino V; o a Guglielmo da Ockham che rivolse ai papi Giovanni XXII e Benedetto XII esplicite accuse di eresia.

Simmetricamente, occorre ricordare che nei primi decenni del francescanesimo anche la Chiesa istituzionale non ebbe sempre buoni rapporti con l'Ordine; basti pensare alla disputa che coinvolse il clero secolare parigino e i papi Innocenzo IV e Alessandro IV per l'assegnazione delle cattedre all'Università di Parigi tra il 1252 e il 1257 o alle frequenti punizioni inflitte da vari pontefici a importanti esponenti della corrente degli *spirituali* sfruttandone strumentalmente l'adesione ad alcune tesi gioachimite.

In definitiva, il rapporto tra Francesco e il papato si svolse per anni sul filo di un sottilissimo equilibrio e si mantenne complesso e problematico per alcuni decenni dopo la sua morte, almeno fino al generalato di Bonaventura.

Cosa significa tutto ciò per i francescani secolari di oggi? L'Ordine Francescano Secolare, attingendo in maniera critica e lucida alla propria storia, deve recuperare quel carattere, quella personalità, quel piglio di libertà e di indipendenza che furono del movimento francescano delle origini. Sicuramente i francescani secolari, in piena comunione con il papa e con i vescovi, sono chiamati a collaborare «alle iniziative promosse dalla Santa Sede, in modo particolare in quei campi in cui sono chiamati a lavorare in forza della vocazione francescana secolare»⁴¹; ciò non significa però che sono obbligati a spendersi in difese d'ufficio protratte contro ogni evidenza o a rispondere a vere e proprie chiamate alle armi. La vocazione dei francescani secolari non è alzare la bandierina o sventolare il fazzoletto ogniqualvolta venga loro richiesto. Un ordine incerto e timoroso, appiattito e omologato a quell'orientamento che considera adeguato al laico cattolico il solo atteggiamento accondiscendente e arrendevole, tradirebbe la propria storia e la propria vocazione. Un ordine siffatto si confinerebbe da sé in un ruolo secondario e sbiadito al pari di una qualunque altra pia associazione e non sarebbe di alcun aiuto alla Chiesa in questo delicato momento storico. Amare la Chiesa non significa non fare mai obiezioni; non è questa la fedeltà alla Chiesa. L'obbedienza dei francescani, ora come allora, non è un'obbedienza «senza riserve, totale e incondizionata»; ma è semmai dialettica, critica, creativa. Questo atteggiamento, è il caso di

⁴¹ *Costituzioni OFS*, art. 99.1.

sottolinearlo, non va confuso con una sorta di istinto alla ribellione, come una forma di congenita insofferenza. Parlare contro l'obbedienza nella descritta accezione non significa affatto parlare a favore di una disobbedienza: significa invece non sottrarre il concetto di obbedienza a una riflessione profonda per ripensarlo in termini più iniziali, più vicini al modo con cui lo interpretava e viveva Francesco.

Il ministero sacerdotale e la devozione eucaristica

Un altro argomento tipicamente francescano è il rispetto di Francesco per la figura del sacerdote e la sua profonda devozione eucaristica, due aspetti che in Francesco si presentano strettamente collegati come è possibile evincere parole del *Testamento*:

Poi il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa Romana, a motivo del loro ordine, che anche se mi facessero persecuzione, voglio ricorrere proprio a loro. E se io avessi tanta sapienza, quanta ne ebbe Salomone, e mi incontrassi in sacerdoti poverelli di questo mondo, nelle parrocchie in cui dimorano, non voglio predicare contro la loro volontà. E questi e tutti gli altri voglio temere, amare e onorare come miei signori. E non voglio considerare in loro il peccato, poiché in essi io riconosco il Figlio di Dio e sono miei signori. E faccio questo perché, dello stesso altissimo Figlio di Dio nient'altro vedo corporalmente, in questo mondo, se non il santissimo corpo e il santissimo sangue che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri. E voglio che questi santissimi misteri sopra tutte le altre cose siano onorati, venerati e collocati in luoghi preziosi. E dovunque troverò manoscritti con i nomi santissimi e le parole di lui in luoghi indecenti, voglio raccogliarli, e prego che siano raccolti e collocati in luogo decoroso⁴².

Queste parole struggenti se rapportate al contesto storico e culturale in cui sono state pronunciate si rivelano cariche di ulteriori e profondi significati.

⁴² Francesco d'Assisi, *Testamento*, FF 112-115.

Ai tempi di Francesco la celebrazione eucaristica era esposta a numerosi abusi: vi erano sacerdoti che celebravano ogni giorno numerose messe per avidità di denaro o per compiacere personaggi altolocati, che conservavano il Sacramento in luoghi malsani al punto che le ostie marcivano e i calici si riempivano di vermi, che discrezionalmente porgevano la comunione ai peccatori pubblici e respingevano persone degne, che ospitavano nelle chiese spettacoli inconvenienti e altro ancora. Come se non bastasse gli oggetti dell'altare e lo stesso Sacramento erano fatti oggetto di numerose superstizioni, come quella di attribuire un potere taumaturgico al solo guardare l'ostia consacrata senza necessità di partecipare al banchetto eucaristico. Così, non solo tra gli eretici ma anche tra i buoni cristiani, si diffondeva la convinzione che l'ordinazione sacerdotale non fosse sufficiente a fare un buon sacerdote e che l'eucaristia amministrata da un prete indegno non fosse valida.

