

PAOLO MARTINELLI

Minorità e ministeri fraterni

Cosa vuol dire essere una fraternità minoritica in cui alcuni fratelli sono chiamati ad esercitare dei ministeri particolari? Quale identità e quale compito hanno i ministeri fraterni? Quali sono le loro caratteristiche peculiari e quali le condizioni per il loro esercizio secondo lo spirito di san Francesco d'Assisi? In questo intervento cerco di affrontare alcune di queste problematiche legate alla figura ministeriale, come contributo parziale ed incompleto al più ampio dibattito in atto circa la minorità e l'itineranza francescana¹. Intendo qui tacciare alcune riflessioni riguardo ai *ministeri fraterni*, quei servizi particolari all'interno della vita della fraternità che implicano, in diverso modo, l'esercizio del potere². Interrogarsi riguardo alla *minoritas*, come tratto fondante della nostra spiritualità, implica la verifica del ruolo dell'autorità fra noi e delle sue dinamiche³. Del resto, anche ad una veloce lettura degli scritti di san Francesco si può notare che non sono poche le espressioni del Santo di Assisi riguardo alla necessità della funzione autorevole, e alle condizioni del suo corretto ed autentico esercizio. È utile, in questa circostanza, ricordare l'importanza di questo tema soprattutto *ad intra*. Infatti, non avrebbe molto senso mostrarci *minores et subditi omnibus ad extra*, se questo non fosse il dilatarsi di un essere minori fra noi, nei nostri rapporti.

Nelle pagine seguenti vorrei innanzitutto cercare di collocare la relazione tra minorità e ministeri fraterni nell'attuale contesto culturale ed ecclesiale. Inoltre, vorrei proporre, seppur in modo rapsodico, una lettura dell'identità teologica di tali ministeri. Infine, cercherò di descrivere alcuni tratti della

¹ Il testo qui presentato è la rielaborazione della relazione svolta al VII Consiglio Plenario dell'Ordine dei Frati Minori Cappuccini: cf. *Analecta OFM Cap* 120 (2004) 619-628.

² Sul tema del potere si ricordi i classici G. DEFOIS - C. LANGLOIS - H. HOLSTEIN, *Le pouvoir dans l'église. Analyse institutionnelle, historique et théologique de la pratique contemporaine*, Paris 1973; R. GUARDINI, *Il potere. Tentativo di un orientamento*, Brescia 1963; K. RAHNER, *Teologia del potere*, in ID., *Saggi di Spiritualità*, Roma 1969, 297-332.

³ In questo senso si deve includere anche una serie di figure analoghe o relative (ad. es. economisti, responsabili di iniziative caritative, o di attività particolari, cariche ecclesiastiche o accademiche, ecc.).

ministerialità in fraternità seguendo essenzialmente alcuni testi-chiave delle fonti francescane.

1. RIFLESSIONE INTRODUTTIVA

1.1 *Un'assonanza etimologica significativa: minor e minus*

Partiamo da una constatazione quasi ovvia, che tuttavia ci fornisce già il metodo della ricerca per il nostro tema. Le parole «minore» e «ministro» possiedono etimologicamente la medesima radice. *Minor* e *minus* sono comparativi che indicano l'essere meno, «inferiore», «più piccolo di...». In forma personale il primo e neutrale il secondo. Questa relazione etimologica implica, in un certo senso, che *l'identità del minore contenga già l'identità del ministro*. In effetti, le note con cui Francesco descrive il frate minore sono anche le caratteristiche che egli attribuisce al ministro: i ministri sono chiamati a servire la fraternità tutta, in cui tutti hanno la vocazione a servire. Di conseguenza, nel momento in cui v'è tra noi incertezza o mancanza di vitalità carismatica, questo non può che ripercuotersi anche a livello di leadership. Al contrario, una chiarezza esistenziale del carisma di Francesco tenderà a generare figure autorevoli dai tratti autenticamente ministeriali.

1.2 *La scoperta di Francesco*

Ma perché Francesco ha voluto una fraternità di *minores* in cui vi fossero ministeri fraterni? Il fondamento non è adeguatamente rintracciabile in una strategia di vita comune o di intervento sociale, ma essenzialmente nella scoperta di un dono. Detto in altri termini: è per uno stupore indicibile, a causa della scoperta dell'umiltà di Dio - *Dio stesso è Umiltà*⁴ -, che Francesco inizia a vivere come *minor* e attira a sé altri a vivere come lui. L'unico fondamento

⁴ Cf. FRANCESCO D'ASSISI, *Lodi di Dio Altissimo*, 4, (*Fonti Francescane*, editio minor, Assisi 1986, 261; d'ora in poi FF). Interessante a questo proposito la riflessione del Gerken: «Nell'umiltà di Gesù si manifesta una umiltà precedente, che vive nel cuore del Dio eterno. L'umiltà, in effetti, non è altro che l'amore che si abbassa e raggiunge il povero, unendosi a lui e al suo destino... Questa incarnazione della parola eterna si vela proprio come rivelazione, qualcosa che già esiste in Dio prima dell'incarnazione e che egli manifesta agli uomini precisamente nell'incarnazione. Nella vita di Gesù si manifesta davvero l'essere più intimo di Dio, rivolto verso l'esterno, cioè rivelato, resosi disponibile agli uomini e in attesa della loro risposta»: A. GERKEN, *L'intuizione teologica di san Francesco d'Assisi*, in *Italia Francescana* 71 (1996, 1) 77-106, qui 82s. Cf. anche quanto afferma il frate minore conventuale Iammarrone: «Francesco ha colto Dio come amore che si è rivelato nella forma dello spogliamento di sé nell'incarnazione, nella vita storica di Gesù, nella forma più alta nella croce e continua a rivelarsi in tal modo nel corso dei secoli nel sacramento "kenotico" della Chiesa; in base a ciò la sequela è vissuta e vista come inserimento del credente nella forma di esistenza "kenotica" di Cristo e della Chiesa nello Spirito».

adeguato alla «follia» di Francesco sta nella meraviglia per l'Umiltà di Dio, che si attesta nel Figlio di Dio Altissimo, rivestito della debolezza della nostra carne mortale fino a subire per amore il supplizio della croce. Tale mistero, per colui che sta all'origine della nostra forma di vita, si prolunga nel mistero della Chiesa, in particolare nell'azione eucaristica, come ci ricorda mirabilmente la *Ammonizione F*: «Ecco, ogni giorno egli si umilia, come quando dalla sede regale (Sap 18,15) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre (Gv 1,18; 6,38) sopra l'altare nelle mani del sacerdote» (Am I: FF 144)⁶.

Di conseguenza, la minorità e il ministero fraterno, per essere adeguatamente compresi, credo debbano essere sempre restituiti al loro fondamento, alla presenza umile di Cristo, oggi, come allora: si diviene «*subditi*» e servi gli uni degli altri non per debolezza, per sudditanza psicologica o per rinuncia all'esercizio in proprio della responsabilità, ma come atto di libertà con il quale si riconosce che originariamente Cristo stesso si è «sottoposto a noi» e «per noi».

È vero che l'atteggiamento della sottomissione a Dio è predicato da non poche religioni. Si pensi anche all'Islam (le cui manifestazioni colpivano Francesco), che già nel suo stesso nome indica tale atteggiamento religioso. Ma ciò che è straordinario nell'esperienza di Francesco è il motivo di questa sottomissione. Ci si sottomette a Dio e ad ogni creatura non per paura, ma perché Dio si è sottomesso a noi, alla nostra storia, alla nostra condizione e alla nostra libertà. Pertanto, in Francesco l'essere sottomessi ad ogni creatura è sovrana decisione di corrispondere totalmente a Colui che totalmente si è donato a noi e dunque è «partecipazione» alla sua Signoria. Il «Signore Gesù» - come Francesco chiama il Cristo - ha mostrato come effettivamente il più grande sia colui che serve (Lc 22,26s) e che chi vuol essere il primo debba essere l'ultimo ed il servo di tutti (Mc 9,35). Pertanto, l'origine della minorità e della qualificazione dell'autorità come servizio per Francesco non sono l'affermazione di un principio teoretico o di un dovere morale ma la scoperta dello spogliamento che Dio fa per amore (Gv 3; Fil 2).

