

## DAL CARISMA DI FRANCESCO ALL'IDEALE FRANCESCANO

Lauriola Giovanni ofm

Il tema del passaggio e della trasformazione dal carisma di Francesco all'ideale francescano è un argomento di vasta e complessa soluzione, perché abbraccia tutto il periodo storico della stessa esperienza e realtà. Questo tema specifico sembra non abbia ancora attirato l'attenzione degli studiosi, o almeno in modo organico, per costituire un patrimonio culturale, cui ispirarsi per la formazione francescana. Ne è prova indiretta la vasta produzione delle così dette ratio formationis e ratio studiorum di quest'ultimo periodo storico della seconda metà del secolo scorso in poi.

Quale il motivo?

Poiché non ho rintracciato bibliografia specifica sull'argomento, da cui poter ricavare una sintesi di riferimento e presentarla come risultato di un'indagine storico-dottrinale, mi permetto di segnalare soltanto l'impressione dell'esperienza personale, vissuta in questo spaccato di mezzo secolo di storia, in cui sono stato anch'io, come voi tutti, gettato coinvolto e accalappiato dalla forza misteriosa e indescrivibile dell'ideale francescano, la cui unica parola per esprimerla è il silenzio, che è la parola dei poveri e dei piccoli.

Dovendo, comunque, comunicare la mia esperienza, mi affido con semplicità alla stessa parola per rompere questo arcano silenzio, appellandomi anche alla vostra squisita sensibilità e comprensione. E dal momento che la mia parola non né di esperto né di studioso o ricercatore di professione, la comunico solo a livello confidenziale, cioè senza alcuna pretesa di voler insegnare qualcosa a qualcuno, né tanto meno presentarla come verità scientifica o come paradigma di formazione per gli altri.

Dopo questa premessa dovuta, sembra poter puntualizzare il problema in questi termini: qual è il carisma di Francesco? Quale il fondamento dottrinale all'esperienza di Francesco?

Sono due problemi che investono tutta l'avventura di Francesco d'Assisi, del quale siamo stati contagiati anche noi, che, ancora oggi, dopo VIII secoli dall'approvazione del suo propositum vitae, siamo ancora alla ricerca spirituale-dottrinale per capire giustificare e fondare con sempre più cognizione di causa la propria vita e la propria vocazione francescana.

L'occasione di questa rivisitazione è data dalle due imminenti celebrazioni centenarie, che, per caso o per provvidenza, vengono quasi a coincidere: l'una riguarda il VII centenario della morte di Giovanni Duns Scoto (1308-2008) e l'altra l'VIII centenario dell'approvazione del propositum vitae di Francesco d'Assisi (1209-2009). Due doni meravigliosi della grazia di Cristo, che ci ripropone il segno della "perla preziosa", per il cui possesso abbiamo abbracciato la via di perfezione religiosa e francescana; mentre delle due possibilità interpretative, piace, per deformazione professionale, accettare la via provvidenziale che misteriosamente lega e unisce con un filo sottilissimo i due momenti celebrativi, che la purezza di cuore del povero riesce a percepire.

Con l'accettazione della via provvidenziale, la problematica dei due centenari può articolarsi anche così: come si può trasformare il carisma di Francesco in ideale francescano? come portare a unità l'esperienza spirituale di Francesco e la ricerca dottrinale della storia? come trovare la convergenza tra spiritualità e teologia, tra esperienza umana concreta e ricerca della ragione?

Interrogativi che orientano l'esposizione nel seguente itinerario: 1) qual è il carisma di Francesco? 2) quali sono le prime forme di trasformazione in ideale? 3) quale forma ideale sembra più vicina al carisma?

## 1- Il carisma di Francesco d'Assisi

Nella ricerca del carisma di Francesco si possono seguire due piste fondamentali: o quella delle "fonti" o quella degli "scritti". Personalmente mi oriento per la pista degli "scritti" di Francesco, senza nulla togliere al valore dell'altra. Ognuno fa le sue scelte in base alla propria esperienza e alle situazioni storiche in cui si trova a operare. E della scelta non c'è giustificazione, ma solo accettazione. E ognuno è responsabile della propria scelta.

### a) Dalla cortesia alla fede

Dalla lettura degli scritti di Francesco d'Assisi emerge a tutto tondo che la "cortesia", o "finezza spirituale", costituisce una delle caratteristiche peculiari della sua personalità. E' una cortesia fantasiosa la sua, e, per questo a volte, anche geniale. Francesco è un uomo cortese. La fonte sembra la Scrittura: Francesco ha gustato Dio nella sua vita viva concreta e personale, e da Dio ha riversato questo "gusto" verso tutti e tutto. Ha imparato, per così dire, da Dio stesso: Francesco conosceva molto bene e viveva con entusiasmo tutte le tappe salienti della storia della salvezza, acquistando un spiccato senso di Dio, che è buono e cortese verso tutte le sue creature.

Della spiccata cortesia, Francesco alimentava la sua vita e si sforzava di ricavarne lo spirito per tradurla in atteggiamenti pratici. Impegno che fa scoprire Francesco a se stesso, cioè nella sua profonda identità di uomo con tutte le sue possibilità, e in sé scopre anche il vero senso dell'uomo. Il senso di Dio e il senso dell'uomo sembrano tradurre la breve preghiera che Francesco recitava spesso: «Mio Dio e mio Tutto! Chi sei Tu e chi sono io?». Francesco si rapporta spiritualmente solo con Dio! Di fronte a Dio si autoriconosce quale ontologicamente è: un povero bisognoso di tutto, dal quale aspetta di ricevere tutto. L'aspetto essenziale di Francesco d'Assisi è la fede in Dio!