Oltre che sul piano della prassi, il culto eucaristico era insidiato anche sul piano dottrinale. Dalla metà dell'800 si trascinava una spinosa questione: stabilire se la mutazione eucaristica del pane e del vino nel corpo e sangue di Cristo avvenisse *in veritate*, cioè nella realtà, oppure *in mysterio*, ossia in forma simbolica. Su tale argomento si erano formate due scuole di pensiero; la prima faceva capo al monaco Pascasio Radberto che propendeva decisamente per l'ipotesi realista, la seconda a Ratramno di Corbie, Giovanni Scoto Eriugena e Berengario di Tours, sostenitori della valenza simbolico-spirituale del sacramento. Sull'argomento intervenne in maniera definitiva il IV Concilio Lateranense del 1215 che sancì il dogma della transustanziazione condannando come eretica ogni tesi di segno contrario.

Francesco supera sia le questioni pratiche poste dagli eretici sia quelle teoriche dei filosofi e nel suo *Testamento* manifesta il suo pensiero sul sacerdozio e sull'eucaristia.

Per Francesco il riguardo dovuto al sacerdote trova la sua ragion d'essere nel mandato che egli ha ricevuto da Dio; questo vuole dire quando afferma che rispetta i sacerdoti «a motivo del loro ordine». Il sacerdote è l'amministratore di un mistero che lo trascende e lo trasforma così in profondità da fargli affermare: «in essi riconosco il Figlio di Dio». Per Francesco, quindi, vi è come una doppia

transustanziazione: si trasformano in Cristo non solo il pane e il vino, ma il sacerdote stesso. È evidente che in una simile prospettiva l'eventuale stato di peccato del sacerdote non può inficiare in alcun modo la validità del sacramento.

Riguardo all'eucaristia Francesco è poi di una chiarezza inequivocabile: l'eucaristia è Cristo stesso, è il mezzo che Egli ha scelto per rimanere concretamente presente nella sua Chiesa attraverso il tempo e lo spazio: «nient'altro vedo corporalmente in questo mondo». Francesco, quindi, sposa in pieno la tesi della transustanziazione; ma il suo è un atto di fede, che prescinde sia dalle speculazioni dei filosofi sia dalle definizioni dogmatiche e repressive del concilio. Oggi si è soliti dire che «l'eucaristia fa la Chiesa e la Chiesa fa l'eucaristia» ma Francesco d'Assisi aveva intuito questa singolare circolarità già nel XIII secolo.

È questa un lezione di grande importanza per i francescani secolari: il rispetto di Francesco verso il sacerdote non ha nulla di servile, non è un atto dovuto a chi appartiene a una casta superiore ma è una conseguenza della sua genuina spiritualità cristocentrica.

La minorità

Un importante elemento che caratterizza la *fraternitas* di Francesco è quella minorità alla quale i frati devono ispirarsi nei loro rapporti reciproci, con la Chiesa istituzionale e con la società civile; da cui il nome di *fratres minores*⁴³.

Generalmente si tende ad accentuare la dimensione spirituale della minorità: un sinonimo di umiltà, di modestia, di sottomissione. Sicuramente è così ma non bisogna trascurare che *minores* era un termine molto diffuso in quel periodo storico, carico di numerosi e ulteriori significati.

Nel Basso Medioevo, con l'affermarsi della borghesia, all'antica distinzione tra «nobili» e «plebei» se ne cominciò ad affiancare un'altra basata non tanto sul casato quanto sul censo, sull'importanza economica e decisionale nella vita pubblica. Questo nuovo tipo di stratificazione

⁴³ «E nessuno sia chiamato priore, ma tutti siano chiamati semplicemente frati minori». *Regola non bollata*, cap. VI; FF 23.

sociale si presentava con nomi e sfumature diverse in varie città italiane; molto diffusa era appunto la distinzione tra *maiores* e *minores*, dove il primo termine indicava sia l'antica aristocrazia nobile, i cavalieri e i feudatari proprietari di castelli sia i ceppi familiari di più recente costituzione, di natali non nobili e appartenenti alla nascente borghesia mercantile. Questa distinzione si riproponeva anche all'interno di singole categorie sociali. Nel caso dei cavalieri si distinguevano *milites maiores*, che andavano in battaglia a cavallo, con lancia, scudo, corazza, spada e con lo scudiero, e *milites minores*, che andavano a piedi con arco e freccia. Esisteva un'analogia distinzione anche tra il clero (i canonici regolari associati alle chiese cattedrali erano *maiores*) e tra i mercanti. Ancora, tale distinzione ricorreva nelle corporazioni di arti e mestieri, dove si distinguevano le *Arti maggiori* (giudici e notai, mercanti, banchieri, artigiani della lana e della seta, medici e specialisti, ecc.) dalle *Arti minori* (fabbri, calzolai, beccai, fornai, ecc.). In definitiva, la distinzione *maiores/minores* aveva una pluralità di significati ma stava sempre a indicare una suddivisione per importanza nella società in generale o nella propria classe sociale di appartenenza in particolare.

Francesco quindi prende a prestito questo termine per indicare il modo con cui la sua *fraternitas* doveva porsi nella società e nella Chiesa. Sorge quindi l'interrogativo: accanto alla connotazione esclusivamente evangelica c'è in Francesco una sorta di coscienza di classe, una presa di posizione, per così dire, politica?