Infatti, ci può essere cosa più grande per una creatura che imitare il suo Creatore? Nell'essere minore, in effetti, la creatura imita l'agire del Creatore. Dunque, non c'è grandezza più grande che nell'abbassamento, dell'afferma-

to»: G. IAMMARRONE, *La cristologia francescana. Impulsi per il presente*, Padova 1997, 82. Cf. C. CARGNONI, *Umiltà, umiliazione*, in *Dizionario francescano. Spiritualità*, Padova 1983, 1863-1902; J. MICÒ, *Menores y al servicio de todos: la minoridad franciscana*, in *Selecciones de Franciscanismo* 20 (1991) 427-450.

⁵ Cf. A. GERKEN, *L'intuizione teologica di san Francesco d'Assisi*, 77-106.

⁶ Per un commento cf. C. VALIANI, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi*, Milano 2000.

re l'altro per amore. La creatura non può imitare il Creatore facendo le cose «dal nulla». Il modo con cui l'uomo imita il comportamento di Dio è l'umiltà: ossia l'affermazione dell'altro come senso della propria azione, fino al dono irrevocabile di sé⁷. In tal senso la sequela sulla via della minorità si caratterizza come corrispondenza ed attrattiva della bellezza suscitata da Cristo sul cuore di Francesco. Né la minorità come affermazione di principio intellettuale astratto, né come affermazione moralistica di una prassi sono di per sé in grado di muovere internamente la persona come soggetto di libertà.

Qui mi sembra decisiva una osservazione: a volte, possiamo notare nella vita fraterna come affermazioni sulla nostra identità o sul nostro dovere siano formalmente ineccepibili ma non mobilitino la libertà delle persone perché non intercettano e non destano alcun desiderio. Spesso parliamo dei nostri valori senza che tali realtà destino una mossa significativa della libertà. Non così è stato per Francesco. Egli, infatti, ha vissuto un'esperienza cristiana al di là dello schema teoria / prassi (o principi / applicazioni), ma piuttosto nella linea della bellezza, dello struggimento e della passione amorosa per Cristo capace di muovere interiormente la persona alla decisione.

1.3 *Le domande del nostro tempo su libertà e autorità*

Tutto questo ci porta ad entrare in confronto con alcune problematiche culturali del nostro tempo⁸ che non possiamo evitare se vogliamo parlare di minorità in modo significativo per noi oggi. Come comprendere, ad esempio, la desiderabilità dell'essere minori in un'epoca di esaltazione del soggetto e della sua libertà individuale? Come comprendere il senso dei ministeri che riguardano l'esercizio «rischioso» del potere spirituale, organizzativo ed economico? Mi sembra che uno dei fattori della cultura nel nostro tempo, particolarmente evidente in occidente, che ci costringono a ripensare e ad approfondire la minorità sia propriamente *la libertà*⁹. Mi riferisco innanzitutto alla sfida che emerge dalla modernità e dal suo esito finale in relazione alla cosiddetta svolta antropologica ed in particolare alla rivendicazione centrale del soggetto: la persona sarebbe realmente se stessa solo nella misura in cui si emancipa da ogni autorità, sottoponendosi unicamente a quanto viene riconosciuto dalla propria ragione auto-

⁷ Su questo si vedano le bellissime riflessioni di S. BONAVENTURA, *Opuscoli teologici/3. La perfezione evangelica. Questioni disputate*, Roma 2005.

⁸ Ci permettiamo di rimandare a P. MARTINELLI, *Il servizio dell'autorità e la comunità religiosa: un problema di libertà reale*, in *Religiosi in Italia* 325 (2001) 329-346.

⁹ Cf. F. BOTTURI (ed.), *Soggetto e libertà nella condizione postmoderna*, Milano 2003.

noma¹⁰. In tal senso si comprende come il termine *autorità* non goda da tempo di buona fama. Un altro fattore non indifferente a questo proposito è certamente la cosiddetta crisi della figura paterna in occidente, messa in rilievo sia dalla sociologia che dalla psicologia. Anche questo fattore ha una ricaduta sulla comprensione dei ruoli di direzione nella società e prima ancora sulla chiarezza di identità e relazione interpersonale. In una «società senza padre»¹¹ il ruolo dell'autorità non può che risultare assai complesso. Non è un caso che da qualche anno ormai si sia alzata una sorta di grido di allarme sulla «assenza di paternità» da parte di diverse discipline, il cui esito è tuttora aperto¹².

Tale ripensamento di categorie costitutive delle relazioni sociali non è senza conseguenza per la nostra forma di vita, come peraltro per la vita consacrata come tale¹³. È stato fatto notare, ad esempio, come in questi anni in tutte le comunità di vita religiosa, sia cambiata molto la percezione e la figura dell'autorità mediante l'introduzione di una *partecipazione attiva ed interessata di tutti i membri*. Tuttavia, non ci si nasconde che insieme a questi elementi positivi vi sia anche una certa perdita dell'identità di alcuni ruoli. Anche qui una delle principali radici dell'imbarazzo di fronte alla figura dell'autorità è senza dubbio da rinvenire nell'importanza oggettiva che il termine *libertà* ha acquisito nella società in cui viviamo. Se nell'illuminismo la parola che determinava il clima culturale era indubbiamente la «ragione», oggi la centralità è riservata alla «libertà» e nella fattispecie alla libertà individuale¹⁴.

Riconoscendo gli aspetti positivi di questo fenomeno (caduta delle formalità, maggior dialogo, e così via), è necessario però rilevare come l'assolutizzazione del valore della libertà non sia priva di ambiguità. *Forme estreme di individualismo e di liberismo* senza alcun riferimento a valori sono abbastanza sotto gli occhi di tutti. Occorre poi rilevare che la delegittimazione del ruolo

¹⁰ Cf. in riferimento all'esperienza religiosa I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*. Introduzione e apparati di M. Ronconi. Traduzione e note di V. Cicero, Milano 1996.

¹¹ Cf. A. MITSCHERLICH, *Verso una società senza padre. Idee per una psicologia sociale*, Milano 1969.

¹² Cf. C. RISÉ, *Il padre. L'assente inaccettabile*, Cinisello B. 2003; J.P. CORDES, *L'eclissi del padre*, Casale Monferrato 2002; G. TESTORI, *La Maestà della vita e altri scritti*, Milano 1998; A. MILANO, *Padre nostro che sei nei cieli*, in *Communio* 19 (1975) 32-38; e P. RICOEUR, *La paternità: dal fantasma al simbolo*, in ID., *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano 1977, 483-512.

¹³ Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, «*Congregavit nos in unum Christi amor*». *La vita fraterna in comunità* (2 febbraio 1994), in *EV* 14, 345-537.

¹⁴ Sul post moderno cf. F. BOTTURI, *Secolarizzazione e nichilismo*, in *Vita e Pensiero* 80 (1997,1) 22-32; T. GADACZ, *La provocazione del nichilismo*, in *Il Nuovo Areopago* 14 (1995,3) 5-17; A. MOLINARO (ed.), *Interpretazione del nichilismo*, Roma 1986; J.F. LYOTARD, *La condizione postmoderna*, Milano 1985; G. PENATI, *Modernità e postmoderno nel pensiero filosofico attuale*, in *Communio* 110 (1990) 16-32.

dell'autorità ha di fatto aperto spazi a nuove forme di potere assai più incontrollabili. In relazione a questo è da notare l'attuale forte componente narcisistica della cultura in particolare occidentale, a causa della quale spesso ruoli ministeriali vengono fortemente segnati da desiderio di dominazione, di possesso e di controllo¹⁵.

Non va negata neppure una certa reazione all'invadenza ipertrofica di una libertà assoluta che in taluni ha provocato semplicemente un rifugio in formalismi passati rassicuranti, peraltro poco ministeriali, dando origine a forme anacronistiche di esercizio della autorità, destinate a non portare frutto, perché incapaci di rispondere alle domande poste dalla modernità.

Un rischio sicuramente attuale, forse ancor più grave, a mio parere è quello presente in molti nostri ambienti, in cui pur rimanendo colpiti dalla sfida della modernità non si arriva a confrontarsi adeguatamente con essa, scivolando inevitabilmente in forme di compromesso tra principio di autorità e vita privata. Qui si possono vedere contemporaneamente un certo riferimento formale all'autorità, e dall'altra l'affermazione di un certo *individualismo «sostenibile»*. Autorità e libertà non entrano in conflitto ma si giustappongono cercando punti di equilibrio. In tal senso rischiano di convivere una certa *autorità formale e una libertà individualista*.