### b) L'intuizione cristocentrica

Chi rivela Dio a Francesco?

Certamente la fede in Cristo e nel Cristo crocifisso. Difatti, così sembra suggerire la ricca episodica del tratto biografico di Francesco: inizia con l'incontro di Cristo crocifisso a s. Damiano e si completa con il Cristo crocifiggente della Verna, attraverso la mediazione dell'esperienza del Cristo crocifisso nei lebbrosi, nei poveri, negli ammalati, negli esclusi... In questo Cristo umanizzato concreto e storico dei sinottici, Francesco scopre l'amore di Dio in tutte le dimensioni, tanto che la sua esperienza assume un valore e un significato fino a quell'epoca mai

raggiunti dai cristiani, benché fossero diffuse le elevazioni mistiche di Bernardo. Tutti gli episodi salienti della chiamata di Francesco sono illuminati e imbevuti della regalità di Cristo. La voce del crocifisso di s. Damiano, che lo invita a riparare la sua Chiesa; il sogno di Spoleto che lo mette al bivio di scegliere tra il Signore e il servo; l'autodefinizione di "araldo del gran Re", dopo la triste avventura con i briganti che lo bastonano e lo gettono nel fossato di neve; il mistico e reale sposalizio con "Madonna Povertà", rappresentante l'incontro con l'amore di Cristo che da ricco si è fatto povero per alzarci alla sua ricchezza; il gesto plastico davanti al Vescovo di Assisi quando si spoglia nudo per rivestirsi di Cristo; il desiderio della Verna in cui chiede di sentire nel proprio corpo lo stesso amore che Cristo ha sentito in sé per l'uomo; l'episodio della morte che si fa adagiare nudo sulla nuda terra per assaporare il mistero della morte di Cristo nudo sulla nuda croce. Per tutto questo, Francesco d'Assisi viene apostrofato come Alter Christus.

Da questi brevi cenni, si può cogliere e interpretare con sicurezza che l'esperienza viva del Cristo umanizzato costituisce l'anima e il cuore dell'esperienza vissuta di Francesco, da cui dedurre l'intuizione del suo "cristocentrismo", più "spirituale" che dogmatico, più antropologico che teologico, che costituirà poi il fondamento per la successiva speculazione teologica francescana.

L'intuizione cristocentrica di Francesco nasce, perciò, dalla sua esperienza di Dio Uno e Trino, che dona all'uomo e al mondo il Verbo eterno nel mistero dell'Incarnazione. E poiché Cristo è insieme Dio e Uomo, Francesco nei suoi scritti passa facilmente da Dio a Cristo e da Cristo a Dio, e in Cristo si riferisce tranquillamente a Dio e all'Uomo. Questo modo di procedere di Francesco da un lato costituisce una miniera inesauribile, perché si accorda con più evidenza alle verità del mistero trinitario e cristologico; dall'altro però racchiude non poche difficoltà per la loro stessa formulazione teologica.

Come semplice documentazione di questa intuizione cristocentrica, piace indicare il 23° capitolo della "Regola non bollata", apertamente riconosciuto da tutti come un inno di ringraziamento a Dio, secondo l'uso ben diffuso nella letteratura spirituale dell'epoca, e che Francesco rivive con ricchezza di sentimenti nuovi e con profondo senso di gratitudine per tutta l'opera di salvezza rivelata realizzata e sperimentata.

Una norma elementare di ermeneutica vuole che l'opera rivela l'autore, specialmente quando si tratta di scritti. E Francesco è anche uno "scrittore" spirituale di gran pregio e di buon gusto. Come premessa al brano antologico della "prima Regola", molto denso di dottrina cristocentrica, è importante ricordare il titolo Sapiientia Patris che Francesco utilizza una volta sola per Cristo, e precisamente nella II Lettera ai Fedeli (v. 67). E' un titolo spartiacque: la mancanza della "Sapienza del Padre", cioè Cristo, costituisce per Francesco la causa di tutti coloro che non si convertono, né credono, né seguono Cristo nella vita spirituale... perché, ingannati da Satana, non hanno conosciuto l'amore di Dio e «non posseggono in sé il Figlio di Dio, che la vera Sapienza del Padre».

Il capitolo 23° della "prima Regola" ripropone un tema del ringraziamento e della lode al Signore Iddio. Le strofe sembrano appartenere a un inno, intercalato da un ritornello, qui ripetuto a ogni strofa, pur non essendo nell'originale. Ecco le prime strofe in libera traduzione.

«Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Iddio,  
Padre santo e giusto, Signore e Re dell'universo.

Ti rendiamo grazie per te stesso,  
poiché, dalla tua santa volontà,

mediante l'unico Figlio tuo,  
insieme allo Spirito Santo,  
hai creato tutte le cose  
spirituali e materiali  
e anche noi a tua immagine e somiglianza...

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Iddio,  
Padre santo e giusto, Signore e Re dell'universo.  
Ti rendiamo grazie,  
perché, amandoci di un amore santo,  
ci hai creati per mezzo del Figlio tuo,  
e hai fatto nascere Lui,  
vero Dio e vero uomo  
dalla gloriosa vergine Maria,  
e hai voluto redimerci  
per la passione e morte di Lui.

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Iddio,  
Padre santo e giusto, Signore e Re dell'universo.  
Ti rendiamo grazie,  
per lo stesso Figlio tuo,  
che verrà di nuovo  
nella gloria della sua maestà  
per mandare al fuoco eterno  
chi non ha voluto convertirsi  
e non ha voluto conoscerti,  
e per dire a chi ti ha conosciuto  
adorato e servito nella fede  
vieni benedetto dal Padre mio  
e ricevi il regno preparato da sempre.

