

SEGN I DI PRESENZA DEL RISORTO

David B. Couturier

LO SVILUPPO DELL'ECONOMIA FRATERNA NELLE LETTERE CIRCOLARI DI FRA JOHN CORRIVEAU

Non è dalla generosità del macellaio, del birraio o del fornaio che ci aspettiamo di ricevere la nostra cena, ma dalla loro attenzione ai propri interessi. Non ci occupiamo della loro umanità ma del loro amor proprio¹.

Così Adam Smith (1723-1790), il padre dell'economia moderna, descrive le cause sociali e gli interessi economici degli individui, delle famiglie e delle imprese del mondo moderno. L'aggressività dell'interesse individuale e la massimizzare dei profitti del lavoro sono quel che dà forma al bene sociale, all'interesse comune e al benessere condiviso dalle nazioni. Smith afferma che gli uomini e le donne sono fatti di «egoismo e avidità naturali» e che sono spinti da «desideri vani e insaziabili»². Non è il solo a crederlo. In modo simile David Hume (1711-1776), il padre dell'empirismo, qualche anno prima sosteneva che «ogni uomo [sic] dev'essere considerato un furfante che in ogni sua azione non ha altro scopo che l'interesse privato»³.

Non è particolarmente sorprendente o illuminante sentire filosofi (moralisti) sostenere la depravazione delle masse in lotta. Il genio dei più recenti difensori del liberalismo economico, tuttavia, fu proprio nel capire che il vizio privato può essere incanalato verso la virtù pubblica e che

¹ «It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self love», in A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776), Liberty Classic, Indianapolis 1976, 26-27.

² A. SMITH, *The Theory of Moral Sentiments* (1759), Liberty Classics, Indianapolis 1976, 184.

³ La citazione è da G. BRENNAN - J. BUCHANAN, *The Reason of Rules: The Collected Works of James M. Buchanan*, X, Liberty Fund, Indianapolis 2000, 68.

l'avidità individuale può essere indirizzata verso il bene comune. Coloro che sono egoisti per natura sono, dichiarava Smith, «condotti da una mano invisibile a promuovere un fine che non faceva parte della loro motivazione»⁴.

Per intraprendere una conversazione a proposito delle relazioni sociali, degli scambi reciproci e delle aspettative comunitarie di una congregazione religiosa di uomini, quale è l'Ordine Franciscano Cappuccino, bisogna essere consapevoli fin dall'inizio delle pervasive forze economiche che lo condizionano. Bisogna comprendere quale sia il paradigma economico prevalente che determina il contesto che lo circonda⁵. In Occidente, per più di duecento anni, l'immagine predominante è stata quella dell'*homo oeconomicus*, poiché la teoria economica e l'orizzonte delle richieste si basavano sull'idea di uno sviluppo sociale spinto dall'inevitabile propensione degli individui a far fruttare al massimo i propri interessi. È un modello di comportamento umano che identifica la razionalità con la sola occupazione intelligente del guadagno privato⁶.

L'economia è dunque definita un'attività che mira a ridurre la miseria e ad aumentare al massimo i vantaggi tramite la divisione di manodopera e gli scambi materiali⁷. Così gli esseri umani sono in inevitabile competizione per le scarse risorse della terra. L'obiettivo logico della loro attività sociale è l'ottimizzazione degli interessi personali e la conquista della felicità individuale con il minimo (cioè razionale) livello di interferenza o intrusione sociale. In questo tipo di modello le relazioni sociali sul mercato sono poco più di un compromesso intelligente e di un calcolo razionale (ad alto rendimento). Gli individui sono intesi come «isole sovrane» con scarsa interdipendenza tra loro e un'interazione sociale appena sufficiente a perseguire la «felicità» individuale. Ancora, Francis Woerhling afferma che l'agente economico di questa teoria (classica) dell'*homo economicus solipsisticus* «accetta a malincuore il bisogno di assoggettare la propria massimizzazione a regole e limitazioni per conquistare una reputazione»⁸. Inoltre l'individuo in questione tollererà interferenze con i propri traguardi e obiettivi «finché deve e con una certa misura di

⁴ A. SMITH, *An Inquiry*, 453-471.

⁵ Per un'idea dei paradigmi economici, cf. L. THURLOW, *Dangerous Currents*, Random House, New York 1983, e R.J. BERNSTEIN, *The Restructuring of Economic and Political Theory*, Harcourt, Brace, Jovanovitch, New York 1976.

⁶ H.E. DALY - J.B. COBB Jr., *For the Common Good: Redirecting the Economy Toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, Beacon Press, Boston 1989, 5-21.

⁷ F. WOERHLING, "Christian" Economics, in *Markets and Morality* 4:2, Fall 2001, da www.action.org.

⁸ *Ibid.*

frustrazione» in modo da raggiungere i propri fini personali e incontrare i propri bisogni individuali⁹.

Il fallimento insito nel considerare una vera vita comunitaria iscritta in un ordine economico determina la classica critica della teoria economica sviluppata anni fa da Richard E. Mulcahey:

L'individualismo non vede vera unità nella società. Ciò che si chiama «società» è un semplice meccanismo, la reciprocità delle azioni degli individui alla ricerca dei propri fini, oppure è la semplice somma di relazioni sociali. Essa presuppone un ordine naturale basato sulla libertà illimitata e dal suo effetto incontrollato dipende il benessere di ogni cosa. L'economia nazionale è vista come una somma di unità isolate, legate tra loro solo da semplici relazioni di scambio... Nel socialismo il concetto dell'unità della società è distorto. La società collettiva che esso richiede offre l'unione di «unità» piuttosto che un'unione di molti. L'individuo è solo un «associato», non una personalità autonoma¹⁰.

Più di recente, Daly e Cobb hanno concluso che la teoria economica moderna è nata e si è sviluppata nella stessa corrente del Calvinismo. Essi proseguono infatti affermando che «entrambi erano tentativi di libertà personale contro le interferenze di un'autorità terrena» e affondavano le proprie radici nella convinzione secondo cui «al di là di un ambito molto ristretto, le ragioni dell'interesse personale sono assolutamente dominanti»¹¹. Quindi sottolineano come la teoria economica si allontani dal Calvinismo «sono nel celebrare come razionale ciò che il Calvinismo considerava immorale»¹².

Nonostante sia tuttora il modello economico mondiale dominante, la teoria economica classica dell'*homo oeconomicus* non è esente da critiche. George Soros, in un recente lavoro intitolato *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, lamenta che «l'ascendente del motivo del profit-

⁹ *Ibid.*

¹⁰ «Individualism sees in society no real unity. What it calls "society" is a mere mechanism, the interplay of the actions of individuals seeking their own ends, or it is a mere sum of economic relations. It postulates a natural order based on unrestrained freedom, on whose unhindered effect the welfare of all depends. The national economy is viewed as a sum of isolated units, which are bound together only by mere exchange relationships... In socialism the concept of the unity of society is distorted. The collective society which it requires presents the unity of "oneness" rather than a union of the many. The individual is only an "associate" not an autonomous personality», in R.E. MULCAHEY, *The Economics of Heinrich Pesch*, Holt, New York 1952, 161.

¹¹ H.E. DALY - J.B. COBB Jr., *For the Common Good*, 6.

¹² *Ibid.*

to e il ribasso nell'efficacia del processo decisionale collettivo si sono rafforzati vicendevolmente»¹³. Egli procede affermando che «il fondamentalismo del mercato cerca di abolire i processi decisionali e di imporre la supremazia dei valori del mercato su tutti i valori politici e sociali»¹⁴. Quel che abbiamo oggi, sostiene, è «un'economia globale senza una società globale»¹⁵.

In un articolo di recente pubblicazione intitolato *Is Economic Theory Wrong About Human Nature?* Pauline Vaillancourt Roseneau afferma che, a partire da nuovi approcci all'economia nei campi della biologia, della neurologia, dell'antropologia, della psicologia e della sociologia, stanno emergendo delle serie sfide ai principali modelli economici tradizionali¹⁶. Infatti l'autrice sottolinea la necessità di importanti revisioni di tali teorie, poiché i modelli economici tradizionali riescono difficilmente a prevedere il comportamento economico. Cita quindi recenti esperimenti in ambito neurologico, dai quali è emerso che in molti casi l'interesse non-cooperativo personale in realtà peggiora entrambe le parti. L'interesse personale non promuove il beneficio simultaneo, come la teoria economica tradizionale potrebbe far intendere. In esperimenti effettuati sugli animali, per esempio, si è notato che i cebi e le scimmie tamarine sono in grado di distinguere le azioni altruistiche da quelle egoistiche, premiando la reciprocità e punendo il comportamento anti-sociale¹⁷.

Nella teoria economica tradizionale, sostiene la Roseneau, concetti come la fiducia, il legame, l'empatia, sono sistematicamente ignorati poiché vige un *a priori* secondo cui gli individui non possono che agire esclusivamente sulla base di preferenze personali. Tuttavia, nuove ricerche nel campo della neuro-economia indicano che le comunità nelle quali vi è un basso livello di fiducia cadranno con buone probabilità nella trappola della povertà, mentre «le società in cui vi è un alto livello di fiducia hanno tassi di investimento e di crescita più alti»¹⁸. Laddove le teorie econo-

¹³ G. SOROS, *The Crisis of Global Capitalism: Open Society Endangered*, Public Affairs, New York 1998, xxvi.

¹⁴ *Ibid.*, xxvii-xxviii.

¹⁵ *Ibid.*, xxix.

¹⁶ P. VAILLANCOURT ROSENEAU, *Is Economic Theory Wrong about Human Nature?*, University of Houston School of Public Health, Management and Policy Sciences, 2004).

¹⁷ F.B.M. DE WAAL - M. BERGER, *Payment for Labour in Monkeys: Capuchins Will Voluntarily Share Treats with Other Monkeys that Helped Secure Them*, in *Nature* 404 (2000) 563; e M.D. HAUSER - M.K. CHEN, *Give Unto Others: Genetically Unrelated Cotton-Top Tamarin Monkeys Preferentially Give Food to Those Who Altruistically Give Food Back*, in *Proceedings of the Royal Society of London, Series B*, 270 (2003), 2363-2370.