In conclusione, sono convinto che l'attuale contingenza storico-culturale rappresenti una forte occasione per riscoprire l'attualità del nostro carisma ed anche l'opportunità per esplicitarne elementi finora forse ancora trascurati. Infatti, la minorità e la ministerialità, lette nella loro radice cristologica, evidenziano un chiaro nesso con la libertà dell'uomo, correggendone talune derive, restituendola a se stessa, e permettendo una posizione liberante nei confronti dei vecchi e nuovi poteri. Per questo credo che si debba riuscire a tematizzare la relazione originaria della minorità con la libertà per poi scoprire in essa il servizio dell'autorità come servizio alla libertà dei fratelli, impegnati nella sequela di Cristo.

2. DALLA «MINORITÀ» AI «MINISTERI FRATERNI»

Credo che una prima luce provenga dal relazionare il nostro tema con la realtà della kenosi di Dio. Per questo, occorre esplicitare brevemente alcuni tratti del nesso tra kenosi, minorità e libertà per rapportarlo poi ai ministeri fraterni come servizio alla libertà. Vorrei fare riferimento ad alcuni interessanti contributi, provenienti dall'attuale dibattito teologico e filosofico, che

¹⁵ Cf. C. LASCH, *La cultura del narcisismo*, Milano 2001; C. RISÉ, *Felicità è donarsi. Contro la cultura del narcisismo e per la scoperta dell'altro*, s.l. 2004.

possono aiutarci ad approfondire questo tema. Penso innanzitutto all'odierno risveglio della riflessione trinitaria¹⁶ (ad es. K. Rahner)¹⁷, non solo in riferimento al mistero di Dio, ma anche alla Chiesa e alla realtà umana¹⁸. Soprattutto mi sembrano degni di attenzione quei filoni di riflessione teologica, che hanno messo a tema la kenosi di Dio, nella sua rilevanza trinitaria ed antropologica (ad esempio J. Moltmann¹⁹, S. Bulgakov²⁰, H.U. von Balthasar²¹). In queste impostazioni teologiche, per quanto fortemente differenziate, il movimento kenotico di Dio appare in profondo nesso con l'uomo in quanto soggetto di libertà. Proviamo ad esplicitarne alcuni passaggi.

2.1 La kenosi di Dio, fondamento della libertà dell'uomo

In che senso si deve dire che la kenosi è fondamento della nostra libertà? Innanzitutto, seguendo il dettato paolino (Fil 2,6-11), la kenosi di Dio si manifesta storicamente nell'obbedienza di Gesù fino alla morte di croce, nel suo farsi servo ed ultimo tra noi²². Questa obbedienza, a sua volta, si iscrive all'interno della reciprocità tra la libertà di Dio e quella dell'uomo che la Sacra Scrittura chiama *alleanza*²³. Evidentemente, già l'idea del patto dice l'importanza della libertà dell'uomo agli occhi di Dio. Egli è trattato dal suo Signore come un «partner». La libertà infinita ed onnipotente di Dio non sovrasta

¹⁶ Cf. G. COLOMBO, *Per una storia del trattato teologico di Dio*, in *La Scuola Cattolica* 96 (1968) 203-227.

¹⁷ *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis*, III, Brescia 1973, 401-502.

¹⁸ Intendiamo con questo il fatto che la realtà di Dio come Trinità implica una visione trinitaria della Chiesa, dell'uomo e della realtà tutta. Esempio a tale proposito rimane l'opera di K. HEMMERLE, *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*, Einsiedeln 1976. Cf. anche G. GRESHAKE, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg - Basel - Wien 1997, 441-540.

¹⁹ *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München 1972. In generale in ambito protestante si possono riferire al pensiero kenotico tutti gli autori che hanno preso posizione nei confronti della *theologia crucis*. Cf. P. ALTHAUS, *Kenosis*, in *Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, a cura di H. D. BETZ, III, Tübingen 1998, 1244-1246. Cf. anche M. FLICK - Z. ALSZEGHY, *Il mistero della croce. Saggio di teologia sistematica*, Brescia 1978.

²⁰ Cf. S. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Roma 1990. Per una presentazione cf. P. CODA, *L'Altro di Dio, rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998.

²¹ Cf. sinteticamente H.U. von BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia 1990; ID., *Gloria. Un'estetica teologica. VII: Nuovo Patto*, Milano 1977; ID., *Teodrammatica. IV: L'azione*, Milano 1986.

²² Qui accenno a qualcosa detto ampiamente altrove: P. MARTINELLI, *La minorità: segno dell'amore kenotico di Dio nella Chiesa e nella Società*, in L. PADOVESE (ed.), «*Minores et subditi omnibus*». *Tratti caratterizzanti dell'identità francescana*, Roma 2003, 187-210.

²³ Cf. R. RENDTORFF, *La «formula dell'alleanza». Ricerca esegetica e teologica*, Brescia 2001; D. GARRONE, *Alleanza e Libertà*, in *Parola Spirito e Vita* 23 (1991) 35-48; J. GALOT, *Gesù Liberatore*, Firenze 1978.

quella dell'uomo; piuttosto la vuole, la crea, la esige e la afferma radicalmente nel momento in cui la chiama ad esistere e a stringere un patto con Sé. La libertà dell'uomo si realizza, emancipandosi dai falsi poteri, quando si lega, come obbedienza, alla libertà di Dio. Tale relazione si compie insuperabilmente quando Dio stesso assume in Gesù una precisa libertà umana, nascendo da una donna, Maria, e si fa carico di tutto il rifiuto dell'uomo nei confronti di Dio, andando così, nella morte di croce, a costituire definitivamente la nuova ed eterna alleanza.

2.2 Gesù «*subditus omnibus*»

Un ulteriore contributo al nostro tema lo troviamo in riferimento alla conseguenza estrema dell'abbassamento del Figlio, che con la morte di croce prende il posto ed il destino del peccatore, andandosi a collocare, in estrema obbedienza al Padre, negli «inferi», ossia nello stato della lontananza da Dio²⁴. Qui Gesù viene a collocarsi obiettivamente all'ultimo posto, *subditus omnibus*. Proprio in questo radicale mettersi «al di sotto» emerge l'immagine definitiva dell'umiltà di Dio. Negli «inferi» egli si mostra l'inferiore e il minore, Colui che per amore si è sotto-posto, messo al di sotto di tutti per comunicare a tutti quell'amore che sa arrivare «sino alla fine».

Cristo si è fatto così *subditus omnibus* che non vi è più uomo, in qualsiasi condizione si trovi, che non possa incontrare il suo volto che lo chiama alla libertà di essere figlio. Gesù percorre la via verso il Padre abbracciando in se stesso anche l'ultimo peccatore. Nella kenosi il Figlio di Dio si sottopone alla storia di peccato dell'uomo per trasfigurarla in se stesso in storia della salvezza.

Pertanto, secondo questa prospettiva, nella kenosi abbiamo la più radicale affermazione della libertà dell'uomo. Il teologo ortodosso S. Bulgakov afferma nella sua *Sofiologia*, che «una liberazione dalla morte compiuta attraverso un atto onnipotente di Dio, come un *deus ex machina*, sarebbe stata un'umiliazione per l'umanità, una diminuzione della sua libertà[...]. Solo tale diminuzione di sé nella kenosi della divinità rende possibile la salvaguardia della libertà umana nell'opera di redenzione di Cristo»²⁵.

2.3 Il Crocifisso Risorto: il minore/servo è il Signore

L'umanità risorta di Cristo esprime così la libertà dell'uomo pienamente riuscita. La Signoria del Risorto non rappresenta il superamento dialettico della sua dedizione mortale ma l'espressione compiuta del suo senso. La carne risorta di Cristo, che porta iscritta per sempre i segni della passione, mostra la vittoria che la croce rappresenta su tutti i potenti e su tutto il male

²⁴ Ci riferiamo a ciò che Balthasar chiama il «subabbraccio»: cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. V: *L'ultimo atto*, Milano 1985; Id., *La discesa agli inferi*, in *Communio* 55 (1981) 4-6.

²⁵ S. BULGAKOV, *Sofiologia della morte*, 1, in P. CODA, *L'altro di Dio*, 166s.

della storia. In questa prospettiva si può vedere come proprio in Gesù abbiamo l'affermazione della nostra libertà ma anche l'espressione mirabile della coincidenza tra servizio ed signoria. Poiché è disceso in obbedienza fino agli inferi, abbracciando tutto in se stesso, tale atto è foriero della più grande signoria: «Dio lo ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome, perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra» (Fil 2,9s).