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Iddio,  
Padre santo e giusto, Signore e Re dell'universo.  
Poiché noi tutti miseri peccatori  
non siamo degni di nominarti,  
supplici preghiamo  
il Signore nostro Gesù Cristo,  
Figlio tuo diletto,  
insieme allo Spirito Paraclito,  
affinché ti rendano grazie  
così come a te e a loro conviene per ogni cosa.  
Egli che ti basta sempre in tutto  
e per il quale grandi cose hai fatto a noi...».

Volendo racchiudere in due parole tutte le indicazioni provenienti non solo da questo testo, ma anche da tutti gli altri scritti di Francesco, si può dire che egli puntualizza il suo pensiero teologico-spirituale nel duplice movimento dell'amore trinitario ad extra: dal Padre al Figlio e dal Figlio nello Spirito Santo. Al di là del valore storico-mistico dell'esperienza di Francesco è interessante notare che da lui la teologia comincia a interessarsi della centralità di Cristo con più attenzione. Il

suo "cristocentrismo" si può chiamare "spirituale" o "antropologico" o "funzionale".

c) La conferma all'intuizione cristocentrica

Chi conferma l'intuizione cristocentrica di Francesco?

Onde evitare ogni forma di equivoco, ricordo che la mia lettura di Francesco è sistematica, nel senso che non è strettamente analitica o cronologica, e come tale è anche già un'interpretazione, perché comprendere è già interpretare. Questa precisazione sembra doverosa per meglio cogliere gli aspetti pratici dell'intuizione cristocentrica di Francesco, che così diventa anche operativa e concreta.

Francesco sente il bisogno di sottoporre all'autorità costituita della Chiesa l'approvazione al suo propositum. Al di là delle circostanze storiche che orientano Francesco a chiedere conferma, che pure sono oggettive e pesanti, a me piace sottolineare, invece, la continuità della sua intuizione che si espande naturalmente fino alle dimensioni della Chiesa, creduta come unica autorità nello spirito e nel dato rivelato.

Che cosa ha comportato per Francesco tale conferma?

Esternamente l'accettazione delle condizioni imposte dalla Chiesa sono due: fedeltà all'ortodossia della Chiesa e riconoscimento dell'autorità gerarchica.

Condizioni che per facilitare la comprensione degli "scritti" di Francesco, possono anche tradursi pastoralmente in cinque proposizioni: 1) riconoscimento intatto e integro della dottrina ortodossa proposta dalla Chiesa; 2) giuramento di obbedienza e fedeltà al papa e ai vescovi; 3) rispetto e venerazione per il sacerdozio e i sacerdoti; 4) accettazione della validità dei sacramenti indipendentemente dalla dignità del sacerdote; 5) impegno a non arrogarsi il diritto di predicare senza la dovuta autorizzazione del vescovo, specialmente in ordine a fede e morale.

La conferma di Innocenzo III all'allarga l'orizzonte dell'intuizione di Francesco dalla dimensione cristica a quella ecclesiale, con tutto ciò che comporta in campo sacramentale, specialmente eucaristico, alla dimensione mariana. In questo modo, l'intuizione cristocentrica di Francesco diventa completa almeno nella dimensione funzionale del Cristo, perché si apre e continua nella Chiesa e in Maria, due corollari della stessa intuizione.

Secondo la mia esperienza, quindi, il carisma originario di Francesco è l'intuizione cristocentrica, comunque la si voglia intendere, che per me resta sempre l'aggettivazione di spirituale antropologica e funzionale, secondo l'insegnamento comune della Chiesa dell'epoca. Questa esperienza radicale del Cristo è anche fondante tutti gli aspetti esistenziali propri di Francesco, primi fra tutti l'adesione amorosa al Vangelo o Parola di Dio. E' dal Cristo, autenticato dalla Chiesa, che nasce e si sviluppa il movimento francescano.

Alla luce di questa affermazione, si possono leggere diversamente tutte le molteplici questioni dibattute nelle "fonti", abilmente e tecnicamente rivisitate, in questo stesso quarantennio, dopo l'impulso conciliare a riscoprire il proprio "carisma", che ha visto impegnato molti studiosi in questa corsa di ricerca, con risultati molto lusinghieri anche se a costo molto elevato sia per energie umane che per economia. Le risposte sono state anche le più disparate.

Alla distanza, cioè oggi, come è stato giudicato questo lavoro?

Stando a due studi apparsi di recente su Vita Minorum (n. 1-2, 2005), indipendenti l'uno dall'altro, e tra le tante osservazioni valutative fatte, piace sottolineare almeno quelle che hanno attinenza con quanto si sta dicendo. La prima osservazione

riguarda il concetto delle "origini", limitato all'analisi delle "fonti"; e la seconda la mancanza assoluta di una teologia francescana nella ratio formationis o studiorum. Sono due osservazioni, da me già segnalate orsono più di 25 anni fa, in vari interventi e studi. Il concetto delle "origini" del francescanesimo è molto ampio e complesso: non lo si limitarlo né soltanto agli "scritti" né soltanto alle "fonti" né a tutti e due insieme, ma deve di necessità passare attraverso le diverse e principali mediazione teologiche storiche almeno fino al XIV secolo incluso. Come a dire: il carisma di Francesco è fontale, ma non esaustivo del francescanesimo, che deve la sua continuità storica attraverso l'effettiva interpretazione scientifica ricevuta dal ricchissimo patrimonio di pensiero francescano, anche se si vuole limitarlo al periodo storico sopra indicato.