Non è possibile dare con certezza una risposta a questa domanda; alcuni argomenti farebbero propendere per una risposta negativa in quanto anche altri movimenti pauperistici usavano tale termine riferendosi esclusivamente alla minorità evangelica; d'altro canto, però, è certa l'avversione di Francesco verso il potere.

Certamente sarebbe errato radicalizzare, estremizzare l'una o l'altra posizione; probabilmente Francesco, in questo come in altri casi, riesce a ricongiungere una situazione sociale e una prospettiva evangelica che si presentavano divaricate nella realtà: la sua adesione a un Vangelo da intendere e applicare *sine glossa* lo spinge a identificarsi con le classi sociali più povere ed emarginate della società del Duecento.

In ogni caso, indipendentemente da valutazioni che competono a storici e medievisti, per i francescani secolari questo atteggiamento di Francesco rappresenta l'invito a non disgiungere la vita ecclesiale dalla vita civile e a non disdegnare l'impegno politico. Ancora oggi è invece diffusa l'opinione che una partecipazione attiva alla vita politica sia sostanzialmente estranea alla spiritualità del francescano secolare che per sua natura è chiamato prima di tutto a un impegno ecclesiale; per non dire che una tale partecipazione è vista con particolare sospetto e diffidenza quando si svolge in determinate formazioni politiche piuttosto che in altre. Il richiamo della Regola dell'OFS a «passare dal Vangelo alla vita e dalla vita al Vangelo»⁴⁴ non va inteso solo nel senso di una condotta morale coerente con gli insegnamenti evangelici ma anche come un invito a contestualizzare nel sociale la propria fede operando, se necessario, precise e coraggiose scelte di campo.

La povertà

Un altro *topos* molto comune in casa francescana è sicuramente la povertà. Francesco ha incarnato in maniera così alta questa virtù da essere con essa quasi identificato: il *Poverello*, appunto. La riflessione sulla povertà è pertanto centrata quasi ed esclusivamente sulla sua connotazione di virtù particolarmente cara a Francesco; tuttavia essa rivela ulteriori e interessanti risvolti se affrontata anche da altri punti di vista.

Com'è noto sulla povertà i frati si divisero subito dopo la morte di Francesco; ben presto essa cessò di essere una virtù per divenire un problema. Il motivo del contendere era evidente: l'Ordine disponeva ormai di numerosi beni – case, chiese, beni mobili, libri, ecc. – frutto di donazioni e lasciti di laici devoti; come si conciliava ciò con il divieto assoluto imposto dalla *Regola* di possedere alcunché?⁴⁵ La maggioranza dei frati, denominata come i frati della *comunità*, riteneva legittimo che l'Ordine disponesse dei mezzi necessari per far sentire meglio la sua presenza nella Chiesa e nella società; una minoranza di essi, i cosiddetti

⁴⁴ *Regola OFS*, art. 4.

⁴⁵ *Regola bollata*, VI; FF 90.

spirituali, riteneva invece indispensabile una applicazione rigorosa della *Regola* e valutava ogni cedimento in materia di povertà come un gravissimo tradimento della volontà di Francesco.

Per placare gli animi fu necessario l'intervento di Gregorio IX che indirizzò ai frati una lettera, la *Quo elongati* del 1230, finalizzata a dirimere questa e altre questioni che tormentavano l'Ordine. Riguardo alla povertà il pontefice osservava che la *Regola*, a un esame rigorosamente testuale, proibiva ai frati di possedere beni mobili o immobili ma non ne vietava l'utilizzo se di proprietà altrui; pertanto, assumendo che essi fossero nella disponibilità dei frati a titolo di «uso» e non di «proprietà» il rispetto formale della *Regola* era salvo. Questa lettera segnava l'inizio di un atteggiamento speculativo e teorizzante rispetto alle prescrizioni contenute nella *Regola*, conseguenza del fatto che ormai a dirigere l'Ordine erano i frati chierici e colti, provenienti dagli ambienti universitari e formati alla filosofia scolastica. Segnava, inoltre, il passaggio da una povertà vissuta a una povertà pensata, da un comportamento povero a una serie di interpretazioni della povertà che da questo momento in poi saranno essenzialmente di tipo giuridico e teologico. Tra le prime vi è l'introduzione dell'«uso di fatto» (*usus facti*): Nicolò III con la bolla *Exiit qui seminat* del 1279 stabilì che i frati avevano un «uso di fatto» dei beni mobili e immobili la cui proprietà restava della Chiesa. Tra le seconde vi è la teoria del cosiddetto «uso povero» (*usus pauper*) elaborata da Pier Giovanni Olivi; per uso povero non si intendeva una norma giuridica ma un modo di comportamento che lasciava al singolo frate la libertà – e anche la responsabilità – di un uso moderato e distaccato dei beni materiali.

Queste continue interpretazioni giuridico-teologiche della *Regola* finirono col rendere del tutto fittizia l'originaria povertà raccomandata da Francesco, accentuarono irreversibilmente la distanza che ormai separava *comunità* e *spirituali* e nei primi decenni del XIV secolo ebbero pesanti ripercussioni anche nei rapporti dell'Ordine col papato: sono gli anni della cosiddetta *disputa sulla povertà* che vide contrapposti in violente dispute combattute a colpi di pamphlet e di scomuniche da un lato papa Giovanni XXII e la curia avignonese, dall'altro i migliori esponenti

dell'Ordine dei Minori quali Michele da Cesena, Buonagrazia da Bergamo e soprattutto il filosofo inglese Guglielmo da Ockham.