¹⁸ P.J. ZAK - S. KNACK, *Trust and Growth*, in *The Economic Journal* 111 (2001) 295-321.

niche tradizionali suppongono che la maggior parte delle persone siano egoiste (non altruiste e cooperative)¹⁹, neuro-economisti hanno osservato, utilizzando una produzione di immagini MRI, che il cervello umano è «cablato» (come dire «predisposto») alla cooperazione piuttosto che alla competizione²⁰ e che «gli uomini tenderanno ad un comportamento a favore della società e a punire il comportamento anti-sociale, a proprie spese, anche quando la probabilità di future interazioni è estremamente bassa, o persino nulla»²¹.

Non è insolito che teorici dell'economia mettano in discussione gli assunti fondamentali del proprio campo e valutino, di tanto in tanto, i suoi assiomi più sperimentati e veri. È *davvero* insolito, tuttavia, se simili critiche emergono dai documenti di una congregazione religiosa di uomini il cui intento è quello di riesaminare le proprie pratiche economiche e le proprie relazioni sociali alla luce del Vangelo e nella fedeltà allo spirito del proprio fondatore. Tale è il progetto intrapreso dall'Ordine Franciscano dei Cappuccini nei primi anni Novanta. Ora ci rivolgeremo ai documenti che sono emersi dall'esplorazione dei presupposti economici e dell'organizzazione della comunità. Traceremo quindi il percorso delle dinamiche teologiche e spirituali che hanno dato origine al rinnovato invito alla conversione personale e a un rinnovamento strutturale proposto dalla comunità dei Cappuccini.

«CODESTO ORDINE RELIGIOSO COSTITUISCE UNA FRATERNITÀ»

Il 18 settembre 1996, il Ministro Generale dell'Ordine dei Cappuccini, John Corriveau, OFM Cap. ricevette una lettera da Giovanni Paolo II nella quale il Papa faceva un'importante dichiarazione a proposito della natura e della missione dell'Ordine dei Cappuccini. Scriveva:

Codesto Ordine religioso costituisce una fraternità, fatta di chierici e laici che condividono la stessa vocazione religiosa secondo il carisma Cappuccino

¹⁹ R.H. FRANK, *Cooperation Through Emotional Commitment*, in R.M. NESSE, *Evolution and the Capacity for Commitment*, Russell Sage Foundation, New York 2001, 57-76.

²⁰ J.K. RILLING - D.A. GUTMAN, *A Neural Basis for Social Cooperation*, in *Neuron* 35:2 (2002), 395-405; A.J. SANFREY - J.K. RILLING, *The Neural Basis of Economic Decision-Making in the Ultimatum Game*, in *Science* 300:13 (2003) 1755-1758.

²¹ G.H. GINTIS, *Strong Reciprocity and Human Sociality*, in *Journal of Theoretical Biology* 206:2 (2000) 169-179.

e Francescano, descritto nelle sue essenziali caratteristiche nella sua legislazione approvata dalla Chiesa (cf. Costituzioni 4)²².

Fu un momento di svolta nella storia di questa congregazione religiosa, nella lettera del Papa veniva definito chiaramente il carisma dei Cappuccini e la loro missione perfettamente identificata con quella della *testimonianza fraterna del Vangelo*. Si trattò, dunque, in un certo senso, della chiave di volta di anni di ricerca, riflessione e rinnovamento a proposito del carisma fondante della vita dei Francescani Cappuccini, un progetto iniziato con il Concilio Vaticano II e sostenuto durante numerosi Capitoli Generali, Consigli Plenari e Lettere Circolari dell'Ordine dei Cappuccini²³.

Solo poco prima del Concilio Vaticano II l'Ordine dei Cappuccini era considerato un istituto clericale e non fraterno. Nonostante fosse, da sempre, storicamente composto di sacerdoti e fratelli laici, l'Ordine dei Cappuccini era conosciuto principalmente per i suoi ministri ecclesiastici e per il servizio dei fratelli laici che li affiancavano. All'interno dell'ambito teologico e della prospettiva canonica di una Chiesa che (prima del Concilio) si definiva come una «società perfetta», gerarchicamente ordinata e chiamata da Cristo a ricondurre le anime a Dio²⁴, l'Ordine dei Cappuccini era considerato e si comportava come un istituto clericale. Comprensibilmente, si dedicava alla salvezza delle anime principalmente attraverso i suoi ministri ecclesiastici e i servizi ausiliari che li supportavano²⁵. Dunque, la nomina e il riconoscimento attuali dell'Ordine dei Cappuccini devono dare origine ad una revisione radicale della missione dell'Ordine nel mondo.

La lettera del 18 settembre 1996 rende evidente che la fratellanza, non essenzialmente i ministri ecclesiastici, definisce il carattere e lo spirito

²² La citazione è da John Corriveau, *Lettera circolare* n. 11 (2 Febbraio 1997), nr.1.1. Tutti i riferimenti alle Circolari presenti in questo capitolo sono tratti da *A tutti i Fratelli e le Sorelle dell'Ordine. Lettere Circolari 1994-2000*, CIMPCap, Roma 2000; e da *A tutti i Fratelli e le Sorelle dell'Ordine. Lettere Circolari 2001-2006*, CIMPCap, Roma 2006.

²³ Per amore di chiarezza, un *Capitolo Generale* è un'assemblea dirigente composta da delegati eletti ed ex officio che si riunisce ogni sei anni. Un *Consiglio Plenario dell'Ordine* (o CPO o PCO) è un'assemblea ufficiale dell'Ordine convocata dal Ministro Generale e dal suo Consiglio per discutere importanti questioni riguardanti la fraternità internazionale. Le *Lettere circolari* sono epistole/lettere occasionali rivolte (principalmente) ai frati dell'Ordine dal Ministro Generale a proposito di questioni di vita fraterna e di servizio.

²⁴ Cf. Pio XI, *Mortalium Animos*, 6 Gennaio 1928, in cui afferma «Cristo nostro Signore ha istituito la sua Chiesa come una società perfetta, [...] che dovrebbe portare avanti [...] l'opera di salvezza dell'umanità».

²⁵ Cf. J. CORRIVEAU, *La fraternità evangelica in un mondo che cambia*, Lettera circolare n. 20 (31 Marzo 2002), n. 1.1.

della presenza Francescana Cappuccina nel mondo. Esso rappresenta un potente mandato della Chiesa secondo il quale la fraternità internazionale riordina il servizio pastorale e valuta le strutture della comunità in modo che rimanga fedele all'integrità del carisma della testimonianza fraterna del Vangelo ad opera dei Cappuccini²⁶. Inoltre, riconduce l'Ordine dei Cappuccini all'idea principale, quella che aveva in mente San Francesco quando fondò la sua comunità come un ordine di frati minori.

«E DIO MI DONÒ I FRATELLI»

Da ragazzo, Francesco d'Assisi non voleva essere altro che un soldato. Figlio di un ricco mercante di stoffe, Pietro Bernardone, Francesco visse in un'epoca di incredibile violenza e di grande avidità²⁷. Sanguinose battaglie e feroci schermaglie economiche infuriavano tra Assisi e la vicina città di Perugia, durante tutta l'infanzia e l'adolescenza di Francesco. Le sue fantasie di adolescente erano tutte impiegate sulla prospettiva di diventare un cavaliere per il bene e per la gloria di Assisi²⁸.

Era un sogno incoraggiato da suo padre, un mercante ben avviato, pronto a sostenere le fantasie del suo giovane figlio per i propri intenti economici. Pietro non voleva far altro che infrangere il sistema dominante tradizionale del patronato sull'ereditarietà del denaro che vigeva ad Assisi. Così, egli lo allettò con immagini di gloria e gli fornì l'equipaggiamento militare migliore possibile. Con fierezza, lo mandò in guerra.

Come sottolinea Armstrong, il sogno di Francesco di una carriera militare si sarebbe presto infranto, poiché fu fatto prigioniero durante la battaglia di Collestrada²⁹. Apprese così la lezione crudele della guerra, quella vera, non quella immaginata. La vista di centinaia di giovani corpi straziati e disseminati sul terreno insanguinato della Valle Umbra pose fine

²⁶ Per comprendere le differenze tra carisma monastico, apostolico ed evangelico nella vita religiosa, cf. R. ARMSTRONG, *If My Words Remain in You: Foundations of the Evangelical Life*, in J.M. HAMMOND (ed.), *Francis of Assisi: History, Hagiography and Hermeneutics in the Early Documents*, New City Press, Hyde Park (NY) 2004, 64-89.

²⁷ Cf. R.J. ARMSTRONG, *St. Francis of Assisi: Writings for a Gospel Life*, Crossroad Publishing Co., New York 1994, 18-28.

²⁸ L'immagine militare è un elemento significativo sia nella scena della conversione dinanzi a Guido, il Vescovo di Assisi, sia per il resto della sua vita, cf. L.S. CUNNINGHAM, *Francis Naked and Clothed: A Theological Meditation*, in J.M. HAMMOND, *Francis of Assisi*, 169, in particolare n.9.

²⁹ R. ARMSTRONG, *St. Francis of Assisi*, 20.

ai suoi romantici sogni di gloria e iniziò per lui una ricerca inquieta e incessante del senso religioso³⁰.

Francesco fu fatto prigioniero e soffrì la malattia e il tormento morale per mesi. Quando lasciò il campo di guerra era un giovane cambiato, seppur non completamente placato. Aveva perduto il proprio sogno di adolescente. Perlustrò le colline e le cappelle nei dintorni di Assisi in cerca di un'alternativa in grado di sostituirlo. Il Dio della sua giovinezza, il Dio maestoso delle Crociate, il Dio dei vescovi europei vestiti in modo stravagante come fossero soldati, non aveva più senso per lui³¹. Così vagò tra i vicoli sperduti e tra i rifugi più poveri di Assisi cercando un significato e lottando per accedere fisicamente al cospetto del divino³². L'avrebbe trovato per la prima volta nell'abbraccio di un lebbroso e poi nel dono dei fratelli.

In un drammatico incontro che avrebbe segnato il resto della sua vita, Francesco affrontò la propria naturale repulsione e abbracciò un lebbroso incontrato per la strada³³. In quell'abbraccio, Dio rivelò a Francesco il senso più intimo della Cristianità e la consolazione del suo spirito affaticato. Dio ravvivò l'immaginazione sociale e religiosa di Francesco con la profonda rivelazione di chi Dio fosse e di cosa volesse da lui.