Le due osservazioni critiche di Oviedo e di Mathura, perciò, possono contribuire a leggere, in questo nuovo tempo di grazia concessoci dal Signore per le diverse celebrazioni centenarie, con più attenzione verso i nostri Dottori di Teologia e con più attaccamento al proprio ideale, che, finora, è stato interpretato troppo limitativamente. Non è un torto a Francesco misurarsi con lo studio e la ricerca, specialmente se il tutto contribuisce alla conoscenza più certa e sicura del disegno di Dio, così caro anche a lui, che identifica Cristo con Vangelo o Parola di Dio. E non si dimentichi che questi Dottori, sono anche dei francescani e dei Santi, cioè ci appartengono di diritto. Il pensare e agire diversamente significa proprio dimenticare le proprie "origini" o illudersi in merito.

Non entro, poi, in merito alla nuova categoria entarta nell'uso di recente delle cosiddette "priorità", che, avulse o distaccate dal carisma originale e fondante, risultano delle cose belle quanto si vuole, ma sempre campate in aria, perché mancanti sempre del sostrato teoretico su cui dovrebbero poggiare e da cui anche emergere...

Sembra appropriato, a questo punto, l'aforisma di Cristo: chi ha orecchi, intenda. E io aggiungo: chi vuole essere francescano, tiri le conclusioni.

Dopo questo primo passo, mi corre l'obbligo di puntualizzare il concetto di cristocentrismo, onde evitare equivoci e fraintendimenti continui.

## 2- Che cosa è il cristocentrismo?

A una lettura veloce della storia della teologia dell'ultimo quarantennio del XX secolo, si può notare una preoccupazione costante e uno sforzo diuturno di mettere sempre più in evidenza la centralità di Cristo nella sua vita come nella storia degli uomini e nella stessa esistenza del cosmo. Tale processo è evidente principalmente nel dopo concilio Vaticano II che ha messo in evidenza a tutto tondo la centralità di Cristo come centro e fondamento del discorso su Dio, sull'uomo e sul mondo.

Di questo tratto storico si possono distinguere almeno tre tappe fondamentali. Durante gli anni '60, l'attenzione degli studiosi è stata monopolizzata dall'ecclesiologia, come per esempio, le nuove concezioni e definizioni di chiesa, la questione dei ministeri, l'ecumenismo, il rinnovamento delle istituzioni e, soprattutto, della liturgia. Negli anni '70, l'attenzione è stata attratta dalla svolta antropologica, come per es., l'evangelizzazione del mondo moderno e la promozione umana. Negli anni '80, infine, l'attenzione si concentra maggiormente sulla cristologia, come per es., 1) Cristo non solo è fondatore e predicatore di un messaggio di salvezza, ma si identifica anche con il contenuto di tale messaggio. 2) Cristo si trova al centro della storia della salvezza, nel senso che la storia

precedente l'ha atteso e preparato; mentre la storia che segue, ne sperimenta la presenza e ne prepara il ritorno come coronamento della stessa storia. E' la Chiesa come continuazione di Cristo con cui s'identifica. 3) Il ritorno di Cristo deve essere preparato con la lenta costruzione del suo Corpo mistico, dal momento che il Cristo totale abbraccia l'unione in lui dell'umanità redenta: totus Christus, caput et membra. 4) La legge suprema della morale cristiana si riassume nell'amore di Dio e nell'amore del prossimo, attuata non solo come un comando di Cristo, ma realizzata in Cristo; e trova la sua massima espressione nella comunione con Dio e con il genere umano in Cristo, con Cristo e per Cristo.

Questi brevissimi tratti dottrinali sono più che sufficienti per affermare che il problema della centralità o primato di Cristo non può essere più presentato come una questione marginale della teologia, legata alla polemica del "motivo dell'Incarnazione"; ma occorre farne il centro della stessa teologia, ripensando la dottrina rivelata e la speculazione teologica alla luce delle nuove indicazioni fornite dall'esegesi e delle nuove concezioni dell'uomo e del cosmo.

Anche così accennato, il cristocentrismo è essenzialmente completo e totale? La domanda non è rituale, ma reale. Questo cenno di cristocentrismo corrisponde nel contenuto più alla cosiddetta cristologia funzionale che alla cristologia ontologica. Difatti, la prima è presentata in termini di antropocentrismo, mentre la seconda in termini di cristocentrismo. Nel primo caso, Cristo resta legato alla funzione dell'uomo e alla soluzione dei suoi problemi storici; nel secondo caso, invece, Cristo è visto nella sua globalità, cioè dal disegno di Dio fino alla sua glorificazione, attraverso la fase della soteriologia. Come a dire che la salvezza può essere interpretata in due modi: o come liberazione dal peccato, o come unione e comunione di tutti gli esseri in Cristo.

Come si può notare, riaffiora sempre l'antico problema del rapporto Cristo-uomo, se deve partire dalla caduta o dalla creazione, dallo stato dell'uomo o dal disegno di Dio. Onde l'acuta domanda e risposta insieme di Anselmo nel suo *Cur Deus Homo?*

Di questo interrogativo, da cui nasce anche il primo umanesimo, è coinvolto lo stesso Francesco. Tradotto in termini spirituali, questo primo umanesimo o rinascenza ha come fulcro il Cristo crocifisso, cioè nel suo rapporto con l'uomo. Mentre la teologia insisteva maggiormente sulla persona di Cristo e studiava tutti i modi per dimostrarlo; la spiritualità, invece, era concentrata maggiormente nell'amore a Cristo crocifisso.