Ma il tema della povertà si interseca con altri due temi altrettanto importanti: la libertà e la laicità.

Si è detto che sul modo di interpretare e applicare la povertà i frati si divisero subito dopo la morte di Francesco e che per risolvere la questione dovette intervenire direttamente Gregorio IX con la *Quo elongati* del 1230; ma, a ben vedere, il vero conflitto tra *spirituali* e *comunità* non riguardava tanto la povertà in sé quanto il rapporto tra *Regola* e *Testamento*.

In effetti i due testi non recavano esplicite ed evidenti contraddizioni reciproche ma nel *Testamento* Francesco insisteva non solo sull'importanza della povertà assoluta ma anche sul divieto altrettanto assoluto di chiedere privilegi alla curia romana⁴⁶. Dal *Testamento* emergeva nitida l'idea di Francesco: una fraternità che fosse di supporto alla gerarchia ecclesiastica senza però farne parte. Per Francesco la povertà assoluta, oltre che espressione di un mistico desiderio di conformità a Cristo, era funzionale alla conservazione della più ampia libertà evangelica; la sua ostinata resistenza ad accettare i privilegi che la Sede Apostolica era ben lieta di offrirgli era finalizzata a tenere l'Ordine fuori dalle logiche del potere ecclesiastico, al riparo dagli intrighi politici della corte papale e dalle pretese degli ambiziosi vescovi locali. Insomma, Francesco voleva che i frati fossero a servizio della Chiesa ma non servi della curia. Per Francesco, quindi, povertà assoluta individuale e collettiva significava anche, se non soprattutto, libertà assoluta individuale e collettiva.

Per gli *spirituali* la possibilità di accettare privilegi e benefici al pari di altri ordini monastici e clericali avrebbe vincolato l'Ordine alle politiche ecclesiastiche, accelerato il processo di clericalizzazione e affievolito i costumi in materia di povertà; per questi motivi difendevano tenacemente il *Testamento* cui assegnavano un valore superiore alla *Regola* in quanto espressione della più genuina intenzione di Francesco. I frati della *comunità*, al contrario, vedevano nelle esigenti disposizioni del *Testamento* un ostacolo al potenziamento dell'Ordine e non volevano

⁴⁶ Francesco d'Assisi, *Testamento*; FF 123.

esservi obbligati; le norme della *Regola*, con opportune acrobazie giuridiche, potevano essere adattate alle necessità, lo spirito del *Testamento* no.

Ecco, quindi, che la questione principale che Gregorio IX fu chiamato a dirimere con la citata bolla *Quo elongati* del 1230 non fu tanto la pratica della povertà quanto il valore giuridico da assegnare al *Testamento*. La soluzione adottata coincise con la tesi sostenuta dalla *comunità*: il *Testamento* era da intendersi solo come una esortazione morale, non era vincolante dal punto di vista giuridico e andava considerato subordinato rispetto alla *Regola*. La questione della povertà si innestava, quindi, sul conflitto tra *Regola* e *Testamento*, carico dei significati descritti.

Ma questo conflitto, a sua volta, ne rifletteva uno ancora più profondo e sostanziale: il modo stesso di concepire l'Ordine. Francesco, com'è si è detto, non fu un vero e proprio fondatore e la sua idea originaria di *fraternitas* era molto sopra le righe: non era assimilabile ad alcuna forma di vita ecclesiale canonicamente riconosciuta, non disponeva di una regola ufficialmente approvata né di una struttura gerarchica dirigente. Francesco rimase sempre fermamente legato al suo originario modello di *fraternitas* che descrive con struggente malinconia nella parte centrale del suo *Testamento* e con tutte le sue forze si adoperò affinché la sua famiglia nonostante la prodigiosa crescita numerica ne conservasse integro lo spirito. Per lunghi anni, nonostante le forti pressioni cui fu sottoposto, si rifiutò di scrivere una regola poiché nella sua purezza di cuore considerava i formalismi giuridici come pericolosi nemici del libero e spontaneo fluire della vocazione. Dovette cedere solo negli ultimi anni della sua vita, a prezzo di una profonda sofferenza interiore, per evitare lacerazioni interne e conflitti con la Sede Apostolica; era un passaggio ormai obbligato per un Ordine in continua espansione nel quale la Chiesa di Roma riponeva grande fiducia. Insomma, la posta in gioco era ben più alta della povertà e della valenza del *Testamento*, era il modo stesso di concepire il movimento francescano: doveva essere la *fraternitas* laica sognata da Francesco o un *ordo* clericale come tanti altri che lo avevano preceduto?

Ecco quindi che una riflessione sulla povertà che si soffermi più sulla sua valenza di mistica virtù particolarmente cara a Francesco che sui

drammatici conflitti interni all'Ordine che la ebbero per protagonista corre il rischio di risultare alquanto limitativa e di oscurare l'intima relazione che la lega alla libertà e alla laicità, valori che gli furono altrettanto cari e che difese con altrettanta forza.

La laicità

Sulla laicità è il caso di spendere qualche parola in più; essa è probabilmente il bene più prezioso del francescano secolare in quanto è ciò che connota la sua stessa «indole»⁴⁷.

«Laicità» è un termine molto elastico e numerose sono le sue possibili declinazioni.