2.4 Essere minori-ministri: una soggettività de-centrata

Solo una salvezza che si offre nella forma della kenosi è una salvezza che non elimina ma afferma l'uomo come soggetto di libertà. Di conseguenza, l'uomo perviene a se stesso nell'accoglimento di questa offerta di grazia effettuata «a misura dell'uomo», cioè a misura della sua libertà. Mi sembra che l'essere *minores* possa essere descritto come questa *soggettività decentrata perché stupita*, ossia un soggetto che *riconosce sé da un altro e per un altro*. Usando l'espressione del filosofo francese J.L. Marion per spiegare la fenomenologia della donazione, si può dire che la minorità è espressione dell'*adonné*, dell'*adonato*²⁶, ossia dell'uomo identificato come termine di un dono che riceve istante per istante e che possiede sé solo nella forma della continua donazione. Il minore esprime l'uomo come quel soggetto il cui centro è un altro, o per usare la felice formula di Ricoeur, *sé come un altro*²⁷. In tale osservazione non si può che sentire l'eco della paradossale testimonianza paolina nella lettera ai Galati: «non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me. Questa vita che vivo nella carne la vivo nel figlio di Dio che mi ha amato e ha dato se stesso per me» (Gal 2,20).

2.5 Fraternità minoritica e comunione

Con tutto ciò siamo portati anche a scoprire in che senso la *minoritas* implica fin dalla sua origine la relazione fraterna. Nella prospettiva della minorità, illuminata dal pensiero kenotico, l'altro cessa di essere il nemico e l'antagonista del mio io o lo strumento del mio potere narcisistico, per cui l'altro è usato, adulato o ripudiato secondo la circostanza. L'altro, invece, è semplicemente *fratello* e *sorella*, riconosciuto e voluto proprio per la sua irriducibile alterità. Ossia, nell'altro, chiunque sia, si riconosce l'appello di Dio che si dona interpellando la mia libertà alla risposta. La fraternità minoritica sa che in ogni circostanza, in ogni fratello, c'è l'appello di Cristo, che chiede di essere riconosciuto e accolto mediante il segno umile della realtà quotidiana.

²⁶ Cf. J.-L. MARION, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Torino 2001, 3-85; 304-390

²⁷ Cf. P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993.

In questa prospettiva *la fraternità evangelica è il luogo dove si custodisce il segreto dell'umiltà di Dio*. In questo senso si apre davanti a noi l'orizzonte ultimo in cui ogni funzione autorevole di servizio può essere compresa ed esercitata: la realtà della comunione. *La «communio» si presenta in tal modo come l'indeducibile dono che rende possibile l'essere se stessi in quanto si è per un altro*²⁸.

2.6 Ministeri fraterni: un servizio alla libertà impegnata nella sequela

I ministeri fraterni traggono la loro identità da quanto abbiamo cercato di descrivere finora, nel contesto della kenosi e della comunione. Ciò che rende significativa ed essenziale la loro presenza è innanzitutto il desiderio di corrispondere a Gesù Cristo, che si è sottomesso a tutti per amore della umana libertà. Infatti, la *sequela Christi* si configura come *partecipazione alla stessa libertà di Gesù, alla libertà del Signore che serve, alla signoria della diaconia*. Ora, se è vero che obiettivamente Cristo ci raggiunge nel sacramento kenotico della Chiesa-eucarestia coinvolgendo, purificando ed esaltando la nostra libertà, tuttavia è altrettanto vero che questo dono obiettivo deve essere accolto e fatto fruttificare in noi fino alla testimonianza della vita. Questa capacità di corrispondere alla kenosi è un dono dello Spirito che si particolarizza nella nostra libertà: è propriamente l'esperienza carismatica²⁹.

Per noi tutto questo passa attraverso l'immedesimazione con il dono che Dio ha fatto a san Francesco. Il carisma della minorità è quel dono dello Spirito che attrae, persuade e mobilita la nostra vita a seguire Cristo sulla via intuita da Francesco. Infatti, se pensiamo agli inizi della storia francescana possiamo rilevare che chi incontrava san Francesco e si lasciava colpire dalla sua presenza, si sentiva mosso intimamente – liberamente – a seguire Cristo

²⁸ Da questo punto di vista è molto interessante rileggere la comunione come fonte e forma della fraternità evangelica. Il ministro generale, fra John Corriveau, ha detto bene quando ha affermato che «la fraternità evangelica è infatti realmente l'incarnazione francescana della comunione»: *La fraternità evangelica* Lettera Circolare n. 20, 30 marzo 2002, 1.3. Cf. anche Cf. G. CARDAROPOLI - C. STANZIONE (edd.), *Lettura delle fonti francescane. Temi di vita francescana: la fraternità*, Roma 1983. O. VAN ASSELDONK, *Fisionomia della fraternità francescana*, in *L'Italia Francescana* 57 (1982) 631-640. G. FIORINI, *La vita fraterna nell'esperienza francescana*, Roma 1995. F. URIBE, *La fraternità nella forma di vita proposta da Francesco d'Assisi*, in *Vita Minorum* 5 (2000) 356-376. J. KAZMIERCZAK, *Fraternità francescana dei Cappuccini secondo le Costituzioni rinnovate*, Roma 1984.

²⁹ Cf. D. ITURRIOZ, *Los Carismas en la Iglesia. La doctrina carismal en la Constitucion «Lumen Gentium»*, in *Estudios Eclesiasticos* 43 (1968) 181-223; G. RAMBALDI, *Uso e significato di «carisma» nel Vaticano II. Analisi e confronto di due passi conciliari sui carismi*, in *Gregorianum* 66 (1975) 141-162; Cf. K. RAHNER, *Das Charismatische in der Kirche*, in *Das Dynamische in der Kirche*, Freiburg 1958; H. SCHLIER, *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg-Basel-Wien 1966 ed ampliato in *Ekklesiologie des neuen Testaments*, in *Mysterium Salutis*, IV, 1972, 101-221. J. RATZINGER, *Bemerkungen zur Frage des Charismen in der Kirche*, in AA.VV., *Die Zeit Jesu. Fs. Heinrich Schlier*, Freiburg - Basel - Wien 1970, 257-272.

legandosi a quel giovane di Assisi. Guardando a Francesco, al suo modo di vivere e di sentire la realtà, si era introdotti a riscoprire Cristo come significativo per la propria vita e si veniva mossi dal desiderio di mettersi alla Sua sequela. Un autentico carisma, infatti, abilita a fare fruttificare il dono di Cristo in me rendendomi parte della sua missione ed edificando così la Chiesa tutta. I carismi sono dati *ad utilitatem*, come ci ricorda san Paolo³⁰.

In questa visione della dinamica ecclesiale, si dovrebbe scoprire la peculiarità dei ministeri in una esperienza carismatica rispetto alla struttura gerarchica. Infatti, se il sacerdozio ministeriale si configura come servizio affinché il gesto salvifico di Cristo arrivi obiettivamente alla mia persona senza riduzioni e deviazioni (tanto che il sacramento viene celebrato non in forza della santità personale del presbitero, peraltro auspicabile, ma di un dono specifico e di una *potestas* data da Cristo³¹), così chi all'interno dell'esperienza carismatica ha il compito di svolgere un ruolo autorevole, ha l'incarico di servire innanzitutto la libertà dei fratelli impegnati nella sequela di Cristo secondo l'esperienza di Francesco, rimandando e rilanciando continuamente in modo normativo alla forma di vita che abbiamo promesso.

Detto tecnicamente: mentre il sacramento-parola è il termine dell'*exitus* della kenosi, ed il sacerdozio ministeriale è momento imprescindibile di tale movimento; il carisma è la concreta possibilità del *reditus*, della restituzione responsoriale della libertà al Dio che si è fatto ultimo³². Il ministero fraterno si colloca a sostegno di questo movimento della libertà verso Cristo e verso i fratelli. L'esercizio del ministero fraterno ha il compito di intercettare, di risvegliare, per così dire, il desiderio (l'intenzionalità) di ogni singolo fratello di aderire a Cristo mediante un carisma particolare.