In questa prospettiva spirituale, Francesco ha avuto un ruolo importantissimo, tanto da essere ancora ricordato e studiato oggi, alla distanza di otto secoli. Di fronte all'esperienza eccezionale di Francesco, gli stessi primi studiosi francescani hanno tentato di dare una spiegazione dottrinale, creando i primi tentativi di giustificazione scientifica, cioè di far convergere in unità la ricerca dottrinale e l'esperienza spirituale. Nasce così, il modo di pensare francescano sia in teologia sia nelle altre discipline, che oggi è stato quasi del tutto dimenticato, creando una profonda spaccatura tra le origini e l'oggi, come dimostra il ricorrente grave problema della crisi d'identità. Non si possono sottacere i primi due secoli di storia e di interpretazioni del carisma, cioè fino al XIV secolo, dal momento che la storia dopo cammina diversamente dal medioevo.

Onde l'esigenza di gettare un'occhiata nella storia dei secoli XIII-XIV nel tentativo di cogliere qualche valido elemento per compiere il passaggio dal cristocentrismo funzionale al cristocentrismo ontologico. Tra gli autori principali di questo periodo,

ne scelgo due: Bonaventura da Bagnoregio, come rappresentante della fine di un periodo storico e come colui che ha sentito l'urgenza di operare la prima sintesi dottrinale del carisma di Francesco, onde è passato alla storia anche come "secondo fondatore" dell'Ordine; e Duns Scoto, come l'esponente più qualificato della Scuola francescana, che ha saputo interpretare i mutati segni storici e culturali tra la fine dei due secoli, dando una nuova lettura della storia della salvezza incentrata nel primato dell'Incarnazione sulla Redenzione, con una diversa interpretazione anche dello stesso carisma di Francesco, passando alla storia, per mia definizione, come "con-fondatore" dell'Ordine.

### 3- Il "cristocentrismo dogmatico" di Bonaventura da Bagnoregio

Impresa ardua e difficile sintetizzare in poche righe il pensiero "cristocentrico" di Bonaventura da Bagnoregio (1217-1274), che dell'Ordine francescano è considerato il "secondo fondatore", per la grande influenza che ha esercitato nella vita e nella strutturazione dell'Ordine stesso. E' stato Professore all'Università di Parigi, e per circa vent'anni ha svolto l'ufficio di Ministro Generale dell'Ordine. Elevato alla porpora cardinalizia, ha partecipato al concilio di Lione del 1274, anno anche della sua morte.

Dalla tradizione francescana, Bonaventura riceve due influssi principali: uno dalle intuizioni esistenziali di Francesco, e l'altro dalla primitiva sintesi teologica francescana, che ha le sue origini storiche in Alessandro di Hales, che nel 1236 diviene il primo professore dell'Ordine a Parigi e primo teologo francescano.

#### 1). Formazione del termine Cristocentrismo

Utile per comprendere il senso del "cristocentrismo" in Bonaventura è il significato del termine *medium* (medio). Derivato dalla tradizione teologica agostiniana e dalla logica aristotelica, il termine *medium* esprime la dottrina di congiungere due estremi, da cui è distinto e partecipa a un tempo della loro natura.

Questo termine viene analizzato da Bonaventura sotto diversi aspetti. Così per esempio nel terzo libro del Commento alle Sentenze, scrive: «Cristo è medio tra la natura umana e la natura divina, in quanto è una sola persona in due nature; non soltanto in ragione della natura umana, né [soltanto] in ragione della natura divina, ma in ragione di tutte e due le nature. Cristo è medio tra Dio e gli uomini secondo l'umanità, in quanto ha contemporaneamente mortalità e beatitudine: con la mortalità comunica con gli uomini, e con la beatitudine comunica con Dio» (Distinzione 19, articolo 2, questione 2, Rispondo).

Bonaventura precisa, sempre nello stesso testo, anche la differenza tra l'essere medio e l'essere mediatore: il concetto di mediatore suppone il concetto di medio e non viceversa. Il mediatore implica il medio che ha l'ufficio di riconciliare. Cristo, pertanto, fonda la sua *medietas* sull'unione delle due nature diverse (la divina e l'umana), mentre fonda la sua *mediazione* sulle proprietà inerenti alla natura umana.

Nelle "conferenze" sull'Hexaëmeron, Bonaventura identifica il termine *medium* con il termine *centrum* (centro), onde la nascita del termine "Cristocentrismo". In questo modo l'attenzione si sposta dalla partecipazione alla natura degli estremi al fatto di stare nel centro: ogni posizione centrale, indipendentemente dalla partecipazione alle due nature, costituisce un medio e un centro.

Con questo nuovo termine medio-centro si precisa sempre meglio la posizione di

Bonaventura che, nella prima Conferenza dell'Hexaëmeron, dal titolo "Le qualità richieste negli ascoltatori della divina parola e di Cristo, medio di tutte le scienze", scrive al numero 11 la dichiarazione programmatica del suo Cristocentrismo: «Il nostro proposito è di manifestare che in Cristo sono nascosti tutti i tesori della sapienza e scienza di Dio, e che lo stesso Cristo è medio di tutte le scienze. [Bonaventura elenca sette forme di medietà racchiusi in tre gruppi di cui si riporta solo il terzo]. Cristo fu primo medio [del terzo gruppo] nella generazione eterna; il secondo, nell'incarnazione; il terzo, nella passione; il quarto, nella resurrezione; il quinto, nell'ascensione; sesto, nel giudizio finale; settimo, nella retribuzione eterna o beatificazione».