In linea generale, con questo termine deve intendersi il riconoscimento dell'autonomia delle attività umane, che devono potersi svolgere secondo regole proprie, non dettate dall'esterno per fini ulteriori e diversi. In questo senso la laicità si pone quale indispensabile strumento per la costruzione di uno Stato democratico, uno spazio comune di incontro tra soggetti diversi per cultura, ideologia, religione e così via; uno spazio in cui tutte le diversità possono coesistere in vista del bene comune.

Per quanto riguarda l'aspetto più specificamente religioso, con tale termine ormai non si indica più una sorda indifferenza o un radicale rifiuto della religione; è questo un atteggiamento ancora esistente ma largamente minoritario, indicato più che altro come «laicismo». Per laicità oggi si tende a designare un atteggiamento neutrale, imparziale, che garantisca a ciascuno, individui e associazioni, la più ampia libertà di espressione religiosa, riconoscendo a tale istanza un ruolo fondamentale nella vita degli individui e delle società, assicurando pari dignità a tutte le confessioni religiose.

Ma c'è anche una terza dimensione della laicità, una dimensione «esistenziale», che per il laico cattolico va ad aggiungersi alla dimensione «istituzionale» che caratterizza l'ordinamento dello Stato e i suoi rapporti con le autorità religiose; una laicità che è prima di tutto un modo di vivere l'esperienza religiosa a livello personale e interiore, il sentirsi

⁴⁷ *Costituzioni OFS*, art. 3.1.

partecipi di una comune umanità prima ancora di aderire a un qualsiasi credo confessionale.

Per il francescano secolare, quindi, lo stato civile di laico non è un fattore che assicura di per sé il contatto vivo, diretto e fecondo con la società; se intellettualmente pigro e passivo, chiuso al dialogo e al confronto con le altre forze sociali e acriticamente appiattito sulle indicazioni della gerarchia ecclesiastica egli denuncia piuttosto una mentalità di stampo clericale. Anche nel caso del francescano secolare l'abito non fa il monaco. I francescani non credano che la laicità sia per loro un fatto scontato, l'ovvia conseguenza di uno *status* civile, di un dato anagrafico; laicità è un modo di essere, di pensare, di agire e interagire e come tale è sempre una faticosa conquista.

La *fraternitas* di Francesco fu un movimento ad un tempo laico ed ecclesiale. I francescani secolari di oggi devono sforzarsi di conservare questo equilibrio: se da un lato devono essere portatori di un pensiero cattolico nella società, dall'altro devono essere portatori di un pensiero laico nella Chiesa. «*Nel* mondo ma non *del* mondo», si dice; ma dovrebbe dirsi anche «anche *nella* Chiesa ma non *di* Chiesa».

Lo spirito di fraternità

Frequentemente la riflessione dei francescani secolari si sofferma su quello spirito di fratellanza che costituisce un tratto distintivo della *fraternitas* francescana; un tratto così peculiare che viene spesso additato come uno degli elementi che meglio si prestano a definire lo specifico francescano.

È ben noto che la *fraternitas* di Francesco rappresentò una importante novità rispetto alle preesistenti forme di vita religiosa di monaci, eremiti, chierici secolari e canonici regolari; non va però trascurato che essa mostrava tratti di notevole originalità anche se rapportata alle nuove forme organizzative che andavano sviluppandosi in quegli anni nella società civile sebbene, per certi versi, ne assumesse alcuni elementi.

Nel Basso Medioevo si registrò tra il popolo una notevole diffusione dell'associazionismo; con la crisi del modello feudale e della sua economia esclusivamente rurale le classi borghesi sentirono l'esigenza di

una maggiore incisività nella vita sociale e cominciarono a costituirsi in associazioni di reciproco sostegno. Si svilupparono così numerose tipologie di associazioni dal carattere laico (corporazioni artigiane, gilde di mercanti, comuni agrarie, ecc.) o religioso (confraternite, confratrie, ecc.). Queste unioni, tuttavia, se da un lato costituivano per il singolo cittadino un fattore di difesa e protezione, dall'altro ne ostacolavano la crescita, la libera espressione e iniziativa: la nuova società che nasceva tra XII e XIII secolo andava gradualmente perdendo la rigida struttura piramidale dell'Alto Medioevo ma non era certo una società di singoli individui; era una società di gruppi, di corporazioni, di gilde.

Nella *fraternitas* di Francesco non esisteva niente di tutto ciò. Francesco, in un periodo storico che negava l'individualità in tutte le sue forme sia civili che religiose, nel nome di quel Gesù che chiamò i suoi discepoli amici e non servi, riscoprì il rapporto diretto dell'uomo con il divino. Questo rispetto della libertà individuale sua e dei suoi compagni, così come il suo modo di concepire i rapporti tra individuo e organizzazione, furono dimensioni del tutto sconosciute per il suo tempo. Per *fraternitas* Francesco non intese un gruppo da dirigere, da organizzare, ma l'intima comunione di singoli individui che avevano ricevuto una chiamata personale che anche lui era tenuto rispettare; li avrebbe dovuto accomunare l'amore per il Padre celeste e il reciproco spirito di fratellanza, nient'altro. L'individualità costituiva un valore fondante della fraternità francescana; era un segno distintivo del comportamento dei singoli membri, un paradigma ordinatore della vita comune, un principio ispiratore delle definizioni giuridiche e normative.