Al tempo di Francesco, i lebbrosi erano le vittime principali di una società ossessionata dalla violenza e dal denaro. I lebbrosi erano i primi a subire le incrinature della società, poiché gli ecclesiastici e i governanti riempivano le proprie tasche e le proprie coscienze con i bottini di guerre senza fine³⁴. In seguito all'incontro fatto per la strada, ora Francesco si rivolge alla vita e alla fede in maniera diversa. Quel che Francesco vide fu la bontà di Dio, espressa nell'amore che si svuota di sé e nella misericordia (kenotica) di Dio che è il bene, tutto il bene, il supremo bene, sempre e per chiunque³⁵. Nel ricordare quel momento decisivo della sua vita,

³⁰ John Rathschtmidt tratta le scene di guerra nella giovinezza di Francesco nel suo lavoro *The Embrace of Radical Poverty: Roots of Franciscan Mission*, in R.M. BECHTLE - J.J. RATHSCHMIDT, *Mission and Mysticism: Evangelization and the Experience of God*, Maryknoll School of Theology, Maryknoll (NY) 1987, 97-115.

³¹ Per comprendere l'importanza degli abiti e dei codiciuntuari dell'abbigliamento medievale, cf. L.S. CUNNINGHAM, *Francis Naked and Clothed*, 165-178.

³² Per comprendere il «dilemma» posto dall'idea che Francesco aveva del corpo e degli aspetti fisici delle sue esperienze mistiche e della sua conversione, cf. M. HAMMOND, *Saint Francis as Struggling Hermeneut*, in J.M. HAMMOND, *Francis of Assisi*, 210-228.

³³ L'incontro è raccontato in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *The Major Legend of St. Francis*, in *The Founder: Francis of Assisi - Early Documents*, II, a cura di R.J. Armstrong et al., New City Press, New York 2000, 533-535.

³⁴ A. FORTINI, *Francis of Assisi*, tr. di H. Moak, Crossroad, New York 1981.

³⁵ *The Praises of God and the Blessing, The Saint*, 109.

Francesco avrebbe citato il Vangelo di Luca 10,37 per interpretarne il significato. Era *misericordia*, l'esperienza della grazia del cuore e l'espressione della misericordia donata da Dio, quel che egli scoprì essere la motivazione del suo agire. Ed è la misericordia che diventa la virtù alla base dell'esperimento di vita fraterna intrapreso da Francesco. Armstrong mette in evidenza un passo dalla *Lettera a un ministro*, quello in cui dice, «da solo sarebbe stato in grado di rivelare la visione di vita fraterna del santo»³⁶. È in quel momento che egli congiunge il genere di amore e di misericordia nato dall'incontro con il lebbroso con la più tarda esperienza della fraternità:

E in questo voglio conoscere se tu ami il Signore ed ami me suo servo e tuo, se ti diporterai in questa maniera, e cioè: che non ci sia alcun frate al mondo, che abbia peccato, quanto è possibile peccare, che, dopo aver visto i tuoi occhi, non se ne torni via senza il tuo perdono, se egli lo chiede; e se non chiedesse perdono, chiedi tu a lui se vuole essere perdonato. E se, in seguito, mille volte peccasse davanti ai tuoi occhi, amalo più di me per questo: che tu possa attrarlo al Signore; ed abbi sempre misericordia per tali fratelli³⁷.

È chiaro che il momento cruciale del processo di conversione di Francesco non fu l'incontro decisivo con il lebbroso nella piana di Assisi e neppure il rifiuto di seguire suo padre, spogliandosi delle proprie vesti davanti al vescovo nella piazza del comune. Per Francesco il momento cruciale fu un altro, il giorno in cui Dio gli donò i fratelli. Egli scrive:

E dopo che il Signore mi diede dei frati, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo. Ed io la feci scrivere con poche parole e con semplicità, e il signor Papa me la confermò³⁸.

Il dono ricevuto fu così sorprendente che, da quel momento in poi, Francesco non si riferì mai più a sé con il semplice appellativo di «Francesco», ma sempre come «fratello Francesco». Nei suoi scritti, egli usa la parola «fratello» più spesso di qualunque altra (306 volte), fatta eccezione per la parola «Dio» (410 volte)³⁹.

³⁶ Ringrazio Regis Armstrong per queste idee trovate in *If My Words*, 83.

³⁷ *Lettera a un Ministro* 9-11, in R.J. ARMSTRONG - J.A. WAYNE HELLMANN - W.J. SHORT (edd.) *The Saint - Francis of Assisi: Early Documents*, I, New City Press, New York 1999, 97-98.

³⁸ Cf. *The Testament* (1226) in R.J. ARMSTRONG, *The Saint*, 125.

³⁹ J. CORRIVEAU, *Il coraggio di essere minori*, Lettera circolare n. 22 (4 Ottobre 2003), n. 1.2.

La fraternità trasformò la visione che Francesco aveva di sé e del mondo. La fraternità, la chiamata ad essere fratello in questo mondo, era la sua prima e più importante risposta al santo Vangelo ed era il genere di evangelizzazione in cui egli credeva per trasformare la società e guarire un mondo sconvolto dall'avarizia, dalla cupidigia e dalla violenza. Per Francesco ogni creatura sulla faccia della terra partecipava alla sua fraternità. La fraternità abbracciava tutta la creazione, donando a Francesco la ragione e la gioia di dire «fratello» Sole, «sorella» Luna, «fratello» Vento e «madre» Terra⁴⁰. Francesco riuscì ad estendere a tal punto l'abbraccio di una fraternità cosmica poiché egli comprese con sbalorditiva chiarezza l'umiltà di Dio che ne fu il creatore e il sostenitore.

Francesco prima di ogni altra cosa, comprese che nella natura del Dio Vivente non vi è dominazione né privazione. Piuttosto, Dio è relazionale e umile in una misura che dispone con gentilezza il cuore dell'uomo alla relazione e tutte le creature all'interdipendenza reciproca. Per John Corriveau l'idea francescana di fraternità affonda le proprie radici nell'unione tra forza e umiltà che è in Dio. Cita il pensiero di San Bonaventura secondo cui «la potenza di Dio è la sua umiltà; la forza di Dio è la sua debolezza; la grandezza di Dio è la sua minorità»⁴¹. Corriveau propone questo intimo rapporto presente in Dio come origine della possibilità di una trasformazione sociale, quando descrive la Trinità come «una libera comunione di persone senza dominio o privazione»⁴².

Durante il V Consiglio Plenario svoltosi in Brasile nel 1986, l'assemblea dei frati decretò la fraternità come «valore primario»⁴³ e confermò la vocazione dei Cappuccini ad essere «fratelli di tutti gli uomini e di tutte le creature», ma lo espresse in termini, come dire, «esteriori», quali «messaggio di fraternità e spirito di comunità» e «spirito di accoglienza e di solidarietà» (il corsivo è mio, 2.8). È nella Lettera circolare n. 11, quella in cui John Corriveau cita Giovanni Paolo II e la sua «dichiarazione straordinariamente importante riguardo la natura e la missione del nostro Ordine all'interno della Chiesa», che non vi è più alcun dubbio a proposito dello scopo della vita dei Francescani Cappuccini. La fraternità evan-

⁴⁰ *Il Cantico delle Creature* (1225) in R.J. ARMSTRONG, *The Saint*, 113-114.

⁴¹ Cf. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Itinerarium Mentis in Deum*, VI, 5.

⁴² La citazione è in J. CORRIVEAU, *Il coraggio di essere minori* nr.1.1, e in origine in D.B. COUTURIER, *Minority and Poverty Eradication: The International Dimensions of Christ's Compassion in 21st Century Franciscan Communities*, (25 maggio 2003), da www.fina.org/prov.html.

⁴³ *Our Prophetic Presence in the World* (September, 1986) in R.J. ARMSTRONG (ed.), *The Path of Renewal: The Documents of the Five Plenary Councils and the First Assembly of the Order of Capuchin Friars Minor* (n.d.).

gelica è la chiave per comprendere la vita e la missione dei Cappuccini. E gli elementi essenziali della fraternità evangelica sono sei:

- Una fraternità di frati minori – servitori del mondo.
- Una fraternità contemplativa.
- Una fraternità povera e austera.
- Una fraternità inserita tra i poveri.
- Una fraternità dedicata alla giustizia, alla pace e al rispetto della natura.
- Una fraternità animata dal calore umano⁴⁴.

La chiarezza e la precisione di questo sguardo sull'identità fraterna, sulla missione e sullo scopo dell'Ordine dei Cappuccini in quel periodo (e non prima) ha molto a che fare con una serie di documenti ecclesiastici a proposito dell'identità e della missione della Chiesa stessa. John Corriveau ne cita tre in particolare: (1) La nuova ecclesiologia della comunione sviluppata dal Vaticano II e approfondita negli insegnamenti di Paolo VI e di Giovanni Paolo II, in particolare nella *Novo Millenio Ineunte*; (2) Il documento pubblicato nel 1994 dalla Congregazione per gli Istituti della vita consacrata e per le Società di vita apostolica (CIVCSVA) intitolato *La vita fraterna in comunità* e (3) *L'Esortazione Apostolica, Vita Consecrata*, pubblicata nel 1996⁴⁵. È lo sviluppo di un'ecclesiologia della comunione che ha condotto ad un'evoluzione della comprensione delle comunità religiose all'interno della Chiesa e alla dichiarazione secondo cui le fraternità sono come «case e scuole di comunione» ed esistono in quanto «punti di riferimento, calorosi e accoglienti, per i poveri e per coloro che sono alla ricerca sincera di Dio»⁴⁶.

Sintetizzando la riflessione dell'Ordine sulle sue radici Cappuccine e Francescane alla luce di questi sviluppi, Corriveau sottolinea la «profonda revisione» della missione dell'Ordine nel mondo presente. Notando come la fratellanza evangelica sia «l'incarnazione francescana della teologia della comunione», egli afferma con decisione il ruolo centrale che la vita fraterna deve esercitare all'interno della missione dell'Ordine. Scrive:

Il ruolo principale dell'Ordine non è quindi quello di svolgere vari impegni ministeriali, quanto piuttosto quello che scaturisce dalle Costituzioni: «San Francesco diede inizio alla Fraternità dell'Ordine dei Minori, perché,

⁴⁴ J. CORRIVEAU, Lettera circolare n. 11 (2 Febbraio 1997), n. 1.3.

⁴⁵ J. CORRIVEAU, Lettera circolare n. 20 (31 Marzo 2002), n. 1.1 e 1.2.

⁴⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Lettera al Ministro Generale*, 18 Settembre 1996, in *Analecta OFM-Cap* 112 (1996) 565.

vivendo in comunione di vita, testimoniassero il Regno di Dio, predicando la penitenza e la pace con l'esempio e con la parola» (Costituzioni 3,1)⁴⁷.