Insieme all'altro principio *idem est principium essendi et cognoscendi* (identico è il principio dell'essere e del conoscere), Bonaventura tratteggia il suo programma cristocentrico: Cristo non solo è il centro e il principio di ogni ordine dell'essere, ma è anche il centro e il principio da cui partire per conoscere il senso di ogni ordine dell'essere. In altre parole: tutto quanto si dice in teologia, in qualche modo si riferisce a Cristo, si riduce a Cristo e in Cristo si ritrova o come natura divina, o come natura umana, o come Persona divina, o come Capo della Chiesa. In questo modo si giustifica il termine di "cristocentrismo".

## 2). Cristocentrismo dogmatico e Cristocentrismo spirituale

Da queste premesse si aspetterebbe che Bonaventura trattasse gli argomenti teologici in chiave cristocentrica, cosa che invece non avviene, in quanto ritorna alla dottrina comune del "teocentrismo", trattando l'*opus Dei* (l'opera di Dio) senza ricordare esplicitamente i nessi che realmente esistono con Cristo.

Perché questo cambiamento di rotta?

Difficile e lunga la risposta. Qui è sufficiente ricordare soltanto che ogni tempo ha le sue idee. Il tempo di Bonaventura non era maturo né culturalmente né spiritualmente allo svolgimento dell'argomento cristocentrico, ritenuto contro corrente... e contrario alla tesi comune del teocentrismo. Non ancora la teoria dell'Incarnazione indipendente dalla Redenzione acquistava credito in teologia. Subordinando l'Incarnazione alla Redenzione, Bonaventura si privava della vera chiave di lettura cristocentrica della storia della salvezza. E non tutti hanno la forza di saper risalire la corrente! Questo arduo compito spetterà a Giovanni Duns Scoto.

Benché Bonaventura non abbia ordinato la materia teologica secondo il principio del "cristocentrismo", non vuol dire che l'abbia rinnegata, anzi nei suoi vari scritti, strutturati "teocentricamente", sono presenti diversi spunti che rimarcano la posizione centrale del Cristo, così come negli scritti teologici di maggior respiro il Commento ai quattro libri delle Sentenze, il Breviloquio, l'Itinerario della mente a Dio.

Importante notare a livello storico che Bonaventura, benché non abbia sviluppato le premesse cristocentriche, ha raggiunto però una grande conquista dottrinale: il "teocentrismo" non contraddice il "cristocentrismo". Sono due aspetti che si armonizzano perfettamente: la teologia è "teocentrica" se si guarda al principio cui tutto si riduce, a Dio; è "cristocentrica" se si guarda l'insieme dell'opera di Dio. In questa prospettiva, Bonaventura pensa di superare la difficoltà insita nel testo paolino «tutto è dell'uomo, l'uomo è di Cristo, e Cristo è di Dio» (1 Corinzi, 3, 23). Se Bonaventura ha ordinato la sua teologia in chiave "teocentrica" e non in chiave "cristocentrica", benché ne avesse i requisiti per farlo, tuttavia negli Opuscoli mistici

più forte è la posizione centrale di Cristo, come centro della Sapienza e della vita spirituale. Questo non vuol dire che abbia scritto un trattato sistematico di spiritualità centrato su Cristo, ma nel senso che Cristo, specialmente quello sofferente, è al centro delle sue considerazioni spirituali, sorgente e apice di tutta la vita dello spirito. E' facile pensare che Bonaventura nei testi spirituali ha maggiormente risentito delle intuizioni e delle esperienze di Francesco, del quale ha tratteggiato un capolavoro di biografia spirituale con la sua Leggenda maggiore.

In breve, anche il "cristocentrismo" di Bonaventura appare più di natura "spirituale" che dogmatica, perché considera Cristo come centro e modello di perfezione e non come chiave di lettura dell'intera storia della salvezza. Storicamente le posizioni di Bonaventura hanno influito molto sull'Ordine, perché ha saputo fissare le esigenze di una nuova spiritualità nella struttura giuridica della Chiesa.

#### 4- Il Cristocentrismo assoluto di Duns Scoto

Nella storia del pensiero teologico, "Cristocentrismo e Giovanni Duns Scoto" sono due termini talmente correlativi e complementari che l'uno non può stare senza dell'altro, e l'uno richiama l'altro. Non è possibile la conoscenza dell'uno senza quella dell'altro. L'interdipendenza culturale è tale che o stanno tutti e due in piedi o crollano insieme.

Questo paradosso vuole esprimere semplicemente che Duns Scoto si presenta come il "cantore" e il "poeta" per eccellenza del cristocentrismo, cioè della presentazione di "Cristo ieri, oggi e sempre", (Ebrei, 13, 8), come primo l'anno di preparazione specifica al "giubileo" del 2.000.

Storicamente la teoria del Cristocentrismo rappresenta l'aspetto più caratteristico e più originale del cristianesimo, in quanto designa quella particolare centralità che Cristo ha nel piano divino della creazione dell'uomo e del mondo. Giovanni Duns Scoto, invece, è il francescano più qualificato della scuola francescana e anche il pensatore più contemporaneo agli stessi contemporanei.

##### a) Chi è Giovanni Duns Scoto?

Nella storia della Scolastica, il francescano Giovanni Duns Scoto emerge teologicamente come il promotore del Primato dell'Incarnazione, il difensore dell'Immacolata Concezione della Vergine Maria e della suprema autorità del Romano Pontefice.

La novità di Duns Scoto balza evidente tenendo presente lo schema del procedimento delle due principali concezioni che spiegano la storia della salvezza, quella teocentrica e quella cristocentrica.

Quale la differenza di fondo tra le due interpretazioni?

Penso poterla indicare nel modo diverso di leggere il concetto di "Dio", così come si è rivelato nella Scrittura. La teoria del teocentrismo considera "Dio" principalmente nell'attributo dell'Intelletto, della Sapienza e dell'Essere. La teoria cristologica, invece, in quello della Volontà, della Libertà e della Carità.