Questo valore deve ispirare anche le fraternità dell'OFS: nella guida e nel coordinamento delle fraternità e dell'Ordine «si deve promuovere la personalità e capacità dei singoli fratelli e delle singole fraternità e va rispettata la pluriformità di espressioni dell'ideale francescano e la varietà culturale»⁴⁸.

⁴⁸ *Costituzioni OFS*, art. 33.1.

La letizia

Un altro *topos* molto comune è la cosiddetta letizia francescana di cui al celeberrimo cap. VIII dei *Fioretti* nel quale si narra del seguente dialogo tra Francesco e Leone:

Venendo una volta santo Francesco da Perugia a Santa Maria degli Angeli con frate Leone a tempo di verno, e 'l freddo grandissimo fortemente il crucciava, chiamò frate Leone il quale andava innanzi, e disse così: «Frate Leone, avvegnadioché li frati Minori in ogni terra dieno grande esempio di santità e di buona edificazione nientedimeno scrivi e nota diligentemente che non è quivi perfetta letizia».

E andando più oltre santo Francesco, il chiamò la seconda volta: «O frate Leone, benché il frate Minore allumini li ciechi e distenda gli attratti, iscacci le dimonia, renda l'udir alli sordi e l'andare alli zoppi, il parlare alli mutoli e, ch'è maggior cosa, risusciti li morti di quattro di; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia».

E andando un poco, santo Francesco grida forte: «O frate Leone, se 'l frate Minore sapesse tutte le lingue e tutte le scienze e tutte le scritture, sì che sapesse profetare e rivelare, non solamente le cose future, ma eziandio li segreti delle coscienze e delli uomini; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia».

Andando un poco più oltre, santo Francesco chiamava ancora forte: «O frate Leone, pecorella di Dio, benché il frate Minore parli con lingua d'Agnolo, e sappia i corsi delle istelle e le virtù delle erbe, e fussiongli rivelati tutti li tesori della terra, e conoscesse le virtù degli uccelli e de' pesci e di tutti gli animali e delle pietre e delle acque; iscrivi che non è in ciò perfetta letizia».

E andando ancora un pezzo, santo Francesco chiamò forte: «O frate Leone, benché 'l frate Minore sapesse sì bene predicare che convertisse tutti gl'infedeli alla fede di Cristo; iscrivi che non è ivi perfetta letizia»⁴⁹.

La narrazione prosegue con Francesco che prospetta a Leone una cattiva accoglienza al loro ritorno a Santa Maria degli Angeli e l'importanza di conservare nonostante ciò pazienza e serenità di spirito: «iscrivi, frate Leone, che ivi è perfetta letizia».

Negli *Scritti* di Francesco sullo stesso argomento compare un'altra versione, molto più breve e scarna.

⁴⁹ *Fioretti* VIII; FF 1836.

Lo stesso [fra Leonardo] riferì che un giorno il beato Francesco, presso Santa Maria [degli Angeli], chiamò frate Leone e gli disse: «Frate Leone, scrivi». Questi rispose: «Eccomi, sono pronto». «Scrivi - disse - quale è la vera letizia».

«Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine, scrivi: non è vera letizia. Così pure che sono entrati nell'Ordine tutti i prelati d'Oltr'Alpe, arcivescovi e vescovi, non solo, ma perfino il Re di Francia e il Re d'Inghilterra; scrivi: non è vera letizia. E se ti giunge ancora notizia che i miei frati sono andati tra gli infedeli e li hanno convertiti tutti alla fede, oppure che io ho ricevuto da Dio tanta grazia da sanar gli infermi e da fare molti miracoli; ebbene io ti dico: in tutte queste cose non è la vera letizia»⁵⁰.

Il brano prosegue con in maniera sostanzialmente analoga al corrispondente brano dei *Fioretti*.

Il confronto delle due narrazioni è molto significativo.

Nella versione dei *Fioretti* Francesco invita il frate minore a non inorgogliersi neanche davanti a successi magnifici e spettacolari, al limite dell'inverosimile e del fantastico, ma a conservarsi umile e lieto nella concretezza quotidiana della vita fraterna, fatta anche di grandi e piccole avversità; la sua, in sostanza, è una esortazione morale e spirituale.

Nella versione degli *Scritti* Francesco parla di avvenimenti che non sono ancora accaduti e che neanche vedrà in vita; sta parlando per assurdo. Il primo maestro dell'università di Parigi a entrare nell'Ordine è Alessandro di Hales; dotto teologo di origine inglese, entra nell'Ordine solo nel 1235-36 e cioè dieci anni dopo la morte di Francesco. Analogo discorso va fatto per le alte prelature: il primo francescano a essere ordinato vescovo è frate Leone da Perego, nominato arcivescovo di Milano nel 1241. In questo caso la sua non è una esortazione morale bensì una riflessione su un cambiamento in atto nella sua famiglia che lo trova in completo disaccordo. È un Francesco che ricorda da vicino quello del *Testamento*: amareggiato per la situazione della sua *fraternitas* e intravedendo in prospettiva scenari ancora peggiori si rivolge ai suoi frati per metterli in guardia sulla necessità di conservare quello spirito che informava il movimento laico delle origini.

Perfetta letizia, quindi, ma con un fondo di mestizia.

⁵⁰ Francesco d'Assisi, *Scritti*, FF 278.

La pace

Francesco d'Assisi è presente nella coscienza di tutti, credenti o no, come uno degli uomini che più hanno saputo diffondere un messaggio di pace.