Ora ci rivolgeremo al «profondo impatto» che tale idea ha avuto sulla comprensione, da parte dell'Ordine, della propria identità e sulla povertà, sull'economia globale, sulla minorità, sull'itineranza, sul servizio, sulla spiritualità e sulla testimonianza. Ora vedremo come una simile idea conduce allo sviluppo e alla descrizione del concetto di «economia fraterna».

«MOLTE DOMANDE PREOCCUPANTI»

Le prime otto Lettere circolari trasmesse dal Ministro Generale dell'Ordine dei Cappuccini-Francescani dal settembre 1994 al dicembre 1995 non rivelano i pensieri drammatici pronti ad esplodere sulla scena fraterna. Le loro tematiche sono importanti ma sono in gran parte spirituali e a volte pie.

La Lettera circolare n. 1 è una riflessione relativamente breve (due pagine e un quarto) in occasione della festa di san Francesco nel 1994. Affondando le proprie radici nell'idea del V Consiglio Plenario dell'Ordine secondo la quale «il punto di vista del povero è la posizione privilegiata dalla quale noi, suoi figli, consideriamo e proclamiamo» i valori francescani, Corriveau suggerisce come «Francesco e la nostra eredità francescana parlino profeticamente al nostro mondo, oggi». Dedicando un paragrafo ad analizzare i deficit e i pericoli dell'economia globale e un paragrafo a denunciare la violenza casuale e insensibile che coinvolge ogni angolo del mondo. Conclude con un pronto richiamo affinché si prenda a cuore, in un modo nuovo e colmo di speranza, «il punto di vista del povero... riconciliazione e rispetto per la creazione»⁴⁸.

La Lettera circolare n. 2 è una cronaca del progetto fraterno del Ministro Generale e del Definitorio per amministrare e animare la fraternità nei sei anni appena trascorsi. Diffuso nel periodo in cui il Sinodo dei Vescovi era in procinto di incontrarsi a Roma per discutere il carisma della vita consacrata, il documento non fa alcun accenno al drammatico impatto che il Sinodo avrebbe avuto sulla comprensione della comunione e della solidarietà da parte dell'Ordine. Infatti la lettera si conclude in maniera strana, senza alcun riferimento al carisma fraterno fundamenta-

⁴⁷ J. CORRIVEAU, Lettera circolare n. 20, n. 1.4

⁴⁸ Lettera circolare n. 1 (1994), 8.

le della comunità⁴⁹. Piuttosto, nella sua conclusione, si legge: «Il nostro è un richiamo ad un impegno alla preghiera personale e comunitaria, al servizio e alla riflessione in modo da mantenere la vitalità della nostra vocazione e identità cappuccina»⁵⁰.

La Lettera circolare n. 3 è un'altra breve epistola pubblicata il 1° novembre 1994, in previsione del tempo di Natale. Meditando sui temi della luce e dell'oscurità nel profeta Isaia, Corriveau propone un messaggio pieno di speranza ma estremamente personale secondo cui «dal profondo della vostra oscurità troverete e darete un nome alla vostra luce»⁵¹.

La Lettera circolare n. 4 propone una meditazione sulle forme contemporanee di violenza politica. Sviluppa una lunga riflessione sull'esperienza di violenza nelle vite personali dei frati e nelle fraternità dell'Ordine ed esorta i frati a «riconoscere le fonti della violenza nei nostri cuori»⁵². Si sofferma sulle diverse forme di violenza istituzionale emergenti nella società contemporanea ma limita la propria attenzione nel chiedere ai frati di avere il coraggio di affrontare le fonti della violenza all'interno dei loro cuori⁵³. Corriveau si chiede come i frati possano contribuire a forme istituzionali di violenza, di militarismo o a forme anche più repressive di incarcerazione e di pena capitale. Tuttavia, egli sembra non considerare cause strutturali o sistemiche⁵⁴ e voler lasciare agli individui la più profonda forma personale di esame. Egli chiede «questi sono semplicemente segnali delle nostre paure e del nostro senso di inutilità?»⁵⁵.

La Lettera circolare n. 5, pubblicata solo tre mesi dopo, affronta ancora una volta il tema della violenza. Prendendo spunto dall'avvertimento espresso nella Lettera circolare n. 4 a non vagare per il mondo seguendo «immagini vane», Corriveau ora offre ai suoi lettori un'immagine alternativa di «un odio così malvagio da poter essere soddisfatto solo da un omicidio su larga scala». L'immagine che offre è quella dell'«amore forte e compassionevole di san Francesco» legata all'incontro tra Francesco e il

⁴⁹ La lettera è stata pubblicata in occasione della festa di San Francesco (4 Ottobre 1994), mentre il Sinodo dei Vescovi discuteva il carisma della vita consacrata. Nel testo non vi è riferimento a Francesco o al carisma che affidò all'Ordine. Il documento è un trattato tecnico e organizzativo.

⁵⁰ Lettera circolare n. 2 (4 Ottobre 1994), p. 12.

⁵¹ Lettera circolare n. 3 (1 Novembre 1994), p. 13.

⁵² Lettera circolare n. 4 (23 Febbraio 1995), n. 5.

⁵³ *Ibid.*, 3.

⁵⁴ Per un'analisi approfondita di queste forme di peccato sociali, istituzionali o strutturali, cf. B.N. MASSINGALE, *The Social Dimensions of Sin and Reconciliation in the Theologies of James H. Cone and Gustavo Gutierrez* Academia Alfonsiana, Roma 1991.

⁵⁵ *Ibid.*, 5.

terrificante lupo di Gubbio⁵⁶. Corriveau sposta la questione della violenza dall'interno del frate al centro più profondo della vita fraterna, quando afferma:

Tutti, troppo spesso, permettiamo al «lupo» di dimorare in mezzo a noi: attraverso l'aggressione passiva, la denuncia violenta, l'abuso di alcol e droga, il razzismo, l'abuso sessuale e lo scherno offensivo⁵⁷.

Nell'ottobre 1995, Corriveau pubblica la Lettera circolare n. 6 in preparazione al Convegno del 1996 su *La espressione laica della vocazione cappuccina*, nella quale riafferma il principio della Costituzione secondo cui tutti i fratelli dell'Ordine sono uguali⁵⁸ e si schiera con la posizione assunta nei diversi Capitoli Generali (1982, 1988 e 1994) secondo la quale, mentre tutti i frati sono uguali e condividono la medesima vocazione, i fratelli laici e i sacerdoti nella Chiesa hanno chiamate differenti. Il Convegno era stato pensato come una prima opportunità affinché i fratelli laici riflettessero sulla comune vocazione cappuccina alla vita fraterna da una prospettiva internazionale⁵⁹. Corriveau incoraggia il lavoro del Convegno, rivolgendo alcune domande.

La Lettera circolare n. 7 è dedicata a «custodire la devozione popolare nella nostra tradizione cappuccina» ed è stata scritta per la celebrazione del VII Centenario del Santuario di Loreto (Italia)⁶⁰. La Lettera circolare n. 8 è un'altra lettera natalizia che incoraggia le fraternità ad essere gioiose e a riconoscere, in un mondo «cieco alla sua bellezza»⁶¹, i segni dell'amore di Dio per la creazione.

La pubblicazione della Lettera circolare n. 9 annuncia un tono più serio e un grado di preoccupazione che sembra mancare nelle otto circolari precedenti. La lettera è scritta immediatamente dopo due settimane di incontri e di riflessioni ed è un riassunto delle esperienze del Ministro Generale e dei suoi Definitori, dopo diciotto mesi di viaggi continui e incontri con i frati di ottanta fra le centocinquanta diverse circoscrizioni

⁵⁶ *The Deeds of Blessed Francis and His Companions*, in R.J. ARMSTRONG (ed.), *The Prophet: Francis of Assisi: Early Documents*, New City Press, New York 2001, 482-485.

⁵⁷ Lettera circolare n. 5 (18 Maggio 1995), n. 4.2.

⁵⁸ *Costituzioni* 84.3.

⁵⁹ Corriveau, nella sua Lettera circolare, sottolinea che il 100% dei partecipanti al Capitolo Generale del 1982 erano chierici. Il Congresso del 1996 fu concepito come un incontro di tutto l'Ordine in cui il 75% dei partecipanti erano fratelli laici, cf. Lettera circolare n. 6 (13 Ottobre 1995), n. 3.1.

⁶⁰ Lettera circolare n. 7 (30 Ottobre 1995).

⁶¹ Lettera circolare n. 8 (Natale 1995), n. 2.2.

dell'Ordine. Il documento è un'affermazione di «preoccupazioni e prove» per gli ultimi anni del millennio⁶².

In un'affermazione straordinariamente diretta, Corriveau scrive che «la fraternità non è solo il dono che offriamo gli uni agli altri, è il nostro modo privilegiato per annunciare il regno di Dio!»⁶³ Non è un modo per sfuggire la centralità della fraternità nell'identità e nella missione dei Cappuccini e non vi è alcuna sovrainterpretazione personale delle sue prove. Fin dall'inizio della lettera, Corriveau desidera rivolgersi agli aspetti comunitari, sociali e strutturali della fraternità: «la qualità della preghiera comunitaria, [...] la comprensione fraterna, [...] i segni dei tempi nei capitoli locali, la collaborazione nel ministero, vivere la vita comunitaria senza nulla di proprio, la nostra presenza e il nostro impegno per i poveri e tutti gli altri valori della nostra vita evangelica»⁶⁴. Egli nota come «vivere l'ideale evangelico di povertà resta sempre una sfida e un richiamo alla riforma» e scrive che le Costituzioni dell'Ordine danno ampia e concreta espressione a tale ideale così come dev'essere vissuto nelle vite individuali. Il suo interesse e la sua attenzione, però, ora (e per i prossimi otto anni) si concentreranno sulla dimensione comunitaria, sociale e strutturale di tale ideale. La ragione di tale cambiamento in questo momento è chiara: «ci sono molte domande preoccupanti a proposito dell'espressione comunitaria e istituzionale del nostro ideale evangelico di povertà, affrontate in modo inadeguato o non affrontate affatto nelle Costituzioni»⁶⁵.