Lo sviluppo della teoria "teocentrica" segue lo schema: Dio Uno e Trino - Creazione del mondo e dell'uomo - Peccato originale - Incarnazione del Verbo - Redenzione - Chiesa e Sacramenti - Escatologia.

Lo sviluppo "cristocentrico" invece: Dio Uno e Trino - Incarnazione del Verbo (che abbraccia la Predestinazione assoluta di Cristo e di Maria, il Primato universale di

Cristo, Cristo come unico Mediatore) - Creazione del mondo e dell'uomo - Peccato originale - Redenzione - Chiesa e Sacramenti - Escatologia .

Lo schema "teocentrico" procede con lettura letterale o antropocentrica del testo sacro e subordina l'Incarnazione alla Redenzione; lo schema "cristocentrico", invece, segue con lettura riflessa del testo rivelato e afferma il primato assoluto dell'Incarnazione sganciata dalla Redenzione.

Duns Scoto nasce a Duns (Scozia) verso la fine del 1265, da una famiglia molto vicina ai figli di Francesco d'Assisi, che si erano stabiliti in quella regione. Nel 1280 entra nell'Ordine dei Frati Minori. Il 17 marzo 1291 è ordinato presbitero. Per approfondire gli studi, viene mandato a Parigi. Nel 1303, rifiuta di sottoscrivere il documento antipapale di Filippo il Bello, e per questo viene mandato in esilio. Il 26 marzo 1305 riceve l'ambito titolo di Magister regens. Oltre che a Parigi, ha insegnato in diverse occasioni a Cambridge e a Oxford, e finalmente anche a Colonia, dove l'8 novembre 1308 muore, all'età di 43 anni.

Riporto qualche recentissima testimonianza autorevole sulla sua personalità, per sviare qualsiasi dubbio circa la sua ortodossia.

Papa Paolo VI (Lettera Apostolica Alma parens, 14 luglio 1966):

«Giovanni Duns Scoto elevò al cielo su ferme basi e con arditi pinnacoli l'ardente speculazione... divenendo della Scuola francescana il rappresentante più qualificato.

Lo spirito e l'ideale di San Francesco d'Assisi si celano e fervono nell'opera di Giovanni Duns Scoto, dove fa alitare lo spirito serafico del Patriarca Assisiato, subordinando al sapere il ben vivere: asserendo egli l'eccellenza della carità sopra ogni scienza, l'universale primato di Cristo, capolavoro di Dio, glorificatore della Santissima Trinità e Redentore del genere umano, Re e nell'ordine naturale e soprannaturale, al cui lato splende di originale bellezza la Vergine Immacolata, Regina dell'universo, fa sveltare le idee sovrane della Rivelazione evangelica, particolarmente ciò che San Giovanni Evangelista e San Paolo Apostolo videro nel piano divino della salvezza sovrastare in grado eminente».

Papa Giovanni Paolo II, (Omelia della Conferma del Culto, 20 marzo 1993):

«Il Beato Giovanni Duns Scoto si presenta non solo per l'acutezza del suo ingegno e la straordinaria capacità di penetrazione del mistero di Dio, ma anche con la forza persuasiva della sua santità di vita che lo rende, per la Chiesa e per l'intera umanità, Maestro di pensiero e di vita.

La sua dottrina edifica vigorosamente la Chiesa, sostenendola nella sua urgente missione di nuova evangelizzazione dei popoli della terra. In particolare, per i Teologi, i Sacerdoti, i Pastori d'anime, i Religiosi, e in modo speciale per i Francescani, il Beato Giovanni Duns Scoto costituisce un esempio di fedeltà alla verità rivelata, di feconda azione sacerdotale, di serio dialogo nella ricerca dell'unità».

A queste testimonianze aggiungo due considerazioni personali, una di carattere storico-spirituale, e l'altra di carattere pratico. Come si sa, la spiritualità francescana prende nome da Francesco d'Assisi, la cui esperienza, proprio perché esperienza, è singolare e irripetibile, cioè non comunicabile né insegnabile. E' un patrimonio proprio di Francesco. L'esperienza, come l'amore, non è insegnabile. E' certo che a fondamento dell'esperienza di Francesco, più che visione teologico-filosofica del mondo, dell'uomo e di Dio, ci sono semplicemente delle profonde intuizioni su Cristo, sul Vangelo, sulla Chiesa, sulla Vergine Maria, sui Sacerdoti, sull'Eucaristia... secondo la dottrina e la spiritualità della Chiesa dell'epoca...

Applicando la sua chiave ermeneutica del Cristocentrismo a queste intuizioni,

Duns Scoto consegna alla storia la lettura scientifica più matura dell'ideale di Francesco d'Assisi, che gli permette di tradurlo in dottrina sistematica e, quindi, renderlo comunicabile e insegnabile agli altri. E questo è un grandissimo merito storico, che ha consentito all'ideale francescano di presentarsi anche come teologia, spiritualità, mistica, filosofia, etica, politica, visione del mondo... Per questa operazione non ho timore di definire Duns Scoto come fondatore dell'Ordine.

La seconda considerazione riguarda il carattere pratico della teologia. Nel corso della storia Duns Scoto è stato considerato più comunemente nella dimensione speculativa che in quella spirituale, con grande detrimento della stessa comprensione della sua personalità. Pur sotto la veste teoretica delle delicate e "sottili" trattazioni scolastiche, Duns Scoto rivela segni di una essenziale ricchezza spiritual-mistica, ruotanti intorno all'identificazione del concetto di Dio come Essere=Amore, e al concetto di Cristo Gesù, Summum Opus Dei, il Capolavoro di Dio.