Ovviamente la significatività dell'autorità nell'esperienza carismatica è data in proporzione alla vivezza del carisma. Un frate o una fraternità che non vivesse il proprio carisma a livello costitutivo dell'atto di libertà che qualifica i suoi membri non potrebbe che percepire come formale la funzione autorevole al suo interno. Quindi, il ministero dell'autorità e cariche analoghe, non sono chiamate a «controllare» la vita fraterna ma a servirla nel rapporto fondamentale tra libertà e il carisma. I ministeri fraterni sono, dunque, parte della modalità con cui l'esperienza di Francesco ci è comu-

³⁰ Cf. A. VANHOYE, *I carismi nella comunità di Corinto*, in AA.VV., *Carisma e Istituzione. Lo Spirito interroga i religiosi*, Roma 1983, 11-40; ID., *I Carismi nel Nuovo Testamento*, Roma 1990.

³¹ Sul fatto che Gesù trasmetta alla sua Chiesa gli uffici sacerdotali, di insegnamento e pastorale cf. ad es. Mt 16,18; 18,18; 28,18s; Lc 10,16; 22,19; 24,47s; Gv 20,23; 21,15s.

³² Cf. H.U. VON BALTHASAR, *La grazia e il carisma*, in ID., *Sponsa Verbi*, Brescia 1969, 297-309; P. MARTINELLI, *Cristianesimo come evento nella storia e dimensione carismatica della Chiesa*, in A. TOMKIEL (ed.), *Due volti del Francescanesimo. Miscellanea in onore di Optatus Van Asseldonk e Lazzaro Iriarte*, Roma 2002, 331-356.

nicata, insieme alla regola, ai suoi scritti e alle costituzioni. Come il sacerdote ordinato non dispone dei sacramenti, della parola di Dio e della Chiesa, ma è disposto da essi a servizio dei fedeli; così i ministri, custodi, guardiani, e così via, non dispongono del carisma ma sono disposti da esso.

3. LA DINAMICA DELLA MINISTERIALITÀ FRATERNA

Se il ministero fraterno nella sua essenza è servizio alla libertà impegnata nella sequela secondo le orme di Francesco, allora è possibile cercare di sviluppare qualche tratto rispetto alla sua intuizione. Qui la riflessione può andare in due direzioni: 1) ricercare il volto ministeriale delle diverse cariche nell'Ordine; 2) scoprire l'atteggiamento giusto dei fratelli di fronte a chi è chiamato mediante un compito particolare ad essere servo e ministro di tutti. Infatti, i problemi che spesso si riscontrano vanno in entrambe le direzioni. Non è raro assistere ad un problema di relazione ministro - fratelli dovuto non solo ad una inautentica posizione da parte del ministro rispetto al proprio ruolo ma anche ad una falsa aspettativa o falsa immagine che i fratelli hanno di colui che è preposto al servizio dell'autorità. Quindi occorre che tanto gli uni che gli altri si comportino consapevolmente riguardo al senso e al compito di tutti. Cerchiamo ora di mettere in evidenza alcuni tratti della ministerialità fraterna in base agli scritti e biografie di Francesco unitamente ad alcune suggestive riflessioni della teologia contemporanea.

3.1 *Lo Spirito Santo come ministro generale del nostro Ordine*

In questo tentativo di tratteggiare la figura del ministero fraterno non si può evitare di soffermarsi su un'immagine suggestiva e curiosa proposta da Francesco stesso - e riferita dal Celano - riguardo al ministro generale dell'Ordine: *lo Spirito Santo*³³.

Mi sembra importante notare che lo Spirito Santo, considerato come ministro generale, ci suggerisce una certa modalità di presenza diaconale che deve caratterizzare i fratelli preposti ai ministeri. Lo Spirito Santo - afferma von Balthasar - «non vuole diventare un oggetto per noi, non vuole essere visto, ma essere in noi un occhio che vede [...]. Egli è la luce che non si può vedere tranne che sull'oggetto illuminato, e questo è l'amore tra il Padre e il Figlio apparso in Gesù [...]. Colui mediante il quale vediamo Dio è lo Spiri-

³³ 2Cel 193 (FF 779): «Voleva appunto che l'Ordine fosse aperto allo stesso modo ai poveri e illetterati, e non soltanto ai ricchi e sapienti. "Presso Dio - diceva - non vi è preferenza di persone (Rm 2,11), e lo Spirito Santo, ministro generale dell'Ordine, si posa egualmente sul povero ed il semplice". Avrebbe voluto inserire proprio questa frase nella Regola, ma non fu possibile perché era già stata confermata con bolla».

to, il più non oggettivo che ci sia»³⁴. Lo Spirito è ciò che unisce intimamente Padre e Figlio, è la reciprocità tra Padre e Figlio, è ciò che fa sì che la differenza sia forma della più intima unità e mai divisione. Ma lo Spirito è anche il frutto della reciprocità, la testimonianza della vicendevole donazione; è la sorpresa del «sempre più» in ogni relazione di vicendevole donazione.

Se l'evocazione dello Spirito Santo come ministro dell'Ordine ci aiuta a collocare la nostra esperienza carismatica sotto l'azione imprevedibile del Paraclito, allora mi sembra che Francesco veda il servizio dell'autorità come strutturale rimando ad altro da sé. Se lo Spirito è colui che può essere visto solo in ciò che illumina e non in se stesso, questo mi sembra indichi anche che la figura ministeriale del frate debba essere tutta baricentrata fuori di sé, tesa a servire la vita che circola nella fraternità.

Se lo Spirito è l'unione-dei-due, allora si può comprendere come il ministero «minore» si esprima non nel mettere al centro sé e la propria autorità ma nel promuovere la comunione, la concordia, la relazione. Il ministro è un custode e promotore di relazioni. Più che preoccupato della relazione dei frati con se stesso, dovrebbe essere preoccupato della relazione dei frati tra loro³⁵.

Ed infine, se lo Spirito Santo che Francesco vede come ministro del suo Ordine, è la continua sorpresa ed apertura, il continuo «oltre» che si apre tra coloro che si amano, allora la figura ministeriale si configura qui come emblema di questa apertura. Il frate ministro, guardiano o custode non deve essere solo colui che unisce, ma anche colui che impedisce che il rapporto si chiuda, che una fraternità si ripieghi narcisisticamente su se stessa, ma si apra in modo missionario per la Chiesa e per il mondo intero. Insomma, il ministero fraterno, ad immagine dello Spirito Santo, possiede una immagine provvidenzialmente poco tranquillizzante, nemica della falsa quiete.

3.2 Identità e compito

Dopo quanto detto in riferimento all'immagine ministeriale dello Spirito Santo come paradigma del servizio di autorità, mettiamoci in ascolto di alcuni elementi dell'identità e del compito descritti da Francesco stesso³⁶. Le sue parole a questo proposito sono assai chiare. Prendiamo come testo di riferimento quanto affermato nella *Regola non bollata*, 4,1-6 (FF 13s):

³⁴ H.U. VON BALTHASAR, *Teologica*. III: *Lo Spirito della Verità*, Milano 1992, 26.

³⁵ Cf. le *Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, 109,3.

³⁶ Cf. le *Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, cap. 10. Cf. O. VAN ASSELDONK, *Fraternità obbedienza e libertà alla luce della primitiva esperienza*, in G. CARDAROPOLI - C. STANZIONE (edd.), *Lettura delle fonti francescane. Temi di vita francescana: la fraternità*, Roma 1983, 191-211; K. SYNOWCZYK, *Communion and obedience in the Fraternity as understood in the Writings of St. Francis of Assisi*, in *Miscellanea Francescana* 87 (1987) 114-146.

Nel nome del Signore! Tutti i frati, che sono costituiti *ministri e servi* degli altri frati, distribuiscano nelle province e nei luoghi in cui saranno, i loro frati e spesso li *visitino* e spiritualmente *li esortino* e *li confortino*. E tutti gli altri miei frati benedetti diligentemente obbediscano loro in quelle cose che riguardano la salute dell'anima e non sono contrarie alla nostra vita. E si comportino tra loro come dice il Signore: Tutto quanto desiderate che gli uomini facciano a voi, fatelo voi pure a loro; ancora: Ciò che tu non vuoi sia fatto a te, non farlo agli altri (Tb 4,16). E ricordino i ministri e servi che dice il Signore: Non sono venuto per essere servito, ma per servire (Mt 20,28); e, poiché a loro è stata affidata la cura delle anime dei frati, se qualcuno di essi si perdesse per loro colpa e per il loro cattivo esempio, nel giorno del giudizio dovranno rendere ragione (Mt 12,36) davanti al Signore nostro Gesù Cristo.