Numerose sono le circostanze nelle quali Francesco si è fatto luminoso portatore di pace e alcune di esse sono di grande notorietà: il patto di riconciliazione stipulato tra *maiores* e *minores* ad Assisi nel 1210 con il quale vengono risolti i conflitti sociali scoppiati durante la guerra contro Perugia del 1202, la missione presso il sultano nel 1219 nel corso della quinta crociata, la predica a Bologna nel 1222 a seguito della quale alcune famiglie nobili pongono fine a secolari inimicizie, la concordia ritrovata tra il vescovo e il podestà di Assisi nel 1225 che gli ispira l'ultima strofa del *Cantico di frate sole*, la pace ristabilita a Siena e ad Arezzo; per non parlare della sua intermediazione tra il lupo e gli eugubini, episodio molto più vicino al vero di quanto si è spesso indotti a pensare.

Tuttavia può risultare riduttivo svolgere la riflessione sull'argomento soltanto mettendo in fila una serie di episodi; è necessario ampliare l'orizzonte, andare oltre l'approccio episodico e aneddótico.

In primo luogo, il suo sentimento di pace va inteso come il frutto più importante della sua conversione; una conversione profonda, radicale, autentica, quella *metanoia* – dal greco *metà* (oltre) e *nous* (pensiero) - che consiste appunto nell'andare oltre il proprio modo di pensare, nel mettere in discussione il proprio modo di vedere le cose. Una conversione accompagnata, come tutte le conversioni, da un carico di sofferenza e di travaglio interiore: dai suoi inizi, quando sceglie di abbandonare prima le sue certezze di giovane borghese e poi i suoi sogni di cavaliere per abbracciare lo status di penitente laico; ai suoi esiti finali, quando teme di aver sbagliato tutto e di aver condotto altri all'errore, quando si ritrova a pensare che avrebbe fatto meglio a prender moglie e a seguire il mestiere del padre.

Inoltre va sottolineato che Francesco si spende per portare la pace tanto nel mondo quanto nell'Ordine e nella Chiesa - nei quali non vi erano meno contrasti e discordie - e che è proprio in tali circostanze che

il suo spirito è messo a più dura prova. È per salvaguardare la pace dell'Ordine che nel 1221 sceglie di farsi da parte affidandone la guida a frate Pietro Cattani; che si piega a scrivere una regola benché ciò costituisse per lui la più amara delle sconfitte; che affida l'Ordine alla protezione del cardinale Ugolino dei Segni pur sapendo che l'avrebbe condotto sulla via dell'istituzionalizzazione e della clericalizzazione. È per salvaguardare la pace della Chiesa che si mostra sempre servo devoto di una istituzione della quale conosce bene i limiti; che non si lancia mai in dispute polemiche con gli eretici; che impone ai suoi frati di non ambire alle alte prelature per non urtare la suscettibilità del clero secolare.

Ecco quindi che il messaggio di pace di Francesco non può essere ridotto alla riflessione su alcuni singoli episodi - per quanto significativi essi siano - e neanche può essere considerato come un suo atteggiamento istintivo e spontaneo, quasi il frutto di una naturale predisposizione: la pace che egli porta nel mondo, nella Chiesa e nell'Ordine si manifesta in scelte concrete che non sono mai gratuite ma, al contrario, accompagnate sempre da un profondo carico di sofferenza, spoliazione, mortificazione, umiliazione, rinuncia.

I francescani secolari, storicamente «impegnati a costruire un mondo più fraterno ed evangelico per la realizzazione del Regno di Dio»⁵¹ sappiano deporre aspirazioni velleitarie e ingenuie che spesso costituiscono solo una comoda fuga dalla realtà e si attivino invece nella ricerca del bene comune utilizzando con razionalità e competenza le opportunità e gli strumenti messi a disposizione dell'ordinamento dello Stato.

⁵¹ *Regola OFS*, art. 14.

4. Fratelli e sorelle dell'impenitenza

Muovendo da una riflessione sui caratteri del primitivo francescanesimo si è detto che l'attuale Ordine Franciscano Secolare d'Italia proviene da un movimento penitenziale laico che per le sue originali caratteristiche seppe svolgere un ruolo di cerniera tra una gerarchia ecclesiastica presa da sfrenate ambizioni temporali e un popolo attraversato da una sincera ansia di autenticità evangelica.

Anche oggi il nuovo O.F.S. d'Italia è chiamato a svolgere questo medesimo ruolo, ora che come allora Chiesa-istituzione e Chiesa-popolo non sembrano parlare più la stessa lingua sia pure per motivi ovviamente diversi. Se riuscirà in tale compito dipenderà dalla capacità dei singoli francescani secolari di essere non soltanto *fratelli e sorelle della penitenza* ma anche, come per un gioco di parole, *fratelli e sorelle dell'impenitenza*, ostinati e irriducibili difensori di quella evangelica alterità che caratterizzò l'essere e l'operare di Francesco d'Assisi.