È come se il Ministro Generale e i Definitori, tornati in patria dopo numerosi viaggi, avessero imparato, come i discepoli inviati da Gesù nella loro prima missione apostolica, che non avrebbero potuto esorcizzare i demoni incontrati con gli strumenti comuni della conversione individuale. Essi avevano bisogno di discutere prove e problemi affrontando la fraternità internazionale in un modo nuovo. Un semplice elenco delle «questioni preoccupanti» offre una prospettiva sull'ambito delle considerazioni emerse dall'approvazione, da parte dell'Ordine, della fraternità del Vangelo come missione principale e determinata dell'Ordine dei Cappuccini:

1. Ci sono delle province, soprattutto nell'emisfero settentrionale, che sperimentano abitualmente un sovrappiù nelle entrate rispetto alle uscite annuali. Ci sono anche delle province, soprattutto nell'emi-

⁶² La lettera è stata pubblicata il 2 Febbraio 1996.

⁶³ Lettera circolare n. 9 (2 Febbraio 1996), n. 2.1.

⁶⁴ *Ibid.*, n. 2.1.

⁶⁵ *Ibid.*, n. 4.1.

sfero meridionale, nelle quali c'è un deficit delle entrate, in aumento di anno in anno. Come può un Ordine che condivide «la stessa vocazione» comprendere e convivere con un tale divario?

2. Quali provvedimenti sono necessari e ammissibili per assicurare adeguate cure agli ammalati e agli anziani in un mondo che vive condizioni di assistenza sociale così differenti e impari?

3. Gli investimenti ora sono una fonte di finanziamento comune e molto richiesta per i primi programmi di formazione. Ma che genere e quali metodi di investimento sono conformi all'ideale evangelico di povertà dei Cappuccini?

4. Quanto si è influenzati e condizionati dall'ideale di povertà nell'esercitare il ministero, se l'esperienza dimostra che «la diversità di ministero spesso conduce ad una notevole diversità nello stile di vita, anche tra frati e fraternità della stessa provincia»?⁶⁶

Una nuova realtà strutturale sta nascendo nell'Ordine. Una congregazione che professa «una fraternità evangelica» e «la stessa vocazione» in tutto il mondo, ora riconosce ineguaglianze strutturali tra circoscrizioni dell'Ordine che hanno risorse sufficienti e quelle che non ne hanno.

Una mutevole realtà demografica (cioè la rapida crescita dell'Ordine nell'emisfero meridionale) combinata con un consenso più definito della natura evangelico-fraterna del carisma mette in rilievo una situazione preoccupante. Avviene che le strutture di solidarietà finanziaria del passato, costruite sulla dipendenza giuridica delle circoscrizioni più piccole o appena formate nei confronti delle province finanziariamente più solide, non funzionano più in maniera efficace. In passato le Province erano responsabili dal punto di vista finanziario degli affidamenti o delle missioni di loro competenza. Tuttavia, oggi, una porzione crescente della nostra fraternità internazionale ha bisogno di assistenza finanziaria. Non solo, queste circoscrizioni non conservano più legami giuridici o anche tradizionali con le regioni dell'Ordine che hanno la capacità di assisterle⁶⁷.

Corriveau pone una domanda strutturale logica ma difficile: «Come possono essere create nuove strutture di solidarietà internazionale che non denotino dipendenza... come possiamo dare una testimonianza internazionale al principio della Regola: *“Dovunque siano i frati... che mostrino di essere membri della stessa famiglia”* (VI.7)»⁶⁸.

Con lo stesso spirito e con uno sguardo alle differenze strutturali emerse in una fraternità mondiale che rivendica l'unità e la stessa voca-

⁶⁶ *Ibid.*, n. 4.2.

⁶⁷ *Ibid.*, n. 4.3.

⁶⁸ *Ibid.*

zione, Corriveau si informa a proposito dei fardelli che pesano sulle regioni dell'Ordine estremamente povere quando devono competere con le strutture e con gli standard creati per i frati delle aree del mondo economicamente sviluppate. Egli si chiede quale possa essere la vera globalizzazione del carisma quando si domanda come le espressioni di vita comunitaria dell'Ordine possano essere arricchite di modelli di vita familiare asiatici e africani, opposti agli standard e ai valori che emergono dai modelli prevalentemente individualistici di socializzazione dell'Occidente. Dopo aver posto tali questioni, Corriveau annunciò la convocazione di un Consiglio Plenario dell'Ordine che si sarebbe tenuto nel 1998 (CPO VI) per discuterle. Si parlerà di temi come l'universalità, l'uguaglianza e la fraternità in relazione al modo in cui i frati vivono e servono e saranno discusse precedenti ipotesi a proposito delle strutture e dell'organizzazione della vita evangelica che conducono.

È nella Lettera circolare n. 11 che Corriveau presenta un'idea iniziale su come comunità con storie differenti e traiettorie economiche divergenti possano iniziare a risolvere o, almeno, occuparsi fraternamente dei loro problemi di diversità e disparità. Scrive «la minorità permette a persone con doni diversi e responsabilità differenti all'interno della chiesa e della società di vivere come pari, uniti in vera fraternità»⁶⁹. I temi della minorità e dell'itineranza saranno affrontati sette anni dopo, durante il VII Consiglio Plenario dell'Ordine⁷⁰.

UN'ECONOMIA DI ISPIRAZIONE DIVINA

Due anni dopo la solenne dichiarazione del Santo Padre a proposito dell'intento *fraterno* e della missione dell'Ordine Francescano-Cappuccino, è stato chiesto ai frati di riflettere su come vivere la povertà istituzionalmente e in un modo che promuova l'unità, l'equità e la trasparenza, e conduca ad una pace gioiosa e realistica per tutti. Nella Lettera circolare n. 13, *Vivere la povertà in fraternità: una riflessione sul VI Consiglio Plenario dell'Ordine*, Corriveau pone la base teologica per un'espressione istituzionale della povertà, dimostra come la dipendenza in realtà conduca verso (e non lontano da) l'armonia sociale e traccia la storia del problema della povertà comunitaria nell'Ordine, a partire dagli anni Cinquanta. Egli crea

⁶⁹ Lettera circolare n. 11 (2 Febbraio 1997), n. 2.1.

⁷⁰ *La nostra vita fraterna in minorità, VII Consiglio Plenario dell'Ordine* (Assisi, 1-27 Marzo 2004).

così i fondamenti di un obiettivo che sarà ripreso pochi mesi dopo dal Consiglio Plenario stesso.

Tre passi sono particolarmente istruttivi per cercare di capire «l'economia di ispirazione divina» di cui Corriveau scrive. Il primo è un'enunciazione della triplice convinzione alla base dell'atteggiamento di Francesco nei confronti della povertà. Corriveau li riprende dal lavoro di Thaddee Matura:

1. Ogni bene viene da Dio e deve essere attribuito a Dio.
2. L'unica cosa che possiamo considerare propriamente adatto a noi sono i nostri peccati.
3. Dovremmo sopportare gioiosamente le sofferenze della vita come partecipazione alla croce del nostro Signore Gesù Cristo⁷¹.

La povertà, l'umiltà, la dipendenza, il servizio e la pace, si incontrano tutti nella generosità e nella bontà divina. Francesco insiste sull'abbraccio comunitario della povertà materiale perché è il modo più sicuro che conosca per promuovere la pace e sostenere il rapporto fraterno che ha con i suoi frati, con il suo mondo, anzi, con tutta la creazione.

Come appena sottolineato, le prime esperienze di vita di Francesco si svolsero nel sangue e nella cupidigia di una società bramosa di potere e pervasa dalla violenza. Le sue scelte economiche sono una manifestazione cosciente e critica della sua intenzione di preservare la visione fraterna del mondo che egli aveva ricevuto come una grazia, «dopo che il Signore (gli) aveva donato i fratelli». Nella *Leggenda dei tre compagni*, quando il vescovo osserva che la vita di Francesco sembra estremamente e inutilmente difficile senza beni materiali, Francesco mostra al vescovo il legame tra il benessere e la violenza:

Se avessimo dei beni, dovremmo disporre anche di armi per difenderci. È dalla ricchezza che provengono questioni e liti, e così viene impedito in molte maniere tanto l'amore di Dio quanto l'amore del prossimo. Per questo non vogliamo possedere alcun bene materiale a questo mondo⁷².

Il secondo passo di Corriveau è «gettare un ponte tra i secoli», tra il secolo dell'ispirazione francescana delle origini a proposito della povertà evangelica e l'attuale contesto sociale. Egli intende fare qualcosa di più che copiare semplicemente l'esperienza di povertà di Francesco del XIII secolo in una comunità del XXI secolo. Corriveau sa che i cappuccini non

⁷¹ Lettera circolare n. 13, n. 2.2. (L'originale è in Th. MATURA, *Francis of Assisi: the Message of His Writings*, 130.)

⁷² *La Leggenda dei tre compagni*, 35, citata da J. CORRIVEAU, Lettera circolare n. 13, n. 3.1.

possono riprodurre la povertà di Francesco. Noi viviamo in contesti sociali ed economici profondamente diversi. Il compito dei frati è più complesso di quello che potrebbe fornire una trasposizione letterale o fondamentalista. I cappuccini devono comprendere l'ideale di fraternità e applicarlo in maniera sufficientemente fedele da creare «un'economia di ispirazione divina» che prenda in considerazione sia gli aspetti positivi sia quelli negativi della società che li circonda. Corriveau trova che vi sia una linea di separazione tra la definizione socialmente accettata dell'economia corrente nel mondo presente e una interpretazione francescana delle relazioni sociali e della povertà, nella comprensione e nell'accettazione della «dipendenza reciproca». Egli usa la «virtù della solidarietà» come è citata da Giovanni Paolo II nell'enciclica *Sollicitudo rei socialis*, in chiave ermeneutica⁷³.

Nella Lettera circolare n. 13 Corriveau osserva che «il capitalismo propone la competizione come la migliore risposta per proteggere e amministrare scarse risorse». In un'economia capitalista, scrive, le risorse sono scarse per definizione e uomini e donne sono costretti a competere per il beneficio e il controllo di tali risorse. Dall'altro lato, da un punto di vista cristiano e da una prospettiva francescana, i bambini di ogni parte del mondo non sono concorrenti dinanzi a un Dio avaro. Sono fratelli e sorelle l'uno per l'altro e beneficiari (e così, per estensione della grazia, essi stessi donatori) dei beni provenienti da un Dio inesauribilmente buono e incredibilmente misericordioso. Il segno di una simile visione del mondo basata sulla fiducia è nella pratica storica del mendicante francescano.