Dunque, si tratta innanzitutto di essere «ministri e servi». Perciò «colui a cui è commessa l'obbedienza e chi è ritenuto maggiore, sia come il minore (Lc 22,26) e servo degli altri fratelli» (2Lf 8,42s: FF 197)³⁷. Di conseguenza «nessuno sia chiamato priore ma tutti siano chiamati semplicemente frati minori. E l'uno lavi piedi all'altro (Gv 13,14)» (Rnb 6,3: FF 23). L'abbracciare il ministero, pertanto, non dovrebbe essere qualche cosa che «cambia» l'identità del frate minore; essendo già «minore», accogliere un ministero dovrebbe essere un approfondimento della propria identità carismatica.

I ministri devono «*visitare*» i frati. Ciò implica una sostanziale mobilità della figura ministeriale, non un aspettare l'altro che si muova e vada dal ministro, ma una tensione a rendersi presente con discrezione e prudenza.

I ministri, poi, devono «*curare*» e «*confortare*»: questi verbi esprimono la necessità del ministro di sostenere l'impegno dei fratelli. Da qui la capacità del ministro di manifestare segni concreti in favore della crescita dell'altro; che il ministro possa essere generatore di atteggiamenti positivi e creativi nei fratelli. Il vero ministro vuole che l'altro cresca.

«*Esortare, ammonire, e correggere*»: con questi verbi utilizzati da Francesco si può intendere l'impegno richiesto al ministro di saper esprimere una certa direttività. Il Santo di Assisi chiede di «correggere con umiltà e carità»³⁸, ossia anche quando si tratta di esercitare il potere che obiettivamente è implicato

³⁷ Cf. anche Rnb 5,10-12 (FF 19): «Come dice infatti il Signore nel Vangelo: *I principi delle nazioni le signoreggiano, e i grandi esercitano il potere su di esse* (Mt 20,25); non così sarà tra i frati, e chi tra loro vorrà essere maggiore sia il loro ministro e servo (Mt 20,26-27); e chi tra di essi è maggiore, sia come il minore (Lc 22,26)».

³⁸ Rb 10, 2-4 (FF 100s): «I frati, che sono ministri e servi degli altri frati, visitino e ammoniscano i loro frati e li correggano con umiltà e carità, non ordinando ad essi niente che sia contro alla loro anima e alla nostra Regola. I frati poi, che sono sudditi, si ricordino che per Dio hanno rinnegato la propria volontà. Per cui fermamente ordino loro di obbedire ai ministri in tutte quelle cose che promisero al Signore di osservare e non sono contrarie all'anima e alla nostra Regola».

nella funzione dell'autorità lo si deve fare sempre tenendo ben presente lo scopo: ossia la carità. In questo senso si capisce la raccomandazione di un uso raro del comando esplicito di obbedienza³⁹; ciò si manifesta come estrema sollecitazione alla libertà dell'altro, che può, data la nostra comune condizione di *viatores*, perdersi nelle vie dell'inautenticità. Anche la necessaria presentazione di un comando secondo la regola, poiché ha sempre come scopo la crescita dell'altro, deve avere come anima l'offerta del perdono e della possibilità di un nuovo inizio. Da qui si comprende la più volte raccomandata benevolenza e premurosa cura pastorale verso chi pecca (FF 234-239). La qualità minoritica di un ministro si vede dalla capacità di non scandalizzarsi degli errori e dei peccati dei fratelli ma di rilanciare sempre nuovi inizi.

Che il ministero fraterno, poi, sia un servizio alla libertà lo si vede soprattutto dal modo con cui Francesco chiede ai frati di obbedire ai ministri. Anzi mi sembra proprio che Francesco faccia leva su ciò che la libertà ha desiderato e voluto con il legarsi al suo carisma. Si tratta concretamente di rinunciare alla propria volontà – alla progettazione in proprio di sé – , in quanto si riconosce che v'è più libertà nel corrispondere a Cristo e nello stare al suo disegno che ai propri piani. Da qui si capisce perché la fondamentale obbedienza sia dovuta al Vangelo e alla regola, la quale deve essere osservata, appunto, *sine glossa*. Tutti siamo «sotto» il Vangelo e «sotto» la Regola; pertanto ogni obbedienza ha la sua dignità teologica nel sostegno vicendevole alla decisione di seguire incondizionatamente Gesù Cristo. In tal modo l'obbedienza così concepita deve risultare uno stimolo per la libertà ad operare secondo lo Spirito del Signore e la «sua santa operazione».

Qui si colloca anche la profonda pedagogia di Francesco espressa nella prima parte della *Ammonizione III*. Il ministro richiama ciò che deve diventare principio vitale in tutti i frati.

Abbandona tutto quello che possiede e perde il suo corpo e la sua anima l'uomo che totalmente si affida all'obbedienza nelle mani del suo superiore, e qualunque cosa fa o dice e che egli stesso sa che non è contro la volontà di lui, purché sia bene quello che fa, è vera obbedienza (Am 3,3s: FF 148).

La stessa logica la vediamo affermata nella *Lettera a frate Leone*:

³⁹ 2Cel 153 (FF 737): «Riteneva che si dovesse comandare in nome dell'obbedienza raramente, e non scagliare da principio il dardo, che dovrebbe essere l'ultima arma. "Non si deve – ripeteva – mettere subito mano alla spada". Ma chi non si affretta ad eseguire il precetto dell'obbedienza, non teme Dio e non tiene in nessun conto gli uomini (cf. Lc 18,4). Niente di più vero. Cos'è infatti l'autorità in mano ad un superiore temerario, se non una spada in mano ad un pazzo? E d'altra parte, c'è un caso più disperato di un religioso che disprezza l'obbedienza?».

Tutte le parole che abbiamo dette in via, brevemente in questa frase riassumo a modo di consiglio, e dopo non ti sarà necessario venire da me per consigliarti, poiché così ti dico: in qualunque maniera ti sembra meglio di piacere al Signore Iddio e di seguire i suoi passi e la sua povertà, fatelo con la benedizione di Dio e con la mia obbedienza (FF 250).

Francesco non intende controllare dall'alto il fratello ma invita ad assumere, a fare proprio, il suo spirito, quello che gli è stato donato nel carisma, come principio intimo per la propria azione. Pertanto, il guardare al ministro diviene non dipendenza deresponsabilizzante ma fonte di creatività relazionale. Francesco invita frate Leone ad immedesimarsi a tal punto con quanto lui suggerisce da spingerlo a fidarsi ora di quanto a lui, a fra Leone, sembra piacere al Signore. Questa obbedienza è molto più forte del controllo, in quanto si basa sulla immedesimazione con l'esperienza carismatica originaria. Il carisma diventa in ciascuno principio di azione.

Ciò è di importanza decisiva per il carattere ministeriale del compito di formatore. Egli, infatti, «rischia» il rapporto con il formando non come controllo su di lui, ma come testimonianza di quanto la propria vita venga messa in discussione continuamente dal carisma di Francesco. Pertanto, il ministero di formatore si trova come prima risorsa educativa innanzitutto la libertà e il desiderio dell'altro che lo hanno portato a bussare al convento. Il formando segue il formatore per fare diventare proprio patrimonio interiore ciò che l'altro testimonia dell'esperienza di Francesco. Pertanto, più il formando segue il formatore e più diventa capace di «autonomia obbediente» (capace di muoversi da sé secondo lo spirito del carisma)⁴⁰.

Anche l'immagine di ministero che emerge dalla seconda parte della *Ammonizione III* non è meno geniale. Qui Francesco mette in evidenza la sua profonda conoscenza del cuore umano. Nell'obbedienza al superiore si tratta di corrispondere all'abbassamento libero e liberante della kenosi di Gesù per amore. Per questo, anche quando si vedessero cose migliori dal proprio punto di vista, eccettuato il caso coscienza o di comando contro la regola, l'obbedienza appare più sensata ancora perché più espressiva dell'amore all'altro. Tutto ciò, mentre afferma il valore vincolante dell'obbedienza, impedisce alla radice l'autoreferenza del ministro. Infatti, in questo caso si obbedisce non perché l'altro dice cose assolutamente migliori; Francesco riconosce che il frate può avere intuizioni migliori del proprio guardiano. Si sa bene che il ministro può sbagliare. Ma la cosa migliore è obbedire per amore,

⁴⁰ Cf. C. DI NARDO – G. SALONIA (edd.), *La «fraternitas» di Francesco d'Assisi. Storia novità attualità*, Giulianova 2003.

imitando così la posizione di Cristo ed esprimendo in tal modo maggiormente l'amore stesso⁴¹.