Suggerimenti bibliografici

LA CHIESA ITALIANA: I TEMI IN AGENDA

- GIUSEPPE ALBERIGO, *Chiesa santa e peccatrice*, Edizioni Qiqajon, Magnano 1997.
- GIUSEPPE ALBERIGO, *Breve storia del concilio Vaticano II*, il Mulino, Bologna 2005.
- GIUSEPPE ALBERIGO, ALBERTO MELLONI, EUGENIO RAVIGNANI, *Giuseppe Dossetti. Un itinerario spirituale*, Nuova Dimensione, Portogruaro 2006.
- ENZO BIANCHI, *La differenza cristiana*, Einaudi, Torino 2006.
- PAOLA BIGNARDI, *Preti e Laici. L'ora della corresponsabilità*. Cittadella, Assisi 2010.
- ROCCO D'AMBROSIO, *Cercasi profeti. Appunti su cattolici e società italiana*, la Meridiana, Molfetta 2010.
- FULVIO DE GIORGI, *Il brutto anatroccolo. Il laicato cattolico italiano*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 2008.
- GIOVANNI FILORAMO, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Bari 2007.
- FRANCO GARELLI, *La Chiesa cattolica nell'epoca del pluralismo*, il Mulino, Bologna 2006.
- VITO MANCUSO, *Per amore. Rifondazione della fede*, Mondadori, Milano 2005.
- CARLO MARIA MARTINI, *Il comune sentire*, Rizzoli, Milano 2011.
- ALBERTO MELLONI, *Chiesa madre, Chiesa matrigna. Un discorso storico sul cristianesimo che cambia*, Einaudi, Torino 2004.
- GIOVANNI MICCOLI, *In difesa della fede*, Rizzoli, Milano 2007.
- RAFFAELE NOGARO, *Ero straniero e mi avete accolto. Il Vangelo a Caserta*, Laterza, Bari 2009.
- MARCO POLITI, *La Chiesa del no*, Mondadori, Milano 2009.
- PIETRO PRINI, *Lo scisma sommerso*, Garzanti, Milano 1999.

- GILLES ROUTHIER, *La Chiesa dopo il concilio*, Edizioni Qiqajon, Magnano 2007.
- CAMILLO RUINI, *Chiesa contestata*, Piemme, Casale Monferrato 2007.
- PIETRO SCOPPOLA, *La coscienza e il potere*, Laterza, Bari 2007.
- PIETRO SCOPPOLA, *Un cattolico a modo suo*, Morcelliana, Brescia 2008.
- ANTONIO THELLUNG, *Elogio del dissenso*, la Meridiana, Molfetta 2007.
- GIANCARLO ZIZOLA, *Santità e potere*, Sperling & Kupfer, Milano 2009.

L'OFS D'ITALIA: RINNOVATO PER SERVIRE

- ERNESTO BALDUCCI, *Francesco d'Assisi*, Giunti, Firenze 2004.
- LEONARDO BOFF, *Francesco d'Assisi. Una alternativa umana e cristiana*, Cittadella, Assisi 1982.
- JACQUES DALARUN, *Francesco d'Assisi. Il potere in questione e la questione del potere*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1999.
- THEOPHILE DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1986.
- KAJETAN ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Ed. Jaca Book, Milano 1975.
- KAJETAN ESSER, *Temi spirituali*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1981.
- LÀZARO IRIARTE, *Storia del francescanesimo*, Ed. Dehoniane, Napoli 1982.
- ELOI LECLERC, *La sapienza di un povero*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1986.
- JACQUES LE GOFF, *San Francesco d'Assisi*, Ed. Laterza, Bari 2006.
- GIOVANNI MICCOLI, *Francesco d'Assisi e l'Ordine dei Minori*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 1999.
- RAOUL MANSELLI, *San Francesco d'Assisi. Editio maior*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- RAOUL MANSELLI, *I primi cento anni di storia francescana*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 2004.

- GIOVANNI GRADO MERLO, *Nel nome di san Francesco*, Editrici Francescane, Padova 2006.
- FELICIANO OLGIATI, *Commento alla regola dell'Ordine Franciscano Secolare*, Ed. Biblioteca Franciscana, Milano 2007.
- MARCEL PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Ed. Mulino, Bologna 1989.
- RAFFAELE PAZZELLI, *San Francesco e il Terz'Ordine. Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*, Ed. Messaggero, Padova 1982.
- CRISTOFORO PIACITELLI, *La spiritualità del francescano secolare*, Imprimenda, Padova 2008.
- PROSPERO RIVI, *Francesco d'Assisi e il laicato del suo tempo. Le origini dell'O.F.S.*, Ed. Associazione attività OFS d'Italia Onlus, Milano 2004.
- PAUL SABATIER, *Vita di San Francesco di Assisi*, Mondadori, Milano 1988.
- PIETRO URCIUOLI, *Francesco d'Assisi. Giullare, non trovatore*, Edizioni Messaggero, Padova 2009.
- DAMIEN VORREUX, *TAU, simbolo francescano*, Edizioni Messaggero, Padova 1977.

Consapevoli che Dio ha voluto fare di tutti noi un popolo e che ha reso la sua Chiesa sacramento universale di salvezza, i fratelli si impegnino ad una riflessione di fede sulla Chiesa, sulla sua missione nel mondo di oggi e sul ruolo dei francescani in essa, raccogliendo le sfide e assumendo le responsabilità che questa riflessione farà loro scoprire.

Costituzioni Generali dell'OFS, art. 14

PIETRO URCIUOLI (Avellino, 1964), Ordine Franciscano Secolare d'Italia, è autore della monografia *Francesco d'Assisi. Giullare, non trovatore* (Edizioni Messaggero Padova, 2009). Collabora come articolista con periodici di cultura cattolica. Esercita la professione di ingegnere per un'amministrazione statale ed è laureando in Filosofia presso l'Università degli Studi di Salerno.