Nell'essere mendicanti, i frati danno una testimonianza drammatica di come essi possano riporre la propria assoluta fiducia in un Dio buono e misericordioso e nella generosità del loro prossimo. Essi non hanno bisogno di sostituire la fiducia nata nella grazia con «l'idolatria» dell'auto-sufficienza. Non hanno bisogno di sostituirla con l'ambizione e il potere personale. È grazie alla fede di Francesco e Chiara che, affidandosi in umiltà e minorità all'amore espresso nella misericordia e nella fraternità, essi hanno aperto la via ad una forma di vita più, non meno, sicura⁷⁴. Il paradosso della povertà radicale francescana è nell'abilità di creare più, non meno, pace e sicurezza.

⁷³ GIOVANNI PAOLO II, *Sollicitudo rei Socialis* (31 Dicembre 1987).

⁷⁴ La differenza radicale tra alcune ricerche contemporanee per nuovi paradigmi economici e quelle francescane, cioè l'etica comunitaria di teorici sociali come Amitai Etzioni, è nel ruolo che l'umiltà, la minorità e la trascendenza della Croce giocano o meno nelle dinamiche sociali secolari. Cf. A. ETZIONI, *The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society*, Basic Books, New York 1986.

Il terzo passo fatto da Corriveau è presentare una breve storia della povertà comunitaria dell'Ordine a partire dagli anni Cinquanta. Ora illustreremo, in tre punti, la sfida che l'Ordine affronta nel creare «un'economia di ispirazione divina» nei novantacinque paesi in cui è presente.

Il primo è che, dagli anni Cinquanta, l'Ordine era particolarmente presente nell'Europa occidentale e nel Nord America, dove si trovavano il 91% di tutte le circoscrizioni. La vita comunitaria era relativamente uniforme e facilmente regolata. I frati vivevano come i poveri lavoratori europei, cioè, dei frutti del lavoro di ogni giorno per le prime necessità della vita quotidiana. I frati non guadagnavano uno stipendio né maturavano una pensione. Vivevano delle donazioni e delle offerte ricevute per il loro servizio di sacerdoti o di confessori. Facevano affidamento sulle richieste e sulle elemosine per sopperire ai loro bisogni più urgenti.

La vita dei frati cambiò radicalmente dagli anni Cinquanta agli anni Settanta. Corriveau cita alcuni cambiamenti sociologici che ebbero un impatto sull'Ordine. Prima di tutto, il benessere economico del mondo aumentò dopo la Seconda Guerra Mondiale, creando un abisso sempre più profondo tra il Nord e il Sud. Secondo, il benessere pubblico e i programmi di assistenza sociale (per i malati e gli anziani) si diffusero particolarmente, dando ad interi gruppi di persone una sicurezza sociale nel futuro mai provata prima. Terzo, la classe dei «lavoratori poveri» scomparve e, con essa, il legame tra i Cappuccini e una precedente forma di povertà comunitaria. I frati in Nord America e nell'Europa occidentale, con differenze significative basate su diversi piani sociali nazionali, percepivano paghe e stipendi. Facevano uso di polizze assicurative e di pensioni. Possedevano azioni, investivano le donazioni e incrementavano i loro guadagni giocando in borsa. Come sottolinea Corriveau, «i frati non dipendevano più chiaramente e direttamente dalla gente per il loro sostentamento»⁷⁵. In una maniera drammaticamente nuova, i frati provarono un senso di diritto sociale, proprio nel momento in cui ci fu un rapido spiegamento di ministri al servizio di coloro che scivolavano dalla classe dei lavoratori poveri, destinata a scomparire, in quella dei disperatamente poveri. In questo periodo la differenza tra ricchi e poveri diventò molto evidente all'interno delle province e tra di esse.

Dagli anni Settanta ad oggi, c'è stato un forte cambiamento demografico nell'Ordine. Dal 1997, il 30% dei frati dell'Ordine vivono in Asia-Oceania, Africa e America Latina. Più del 50% dei frati sono membri giuridici delle circoscrizioni al di fuori dell'Europa occidentale e del Nord America. La crescita di benessere aumenta nel Nord e aumenta la diffe-

⁷⁵ *Ibid.*, 7.3.2.

renza economica tra le Province dell'emisfero settentrionale e quelle dell'emisfero meridionale. Questo è dovuto a forze endogene ed esogene. La povertà si è globalizzata a causa del peso schiacciante dell'inservibile debito mondiale e dell'emergere di potenti ostacoli mondiali tra le regioni. All'interno dell'ordine, è aumentata a causa della rapida crescita demografica nelle comunità nell'emisfero meridionale (cioè dell'America Latina e dell'Africa) che hanno creato giurisdizioni nuove e indipendenti e hanno tagliato i legami di solidarietà tra le «province-madre» e le «giurisdizioni-figlie dipendenti». Queste nuove realtà strutturali suggeriscono che, senza il dialogo e l'accordo internazionale tra le fraternità, la «economia d'ispirazione divina» con il suo messaggio di pace e la sua promessa di una «fraternità cosmica» sarebbero sicuramente compromessi dalle rocce frastagliate delle ingiustizie strutturali.

LO SCOPO DELLA POVERTÀ È RELAZIONALE

Oggi la globalizzazione non lavora per i poveri del mondo. Non lavora per l'ambiente. Non lavora per la stabilità dell'economia globale. Il passaggio dal comunismo ad un'economia di mercato è stato gestito così male che, ad eccezione della Cina, del Vietnam e di alcuni paesi dell'Europa dell'Est, la povertà è aumentata appena le entrate sono crollate⁷⁶.

Per molti aspetti, la globalizzazione del carisma fraterno dell'Ordine Cappuccino stava affrontando una prova difficile quando frati giunti da tutto il mondo si sono riuniti ad Assisi per il VI Consiglio Plenario, il 7 settembre 1998. Il loro obiettivo era comprendere le tendenze sociali e i cambiamenti demografici dei nostri tempi e valutarli alla luce spirituale della fraternità evangelica. Avevano bisogno di fare una cosa simile per chiarire le dimensioni comunitarie, strutturali e istituzionali della povertà evangelica. Il loro obiettivo era risolvere, con il dialogo fraterno, le preoccupanti questioni emerse nella Lettera circolare n. 9 e gli ostacoli istituzionali ad una «economia di ispirazione divina» presentati da John Corriveau e dal suo definitorio nella Lettera circolare n. 13.

Fin dall'inizio della discussione, i frati hanno accettato la grazia della povertà evangelica come una «valida alternativa per i nostri tempi», un

⁷⁶ «Globalization today is not working for many of the world's poor. It is not working for much of the environment. It is not working for the stability of the global economy. The transition from communism to a market economy has been so badly managed that, with the exception of China, Viet Nam, and a few Eastern European countries, poverty has soared as incomes have plummeted» in J.E. STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*, W.W. Norton, New York 2002, 214.

«sistema» economico che hanno descritto come una «maniera più genuina e umana: con i suoi valori di semplicità, gratuità, volontà di servire, il rispetto per le persone e per la creazione»⁷⁷. Forse l'idea principale che può emergere dal Consiglio Plenario è nella Proposizione numero 6, in cui i delegate ricordano all'Ordine che le scelte economiche di Francesco e dei suoi primi compagni non erano casuali ma, piuttosto, una stima concreta e critica del contesto religioso e sociale dei loro tempi.

Secondo i delegati, i primi Francescani compresero semplicemente troppo bene l'avarizia e la bramosia che determinavano e condizionavano le comunità in cui vivevano. Essi si resero conto della paura provocata da guerre senza fine e dell'insicurezza che derivava dall'ambizione e dalla competizione dei loro contemporanei. Le loro scelte economiche erano un modo radicale per proteggere la propria fraternità. Essi non vedevano la loro forma estrema di povertà come una via verso il rigore e l'insicurezza. Al contrario, essi compresero che quando i frati possono «esprimere con sicurezza i propri bisogni» e cercare perdono qualora avessero peccato a causa dell'amore (materno) della loro guida, essi sperimentano la libertà, la gioia, la creatività e la pace. Come John Corriveau più tardi interpreterà quest'idea, «era una scelta cosciente per un mondo più fraterno, per un mondo più umano»⁷⁸. I frati scelsero la povertà assoluta per aumentare la loro sicurezza, non per diminuirla. Sapevano che Assisi stava cercando di costruire la sua sicurezza sulla conquista (violenta) di terre e di potere ad opera di pochi potenti ad esclusione dei molti indigenti. Francesco e i suoi compagni decisero di creare delle nuove basi per la sicurezza degli uomini e per la libertà, fondandosi sui principi economici che includevano il non-utilizzo di denaro, il non-possesso di beni, il lavoro manuale, come strumenti quotidiani di supporto e il ricorrere all'elemosina per sopperire ai propri bisogni individuali.

I delegati del VI Consiglio Plenario chiarirono come Francesco e i suoi primi compagni partecipassero alla realtà economica e alle condizioni sociali del proprio tempo. L'economia di mercato del XIII secolo nacque con le tragiche battaglie tra *majores* e *minores*, con la «mania per il commercio» e la sanguinosa speranza di un «riscatto imminente»⁷⁹. Sottolineando le implicazioni sociali ugualmente distruttive, se non di più, i delegati sollecitarono la fraternità internazionale a proteggere la loro

⁷⁷ Cf. *Vivere la povertà in fraternità Proposizioni del VI CPO*, n. 7.

⁷⁸ Per un'analisi delle dinamiche inconscie riguardanti l'economia fraterna, cf. D.B. COUTURIER, *Formation for the Fraternal Economy in the Capuchin Order: A Psychological Analysis*, Capuchin Communications, White Plains (NY) 2005).

⁷⁹ Fortini va avanti nel descrivere il forte odio e la bramosia che alimentavano le relazioni sociali nella città di Assisi ai tempi di Francesco. Cf. F. FORTINI, *Francis of Assisi*, 38-76.

identità di «frati minori» e a praticare una più evidente forma di giustizia e di pace dell'odierna economia globale. I delegati basarono tale richiamo sulla norma costituzionale «il minimo necessario, non il massimo permesso» (Costituzioni 67.3). Una nuova economia deve essere basata sulla carità, non sulla competizione, e sulla dipendenza reciproca, non sulla bramosa cupidigia.