3.3 *Ministeri fraterni e fraternità: una reciprocità a-simmetrica*

Alla luce di questi passaggi dalle fonti propongo un'immagine riassuntiva dell'esercizio della ministero. Vorrei leggere la ministerialità fraterna attraverso la figura della reciprocità vicendevolmente asimmetrica. Infatti, noi ci troviamo di fronte ad un paradosso: per Francesco la relazione tra ministro e frate è molto mobile: essi si servono vicendevolmente. Solo così riesco a spiegarmi come mai Francesco attribuisca le stesse caratteristiche *in particolare* ai «ministri e servi» ed *in generale* agli altri frati⁴².

Una esemplificazione fondamentale: Francesco dice nella *Regola Bollata* che chi è preposto al compito di ministro, custode o guardiano deve «servire i frati come se fossero i suoi Signori»⁴³; ma d'altra parte egli, nel suo *Testamento*, dice di voler obbedire al ministro e al guardiano perché «è suo Signore»⁴⁴. Ossia, il termine «Signore» è riferito da Francesco sia al ministro per i frati, sia ai frati per il ministro. Da un certo punto di vista il fratelli sono visti dal ministro come signori, dall'altra parte il ministro è visto come signore dai fratelli. *La simultaneità di questa asimmetria genera una simmetria dinamica*. Ossia, la simmetria fraterna non è raggiunta per livellamento o per omologazione, ma per gioco di differenze. L'uno esalta l'altro abbassandosi e servendo.

La reciprocità è nella visione di Francesco assolutamente dinamica e quindi si oppone sia alla visione dell'autorità come garante estrinseco e accomodante della vita conventuale, sia alla visione di una autorità come figura priva di direttività. In tal senso la relazione rimane nella sua struttura dinamica ed aperta ad ogni ulteriorità suggerita dallo Spirito Santo.

A mio avviso questa realtà proposta da san Francesco ha il suo fondamento ultimo nella vita trinitaria, dove le persone divine sono infinitamente differenti e tuttavia nessuna possiede la natura divina in modo inferiore

⁴¹ Cf. *Saluto alle Virtù* 3 (FF 256): «Signora santa carità, il Signore ti salvi con tua sorella, la santa obbedienza».

⁴² Emblematica l'espressione: «Nessun frate faccia del male o dica del male a un altro; anzi per carità di spirito volentieri servano e si obbediscano vicendevolmente. E questa è la vera e santa obbedienza del Signore nostro Gesù Cristo» (Rnb 5,13-15: FF 20).

⁴³ Rb 10,4-6 (FF 102): «E ovunque ci siano dei frati che sapessero e conoscessero di non potere spiritualmente osservare la Regola, debbano e possano ricorrere ai loro ministri. E i ministri li accolgano con carità e benevolenza e mostrino ad essi tanta familiarità che quelli possano parlare e fare con essi così come parlano e fanno i padroni con i loro servi, infatti così deve essere, che i ministri siano i servi di tutti i frati».

⁴⁴ Test 27-28 (FF 124): «E fermamente voglio obbedire al ministro generale di questa fraternità e a quel guardiano che gli piacerà di darmi. E così io voglio essere schiavo nelle sue mani che non possa andare e fare oltre l'obbedienza e la sua volontà, poiché egli è mio signore».

rispetto alle altre. Il Padre è certamente la *fons totius divinitatis*, ma egli non possiede la divinità maggiormente rispetto al Figlio e allo Spirito. Il Figlio, pur essendo tale non è meno Dio del Padre; pur essendo generato non vi è diminuzione; infatti il Padre dà tutto se stesso al Figlio; non si tiene per sé nulla e proprio per questo è l'eterno Padre: l'eterno generatore. Egli è se stesso solo in quanto è nel Figlio. E la divina personalità dello Spirito Santo è il cuore della reciprocità delle persone divine. L'amore vicendevole donato ad espropriato fa sì che la vita di Dio sia tutta in tutte le persone senza diminuzione.

3.4 *Ministero fraterno come generatore di corresponsabilità*

Questa impostazione, descritta nella figura della reciprocità vicendevolmente asimmetrica, permette l'esplicitazione di un valore decisivo: i ministri devono esercitare la loro azione affinché ciascuno viva personalmente e comunitariamente la propria responsabilità nei confronti di quanto ci è stato donato per la nostra missione nella Chiesa e per il mondo. Questo riferimento reciproco tra autorità e carisma istituisce la *circolarità tra funzione autorevole e corresponsabilità di ciascuno*.

Pertanto un compito decisivo da parte di chi ha ministeri nella fraternità è quello di creare e ricreare continuamente tutte quelle condizioni per cui la libertà di ogni singolo membro sia messa in gioco. La funzione autorevole-ministeriale, di conseguenza, non deve in alcun modo sostituire l'atto di libertà dell'altro, ma piuttosto costantemente provocarlo. Pertanto, l'autorità ministeriale è essenzialmente *animazione*; poiché, in effetti, vero scopo di ogni intervento autorevole è l'evocazione della libera corresponsabilità. Con una felice espressione di von Balthasar possiamo ricordare che «gli uffici ministeriali, con la loro autorità, essenzialmente non sono altro che gli animatori della autoedificazione della Chiesa intera per opera dei suoi membri»⁴⁵.

Qui trova il suo luogo anche l'importanza del *dialogo comunitario*, la *corresponsabilità*, la *sussidiarietà* e la *solidarietà*; tutti i fratelli devono, infatti, essere interessati alle vicende della propria fraternità e del proprio Ordine: siamo tutti corresponsabili di quello che lo Spirito ha suscitato e suscita⁴⁶. In tal senso vera dignità teologale deve essere riconosciuta *all'incontro* e *all'ascolto* delle persone da parte del responsabile⁴⁷. Il confronto non dovrebbe essere considerato solo come momento previo per poi «sistemare le cose», ma come *circostanze quasi sacramentali* in cui cogliere il cenno della presenza del mistero di Cristo nelle situazioni concrete della vita fraterna.

⁴⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, 157.

⁴⁶ Cf. *Vita fraterna in comunità*, n. 5.

⁴⁷ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Decreto *Perfectae Caritatis*, n. 4; GIOVANNI PAOLO II, Esortazione Apostolica *Redemptionis Donum*, n. 13.

In tal senso appare pertinente al compito autorevole la capacità di stimare concretamente ciò che è presente nella propria fraternità⁴⁸, valorizzando le esperienze positive e significative presenti, quelle «autorevolezze» informali, che magari, senza essere rivestiti di alcun incarico, di fatto, con la loro esperienza mobilitano la vita delle fraternità.

In questo ascolto vicendevole si impara a *discernere insieme la volontà di Dio*, di cui la nostra libertà ha bisogno concretamente per essere se stessa⁴⁹. Tale discernimento chiede il confronto reale tra i fratelli e tra questi e il ministro; il che non può escludere anche momenti di tensione e di discussione, che se vissuti nella carità, contribuiscono a cogliere nel tempo le indicazioni che vengono da Dio. Una passiva remissività o una pregiudiziale avversione nelle relazioni sono segni che indicano libertà poco impegnate e scarsamente allenate ad un vero confronto: «esiste una remissività codarda e una rigidità irragionevole; entrambe sono forme di disobbedienza allo Spirito Santo»⁵⁰.

Qui trova il suo posto anche il compito del ministero fraterno di generare consenso nella fraternità intorno a dei passi precisi da compiere per l'autenticità della nostra vocazione e missione nella Chiesa: è ciò che oggi tecnicamente si chiama *progettualità condivisa*⁵¹, per la quale la funzione di governo deve svolgere il delicato lavoro di discernimento e di promozione di consenso. Anche qui, evidentemente la figura del consenso promossa dal ministro è decisiva rispetto alla progettualità, garantendone anche lo svolgimento; pronti a modificare dinamicamente ciò che deve essere cambiato lungo il cammino, ma anche decisi nell'essere fedeli a quanto la fraternità e la Chiesa hanno riconosciuto o indicato per la missione.