La sua dottrina è talmente pratica, che paradossalmente afferma: se una concezione teologica non produce frutti maturi di vita spirituale ad luxuriam reducitur. Interpretazione che trova conferma nel rapporto che egli stabilisce tra pietà e scienza: la pietà è migliore della scienza e può stare anche senza della scienza, ma la scienza non può stare senza della pietà. Principio che io completo così: "scientia sine pietate inflat": la scienza senza pietà gonfia; "pietas sine scientia aberrat": la pietà senza scienza conduce all'errore; e "scientia cum pietate aedificat": la scienza insieme alla pietà edifica.

In sintesi si potrebbe dire: il cuore del pensiero di Duns Scoto è il "Cristocentrismo" in teologia, e l'"essere univoco" in filosofia. Intuizione che si può essere precisata dottrinalmente così: la "persona" in Antropologia; la "volontà" in Etica; l'"amore-carità" nella Spiritualità; la "redenzione preventiva" in Mariologia; la "democrazia" in Politica; la "'legge naturale non rigorosa" nella Dottrina Sociale. In Ecclesiologia sono da segnalare, invece, i seguenti concetti chiave: "giurisdizione universale" del Papa; "infallibilità" del Pontefice in materia di fede e di costumi; "sacerdozio comune" dei fedeli; l'Eucaristia come "centro e fondamento" della Chiesa; la Chiesa come "norma di verità".

#### b) Influsso platonico-agostiniano

Altra componente che ha contribuito alla strutturazione del cristocentrismo scotista è certamente l'influsso della corrente platonico-agostiniana che ha esercitato sul pensiero francescano. Fondamentalmente questo filone dottrinale concorda in pieno con la corrente aristotelico-tomista per quanto riguarda la rigorosa trascendenza di Dio, ma se ne distacca invece quando si tratta di stabilire la natura e i modi dei rapporti che legano le creature a Dio. Gli autori della corrente aristotelico-tomista sono troppo preoccupati di salvaguardare la trascendenza di Dio, fino a ridurre al minimo l'immanenza divina nelle creature. Gli autori della corrente platonico-agostiniana, invece, sostengono che i rapporti tra Dio e le creature non si limitano all'atto iniziale della creazione, ma continua specialmente con l'idea dell'imgo che Dio ha impresso nell'uomo come punto di richiamo essenziale, stimolo profondo e desiderio identificante.

#### c)- Influsso biblico

## 1). Il concetto di Dio

Due sono i concetti biblici che guidano la speculazione di Duns Scoto. Dio come Essere: Ego sum qui sum, (Esodo, 3, 14) e Dio come Amore: Deus charitas est, à (1Gv, 4, 16). Nella sua attività ad extra, Dio agisce, scrive Duns Scoto, in modo liberalissime e con maxima caritate. Per cogliere il passaggio logico-ontologico dell'agire di Dio, l'"aquila dei teologi" ha l'ardire di pensare e scrivere:

«In primo luogo, Dio ama se stesso.

In secondo luogo, Dio ama se stesso negli altri.

In terzo luogo, Dio vuole essere amato da colui che può amarlo in grado sommo -e parlo di un amore estrinseco.

In quarto luogo, Dio prevede l'unione [ipostatica] della natura umana che deve amarlo sommamente» .

Dio cioè ama se stesso e si ama negli altri, per questo vuole dei "coamanti" - condiligentes- fuori di sé che lo amino adeguatamente e infinitamente.

Illuminato e riscaldato nel profondo del suo essere dalle due affermazioni divine, Duns Scoto getta le fondamenta per la sua ardita costruzione teologica e spirituale del cristocentrismo.

## 2). Il concetto di Cristo

Altro concetto rivelatore del cristocentrismo scotiano è la concezione di Cristo come il primo amore di Dio ad extra, cioè come il Capolavoro di Dio che detiene il Primato su tutti e su tutto, tanto da divenire il "mediatore universale" sia nel campo della grazia che in quello dell'essere, sia nell'ordine soprannaturale che nell'ordine naturale. Nella mente di Dio, secondo l'insegnamento di Paolo, Duns Scoto vede presente da sempre la scala dell'essere: Cristo-Maria angelo uomo materia. Seguendo Aristotele, Duns Scoto distingue nel piano divino un "ordine ontologico" e un "ordine storico". Nell'ordine ontologico o delle intenzioni, Cristo occupa il primo posto nella gerarchia degli esseri, ordinati in base alla loro importanza ricevuta da Dio e non già secondo il posto che occupano nella successione storica.

Se storicamente, Cristo si è formato un corpo a "immagine dell'uomo", è altrettanto vero che nell'ordine ontologico l'uomo è stato creato a "immagine di Cristo venturo".

Nel disegno divino, Duns Scoto intuisce la presenza di Cristo al primo posto, perché tutto è stato creato da lui e per lui, e tutto dipende da lui, ed egli non dipende da nessuno. Questo significa che Dio, fuori di sé, per primo ama Cristo e in lui ama tutto ciò che viene dopo di lui. E' in forza di questo primato ontologico, che Duns Scoto non può accettare in nessun modo la occasionalità della venuta di Cristo, anzi ne afferma l'assoluta liberalità, nel senso che Dio, volendo tutto per la sua gloria, vuole tra i condiligentes uno che abbia il primato su tutti e che gli renda il più perfetto amore. E questi è Cristo, che "brilla d'amore supremo" e come unico Mediatore, nel senso che l'uomo non può ottenere né remissione né grazia né altro aiuto e neppure raggiungere il suo fine ultimo senza il Cristo e tramite il Cristo.