Recentemente, Joseph Stiglitz, vincitore del Premio Nobel per l'economia nel 2001, catalogò i numerosi pericoli e il malcontento dovuti all'odierna globalizzazione⁸⁰. Egli ritiene che la (dis)organizzazione della globalizzazione conduce il mondo ad un pericoloso bivio. La ragione a cui egli fa riferimento è che gli standard internazionali e commerciali oggi sono rigidi e assoluti, inconsapevoli e inflessibili nei confronti dei bisogni locali e delle sfide regionali. Inoltre, il Fondo Monetario Internazionale e l'Organizzazione Mondiale del Commercio si interessano solo degli interessi finanziari, sottolinea Stiglitz, anche se è evidente che le loro politiche universali di fondamentalismo applicato di mercato (cioè di liberalizzazione del mercato finanziario, per esempio) stanno solo aumentando i disordini sociali e dando origine a ingiustizie massicce⁸¹.

Stiglitz sostiene che la creazione di benessere non può essere l'unico fine delle politiche economiche. Ci sono altri valori (decisivi per la sicurezza e per la salute di un individuo che dev'essere rispettato). Ciò di cui c'è bisogno, egli afferma, non è efficienza tecnica ma «globalizzazione con un volto umano», una interpretazione più sensibile, locale e relazionale e l'applicazione di politiche di mercato internazionali⁸². I delegati del VI Consiglio Plenario hanno deciso, con meno ricercatezza o sofismi, che la globalizzazione non deve riguardare solo la creazione del benessere e l'aumento dei profitti. Nella Proposizione numero 21 raccomandano che «la comunione fraterna e l'interdipendenza dovrebbero ispirare e determinare la nostra interazione con il mondo, in particolare con il mondo dei poveri».

GLI ELEMENTI DI UNA ECONOMIA FRATERNA

Nel suo discorso sulla «Formazione dei valori dei Cappuccini francescani nel post-noviziato», Corriveau ammette che l'espressione «economia fraterna» non compare nelle Costituzioni o anche nelle proposizioni

⁸⁰ J.E. STIGLITZ, *Globalization and its Discontents*.

⁸¹ *Ibid.*, 214-252.

⁸² *Ibid.*, 247.

del VI Consiglio Plenario. E ancora afferma che il Consiglio Plenario in realtà ha dato inizio a un processo di spiegazione delle scelte economiche chiare e coscienti che i frati oggi affrontano «per creare, tra i frati e tra le persone alle quali offrono il proprio servizio, una “economia fraterna” il cui intento è la valorizzazione della comunione piuttosto che la protezione e l’aumento di benessere»⁸³.

L’espressione compare per la prima volta nella Lettera circolare n. 17 di Corriveau, in cui espone i principi per una economia fraterna francescana, un concetto che egli vede emergere nelle proposizioni del VI Consiglio Plenario. Radicato nella convinzione assoluta della comunione, della interdipendenza reciproca e della bontà di Dio, il VI Consiglio Plenario costruì quattro principi collegati tra loro, per lo sviluppo dell’economia fraterna.

Il primo riguarda il lavoro come «prima fonte di sostentamento» (Proposizione 14). Il secondo riguarda l’importanza continua della richiesta e dell’elemosina, nella tradizione francescana cappuccina. Questo significa che, quando il loro lavoro non è sufficiente, i frati si rivolgeranno con fiducia alla tavola del Signore. Ma sono avvertiti che «nessuna provincia ha il diritto di chiedere a un’altra ciò che può provvedere il lavoro dei suoi frati e l’elemosina della sua gente» (Proposizione 24d).

Il terzo principio fa riferimento alla partecipazione, qualora la «tavola del Signore» non sia sufficiente. Sostiene che «la partecipazione richiede che ogni provincia abbia la capacità di rispondere alle necessità dei suoi frati e ministri in maniere fatte apposta per la loro cultura e per la loro gente» (Proposizione 24c).

L’ultimo principio fa riferimento alla possibilità di investimenti e riserve finanziarie che sono giustificate solo «in caso di evidente necessità» (Proposizione 29).

È interessante notare che i delegati concentrano la loro attenzione non sull’uso personale dei fondi ma sulla loro «amministrazione fraterna». Essi si preoccupavano delle strutture dell’Ordine. È importante sottolineare che i delegati non immaginavano l’amministrazione semplicemente sotto la rubrica dell’efficienza e della gestione. Al contrario, essi sostenevano che, da quando l’Ordine cappuccino è una «casa e una scuola di comunione», una fraternità evangelica, l’obiettivo principale dell’amministrazione non potesse riguardare, in definitiva, l’ottimizzazione del profitto e l’aumento del benessere. In conformità alla nostra identità evangelica, l’obiettivo dell’amministrazione fraterna è la costruzione di

⁸³ J. CORRIVEAU, *Formazione ai valori francescani cappuccini nel Postnoviziato*, Convegno sul Postnoviziato, Assisi, 14 settembre 2004.

relazioni e sulla crescita comunitaria. La Proposizione 29 e la Proposizione 45 delineano tre principi che guidano questa amministrazione fraterna: la trasparenza, la partecipazione e la giustizia.

In una concezione economica comunitaria, la *trasparenza* nelle questioni finanziarie «esprime e facilita la fraternità e la solidarietà tra le parti costitutive dell'Ordine». (Proposizione 30) La *partecipazione* amplia il cerchio di influenza e le capacità decisionali per includere il numero minimo di frati per la creazione di una fraternità. E, dove la comunione è l'obiettivo finale dell'amministrazione, il principio di *equità* assicura che le diverse e varie necessità dei frati si incontreranno a livello locale senza privilegi e con uguale interesse.

Le idee del VI Consiglio Plenario possono essere racchiuse in una frase semplice ma sbalorditiva: «La spiritualità francescana deve orientare e permeare anche le nostre strutture amministrative»⁸⁴. Secondo il VI Consiglio Plenario dell'Ordine, la nascita dell'economia fraterna nell'Ordine richiede una solidarietà effettiva tra le fraternità locali e la trasformazione di tutti i ministeri sociali (e anche clericali) che creano divisioni e sono, anche in parte, esercizi di potere dominante o privativo.

In molte delle sue Circolari, Corriveau completa la struttura dell'economia fraterna illustrando le dinamiche spirituali che sono alla sua base. Ora ci rivolgeremo brevemente a tale riflessione.

LA SPIRITUALITÀ DELL'ECONOMIA FRATERNA

Nelle Lettere circolari 18-21 Corriveau ritorna e di fatto completa le idee spirituali a proposito della fraternità evangelica e della «economia fraterna» che aveva intrapreso nella Lettera circolare n. 8, la lettera precedente l'emergere di quelle «preoccupanti questioni» riguardo la fraternità. Nella Lettera circolare n. 18 egli concentra la propria attenzione sulla preghiera personale dei frati.

È come se, concluse le principali riflessioni a proposito di idee rivoluzionarie e sovvertimenti ecclesiali, Corriveau volesse che i frati capissero che la comunione che cerchiamo, la solidarietà che proponiamo e l'economia fraterna che proviamo a creare non sarà e non potrà essere costruita solo dagli sforzi degli uomini. È come se la comunione fosse il complemento della contemplazione.

Tale idea è stata affrontata in tutto il corpus delle «encicliche sociali» dell'Ordine e nelle circolari o lettere evangeliche. Spiegato in un altro

⁸⁴ Lettera circolare n. 17 (3 Marzo 2000), n. 7.

modo, lo sviluppo dell'equità e l'esercizio dell'amministrazione dell'Ordine e, in realtà, dell'intera società, non mirano semplicemente a un sistema di relazioni più efficiente e ad una distribuzione migliore dei beni. Come affermato in tutto questo capitolo, l'obiettivo dell'economia fraterna è la comunione con Dio e la solidarietà con il prossimo. Esso viene raggiunto nella vita francescana tramite l'amore kenotico che va oltre se stessi da parte di un umile frate intento ad essere un «frate minore» in un mondo interdipendente. Da quando ci siamo quasi immersi nel «mistero della comunione», è chiaro che non raggiungeremo mai, perfettamente, l'economia fraterna. Ci si potrà avvicinare ad essa solo attraverso il perdono dei peccati, la riconciliazione e la pacificazione. La chiamata alla comunione fraterna, che è la nostra chiamata alla santità, ha bisogno di contemplazione ed «è accettata e può essere coltivata solo nel silenzio dell'adorazione dinanzi all'infinita trascendenza di Dio» (*Vita Consecrata*, n. 32). Per questo motivo il VI Consiglio Plenario fa un'importante distinzione tra il lavoro e l'attivismo e raccomanda che il lavoro sia un'effusione di amore a partire dalla preghiera e non dall'evitare l'ospitalità e il silenzio che si devono trovare alla presenza del Dio vivente.

C'è un motivo che sembra svilupparsi nelle Circolari, un motivo costituito da tre fasi: vengono poste delle basi individuali, esplorate delle implicazioni sociali e infine le idee comunitarie vengono riprese per rafforzare la motivazione e il progresso individuali. È possibile notare tale aspetto nelle prime Circolari, in particolare nelle prime cinque, nelle quali Corriveau dedica particolare attenzione ad una sorta di «nota personale» per vivere la Regola con (1) «la massima fedeltà e un entusiasmo incondizionato», (2) a chiedere ai frati di impegnarsi nella preghiera, nel servizio e nella contemplazione, (3) di cercare la loro luce personale nell'oscurità, (4) di riconoscere la violenza nei loro cuori (5) e riconoscere il «lupo» che si nasconde in mezzo a noi.

Nelle Lettere circolari 9-17 si occupa con grande energia e abilità delle «preoccupanti questioni» a proposito degli aspetti istituzionali della fraternità evangelica. Consapevole di aver gettato le basi per una appropriazione personale della fraternità evangelica nelle sue riflessioni sulla pace, sulla nonviolenza, sulla luce, sulla devozione popolare e sulla sete di Dio, Corriveau ora pone la pietra di sostegno del proprio grande progetto di riforma istituzionale con i suoi pensieri sulla carità a partire dalla preghiera e dalle contemplazioni⁸⁵. Dopo aver mostrato le «molte preoccupanti questioni» riguardanti le espressioni comunitarie e istituzionali della nostra vita evangelica, egli richiama l'attenzione dei frati

⁸⁵ È quel che Corriveau scrive nella Lettera circolare n. 12.

prima verso l'umiltà nella Lettera circolare n. 10, dunque crea le basi e gli elementi teologici per l'economia fraterna nella Lettera circolare n. 11 e sostiene ancora la struttura con una riflessione spirituale sulla carità e sulla pace, raggiunta con uno stile di vita semplice, dal vantaggioso punto di vista del povero, rifiutando la violenza e scoprendo con gioia i mezzi di riconciliazione a nostra disposizione.