Qui mi sembra di poter cogliere anche un nesso tra quanto abbiamo cercato di suggerire e i ministeri che hanno a che fare con patrimoni di natura economica. Il tema oggi è inevitabilmente delicato, proprio per il nesso di questo tema con uno dei grandi poteri cosiddetti «autoalimentanti», quello finanziario. Mi sembra che anche qui si può dare la qualifica di ministeriale ad un tale compito nella misura in cui si gioca una reale reciprocità ed il principio di corresponsabilità. Chi è preposto alla gestione di patrimoni lo può fare in forza di un mandato cui deve rispondere e che lo fa servo degli scopi condivisi da perseguire in vista della concreta missione nella Chiesa per il mondo e la società. Se l'economista dispone del denaro, più che gli altri frati, ciò è possibile solo in quanto egli è disposto totalmente dal mandato. Tale reciprocità è reale,

⁴⁸ Cf. le *Costituzioni dei Frati Minori Cappuccini*, 79,4.

⁴⁹ PAOLO VI, Esortazione Apostolica *Evangelica Testificatio*, n. 25.

⁵⁰ H.U. van BALTHASAR, *Punti fermi*, Milano 1972, 166.

⁵¹ Cf. P.L. NAVA, *Istituti di vita consacrata religiosa e progettazione*, in AA.VV., *Relazione tra Superiore Maggiore e Provincia. Identità di ruolo e progettazione*, Roma 2002, 59-98.

evidentemente, se è garantita una verifica serena degli obiettivi e metodi all'interno di una progettualità condivisa⁵².

3.5 *La condizione fondamentale per un ministero fraterno*

Chi esercita un ministero deve essere il primo nella fraternità ad obbedire. Non a caso sono assai dure le parole di Francesco riguardo alle condizioni perché i frati possano vivere in modo fecondo ed adeguato il proprio ministero. A riconferma che non basta affermare genericamente di stare «servendo i fratelli» per sentirsi esentati dal rischio di una autoreferenzialità nella gestione del proprio ruolo. Nell'ammonire i responsabili Francesco manifesta di conoscere molto bene la natura umana e le sue ferite. Sa bene che senza il servizio dell'autorità, la libertà del singolo verrebbe meno anche alle proprie decisioni più convinte⁵³. La libertà dell'uomo rimane «tentabile» fino alla fine. Ma nello stesso tempo Francesco sa anche che chi è chiamato a coprire una carica che implica gestione di potere non può evitare la tentazione di dominare e di controllare i fratelli invece che servirli.

Pertanto san Francesco pone delle condizioni molto severe riguardo a chi viene chiamato al servizio dell'autorità. Si pensi alla richiesta perentoria di «non appropriarsi della carica» e soprattutto al «guai a chi si attacca alla carica», che troviamo nella *Ammonizione XIX*⁵⁴. In tutto ciò Francesco afferma la necessità di un deciso distacco dal proprio ruolo⁵⁵. Questo mi sembra un tratto essenziale della ministerialità fraterna voluta da Francesco: la libertà dal proprio ruolo. Paradigmatica è la sua *Ammonizione IV*:

Quelli che sono costituiti in autorità sopra gli altri, tanto si glorino del loro ufficio prelatizio come se fossero incaricati di lavare i piedi dei fratelli (cf. Gv 13,14); e quanto più si turbano per esser tolto loro la carica che se fosse loro tolto il servizio di lavare i piedi, tanto più ammassano un tesoro fraudolento (cf. Gv 12,6) a pericolo delle loro anime (Am 4: FF 152).

Credo che anche qui il suo richiamo vada inteso a livello di dinamica della libertà. Infatti come potrebbe servire la libertà dei fratelli, impegnati nella sequela di Cristo sulle orme di Francesco, colui che non è libero di fronte al proprio ruolo? Ma soprattutto in questo emerge il pericolo in cui si trovereb-

⁵² Molto chiare a questo proposito sono le indicazioni delle nostre *Costituzioni*, 65-67; 71,3-4.

⁵³ Cf. Am 2 (FF 146s) e Am 3,10s (FF 151).

⁵⁴ Am 19,3s (FF 169): «Guai a quel religioso, che è posto dagli altri in alto e per sua volontà non vuol discendere. E beato quel servo, che non si pone in alto di sua volontà e sempre desidera mettersi sotto i piedi degli altri».

⁵⁵ Rnb 17,4 (FF 46): «E nessun ministro o predicatore consideri sua proprietà il ministero dei frati o l'ufficio della predicazione, ma in qualunque ora gli fosse ordinato, lasci, senza protesta, il suo incarico».

be, non solo la fraternità, ma anche un tale fratello se riponesse nel proprio ruolo la propria sicurezza esistenziale. La reciprocità, peraltro, ben presto svanirebbe in favore di una asimmetria univoca. In tal modo sarebbe inevitabile finire nella logica dei poteri «autoalimentanti» e «scopo-escludenti», in cui al servizio si sostituirebbe il favoritismo e la parzialità aborrite da Francesco.

Il fatto stesso che il santo di Assisi sia così esplicito a questo proposito fa pensare che questa sia una possibilità assolutamente reale, da cui nessuno può ritenersi esente. Riconoscerne la possibilità è già un primo modo per smascherarla. Forse è inevitabile che vi siano queste situazioni. Si può certamente pensare a strumenti che facilitino un sano distacco, che ciascuno peraltro dovrebbe avere nei confronti di tutto ed anche di se stesso. Tuttavia, credo che questo ministero sia in se stesso inevitabilmente rischioso; ed è giusto che sia così, altrimenti non salveremmo noi quella libertà umana per la quale Cristo stesso ha dato la vita.

Certamente l'autenticità della propria vita carismatica facilita il riconoscimento di ambiguità nella gestione del potere; un attaccamento indebito al proprio ruolo emerge più facilmente se la fraternità a cui si riferisce è carismaticamente vivace. Chi vive il carisma, qualsiasi ruolo abbia o non abbia, inevitabilmente mette le premesse per un continuo rinnovamento. Si pensi ancora una volta all'invito di Francesco, nell'*Ammonizione III*, a rimanere anche con il ministro che sbaglia nel dare un'obbedienza contro la Regola o la coscienza (FF 150). Tale «rimanere» pone in atto una novità che nessuno può cancellare.

Corrispondente positivo, invece, delle condizioni per esercitare il servizio fraterno è quanto Francesco suggerisce nella *Lettera ad un ministro* circa la necessità di accettare la fatica del ministero come grazia e come obbedienza. Qui emerge il volto positivo delle condizioni per l'esercizio dei ministeri di governo. Si deve sottolineare la profonda sensibilità umana delle parole di Francesco a tale proposito. Il ministro in causa nella lettera pensa che la fatica richiesta dal suo lavoro lo distolga da Dio, tanto da desiderare di essere dispensato ed andare in un eremo. Francesco capovolge tutta la situazione e mostra come la sua obbedienza al Dio vivo e vero passi attraverso quella realtà quotidiana. La fatica del ministero è grazia, perché, se abbracciata in obbedienza, permette di verificare in prima persona quel servizio che è signoria, realizzata da Cristo. La ministerialità di questo compito, poi, si vede, nella definitiva assenza di pretesa sull'altro e sul suo cambiamento:

Io ti dico come posso, per ciò che riguarda la tua anima, che quelle cose che ti impediscono di amare il Signore Iddio, e ogni persona che ti sarà di ostacolo, siano frati o altri, anche se ti picchiassero, tutto questo tu devi ritenere per grazia ricevuta. E così tu devi volere e non diversamente. E questo ti sia per vera obbedienza del Signore Iddio e mia, perché io fermamente so che quella

è vera obbedienza. E ama quelli che ti fanno queste cose e non pretendere da loro altro se non ciò che il Signore ti darà, e in questo amali, e non volere che diventino cristiani migliori. E questo sia per te più che stare in un romitorio (FF 234s).

Questo passaggio veramente mi sembra l'emblema del ministero fraterno. In tal modo, infatti, il ministro stesso percepisce l'autenticità dello svolgimento del suo compito nella misura in cui il vivere tale servizio lo mette in un concreto cammino personale di maggiore conversione ed immedesimazione con il carisma stesso di Francesco. Del resto, esercitare un ministero fraterno in una fraternità di «minori» dovrebbe avere come esito per il fratello deputato a questo compito un approfondimento esistenziale della propria identità carismatica di minore, un attaccamento più convinto a Cristo e a Francesco, e dunque una passione all'incontro con ogni persona nella sua situazione reale.

Una tale figura di ministerialità fraterna, voluta da San Francesco con caratteristiche così peculiari, credo sia parte integrante e imprescindibile del compito che ci è dato di vivere nella Chiesa per il mondo.