Dopo la lunga digressione nelle dinamiche riguardanti le espressioni istituzionali della nostra vita evangelica, Corriveau definisce l'impresa fraterna con due Lettere circolari (la n. 18 e la n. 19) sulla preghiera (una personale e l'altra liturgica). Nella Lettera circolare n. 20 egli ritorna sulle idee a proposito della fraternità evangelica e dell'economia fraterna rafforzandole, e nella Lettera circolare n. 21 egli fornisce un ulteriore sostegno spirituale ritornando, ancora una volta, sul tema dell'umiltà e della kenosi. Corriveau sta creando le basi teologiche per il VII Consiglio Plenario sulla minorità e sull'itineranza. Egli riprende alcuni temi: la carità, la kenosi, l'umiltà della croce, la bellezza e la pace, ma li contrappone ad una dilagante «cultura dell'arroganza»⁸⁶. Come per ritornare ancora su ciò che aveva affermato all'inizio, egli chiede ai frati, alla conclusione della loro lettura, di fermarsi e di rileggere ancora. Egli chiede loro di soffermarsi, la seconda volta, sull'antica tradizione della *lectio divina*, sulla Parola di Dio, le parole di Francesco, di Celano (il biografo di Francesco) e san Bonaventura, piuttosto che sul loro commento. Dalla metodologia che abbiamo potuto osservare negli scritti di Corriveau, è evidente che egli stia creando le basi contemplative per una intensa analisi sociali e culturali.

La Lettera circolare n. 22 inizia e si conclude con un'intuizione trinitaria secondo la quale la vita più interiore di Dio è meravigliosamente descritta come una «libera comunità di persone in cui non vi è dominazione né privazione». La parabola inizia con l'idea secondo cui «l'umiltà apre i cuori a sperimentare le relazioni» (e l'umiltà di Dio è la chiave per lo sviluppo francescano) e si conclude con un'affermazione a proposito dell'economia fraterna.

Questi «nuovi modi di intendere e di vivere i rapporti» con i poveri possono sorgere quando i principi dell'economia fraterna – partecipazione, solidarietà e trasparenza – creano servizi che danno forza ai poveri con rapporti *senza dominazione e senza privazione*⁸⁷.

L'amore «eccessivo» di Dio dimostrato nell'amore auto-privativo del Cristo Crocifisso si manifesta nella minorità di Francesco, nel suo deside-

⁸⁶ Lettera circolare n. 21 (18 Aprile 2003).

⁸⁷ Lettera circolare n. 22 (4 Ottobre 2003).

rio di essere un fratello minore in tutte le cose. È questo che gli dà il potere e la forza di abbandonare la sua posizione sociale privilegiata, di formare una comunità di frati senza dominazione o privazione, di partecipare a una reciproca e rispettosa condivisione di doni all'interno della fraternità e non solo di obbedire all'autorità ma anche di rispettarla. La giustizia di un'economia fraterna inizia con «relazioni rinnovate» costruite sul perdono e sulla riconciliazione e sulla rinuncia dell'arroganza per lo sviluppo di una cultura di pace⁸⁸.

LA CATECHESI SOCIALE DELL'ECONOMIA FRATERNA

Prima di concludere la nostra panoramica sullo sviluppo del concetto di economia fraterna, sarà bene riesaminare quella che può essere chiamata «la catechesi sociale dell'economia fraterna», così come si è sviluppata nei Consigli Plenari dell'Ordine Cappuccino e nelle Circolari dei suoi Ministri Generali. In tal modo intendiamo esplorare le lezioni pratiche e le riflessioni pastorali che iniziano ad emergere a livello sociale, relazionale o strutturale nell'insegnamento teologico e spirituale dell'Ordine nei documenti che abbiamo analizzato.

In un articolo come questo è impossibile descrivere minuziosamente tutti gli elementi coinvolti in un concetto originale e tuttavia denso come «l'economia fraterna». È tuttavia evidente come la classificazione di una simile realtà richieda una reinterpretazione di alcune fondamentali categorie sociali ed economiche della vita Cappuccina.

Non è ingiusto affermare all'inizio che i testi che abbiamo analizzato presuppongano che le prime fonti dell'Ordine Francescano siano coinvolte in maniera significativa e formative nelle questioni economiche e sociali del loro tempo. Esse sostengono che i frati oggi dovrebbero essere similmente legati alle questioni del proprio tempo. Sebbene possa sembrare prematuro rivendicare un ambito per «l'economia francescana», le ricerche individuano una forte tradizione, ormai portata alla luce, che si interessa delle difficili e problematiche questioni sociali riguardanti la proprietà, l'autorità, la legge, il denaro, l'uso dei beni, del potere e della politica, del possesso e della libertà fin dall'inizio dell'esperimento francescano⁸⁹.

⁸⁸ Corriveau sviluppa le sue idee a proposito dell'arroganza nella *Lettera circolare* n. 21, n. 7.2.

⁸⁹ M. CUSATO, *Commercium: From Profane to the Sacred*, in J.M. HAMMOND (ed.), *Francis of Assisi: History, Hagiography and Hermeneutics*, New City Press, Hyde Park (NY) 2004, 179-209.

La tradizione francescana, con le sue riflessioni sulla povertà e sul giusto uso delle cose terrene, ha creato il cosiddetto «umanesimo penitenziale» che è coerente con la fondamentale idea evangelica della bontà di Dio e della completa dipendenza dell'uomo dalla generosità di Dio, cioè *sine proprio*⁹⁰. Joseph Chinnici sottolinea gli elementi di questa tradizione di «umanesimo penitenziale» come: (a) una visione globale o universale dell'umanità; (b) la difesa della dignità umana in qualsiasi contesto di violenza sociale; (c) un nuovo modello di ciò che dev'essere considerato «santo», direttamente legato ai più essenziali della vita, cioè la città, l'economia, il lavoro, il comportamento e la partecipazione all'amministrazione; e (d) una nuova etica sociale con l'obiettivo di incarnare nella vita sociale «l'essere fratello, l'essere sorella» e di formare una *fraternitas* civile.

Ciò che vediamo svilupparsi negli insegnamenti sociali dell'Ordine dei Cappuccini negli anni 1994-2004 può essere descritto come una sorta di «umanesimo provvidenziale» che cerca un simile impegno profetico nelle preoccupanti dinamiche sociali attuali, in particolare l'aumento della violenza e il crescente e pericoloso divario tra coloro che hanno e coloro che non hanno nell'aggressivo capitalismo consumista della fine del XX e dell'inizio del XXI secolo. Lo chiamiamo «umanesimo provvidenziale» perché parte dalla fondamentale idea della bontà di Dio e del forte sostegno di quella generosità persino nella condizione decaduta e frammentaria dell'uomo nella società contemporanea. L'umanesimo provvidenziale nell'insegnamento sociale dei Cappuccini riprende gli elementi centrali della tradizione (cioè la visione universalista, la *fraternitas* civile, ecc.) ma fa un passo avanti nel mettere in evidenza che la *fraternitas* civile è creata dall'umiltà (un amore auto-privativo) confermato dalla fiducia nell'assoluta bontà di Dio e nella certezza data dal dono totale e generoso di sé (come azione riflessiva) e di tutti i propri beni al servizio dei propri fratelli e delle proprie sorelle. Ciò che «l'umanesimo provvidenziale» dell'insegnamento sociale dei Cappuccini suggerisce è semplicemente, forse, un'elaborazione e un accento più forte sulla sicurezza (sociale) che deriva dalla povertà evangelica e non una critica degli altri elementi fin ora sottolineati.

La catechesi sociale dell'economia fraterna è un impegno pratico e un dialogo tra la teoria e la prassi. Corriveau inizia le proprie riflessioni sulla povertà evangelica e sullo sviluppo dell'economia fraterna alla luce di «preoccupanti questioni», di una problematica condizione sociale, di un

⁹⁰ J. CHINNICI, *Penitential Humanism: Regarding the Sources to Develop a Franciscan Urban Spirituality*, in R.F. MCKELVIE (ed.), *Franciscans In Urban Ministry*, St. Bonaventure University, The Franciscan Institute, New York 2002, 109-128.

cambiamento nella dipendenza giuridica che porta a delle ingiustizie all'interno della fraternità. Per molti versi, è così che i frati solitamente rinnovano e riformano la comprensione e la pratica della povertà evangelica. Gli incidenti di percorso fanno riflettere. Le condizioni sociali svelano accordi sulle strutture e stimolano i frati a scorgere i segni dei tempi alla luce dell'idea di fraternità universale da loro ereditata. Le loro azioni dimostrano una ragionevole elasticità e un adattamento creativo alle esigenze fraterne della vita reale. Tale impegno pratico nei confronti della povertà evangelica solleva questioni critiche che coinvolgono costantemente i frati in problemi commerciali, politiche ed economiche. Le «preoccupanti questioni» che hanno dato origine alle meditazioni dell'Ordine dei Cappuccini a proposito della povertà evangelica, hanno costretto i frati a rivalutare la loro situazione internazionale e ad occuparsi di problemi antropologici che sono alla base delle questioni economiche, tra i quali:

1. Come vivono i frati in un mondo non equo e, a volte, ingiusto?
2. Come utilizzano i beni terreni e come gestiscono il loro tempo, i loro talenti e le loro risorse?
3. Cosa fanno del sovrappiù? Come investono? Come intendono i loro rapporti e i loro obblighi reciproci all'interno dei legami fra le province e dei confini internazionali? Qual è la loro risposta alla diffusione della globalizzazione e al malcontento ad essa legato?

Chiaramente, le loro meditazioni offrono un piano e una base per le azioni. Primo: non ci dev'essere alcun disimpegno dal mondo. I problemi economici le differenze di classe e le disuguaglianze che derivano da un mondo diviso non devono essere evitate o ignorate. La conversione personale di Francesco all'umano, che iniziò quando Francesco superò la sua repulsione, accolse il lebbroso e lo portò nel proprio mondo come «fratello», mise in moto una nuova etica sociale che avrebbe attirato tutti, amici e nemici, e tutta la creazione nella fraternità cosmica dell'amore evangelico.

Secondo: riguardo le ineguaglianze e le mancanze che accompagnano la condizione umana, Francesco presenta ciò in cui crede come una base per la pace e per la sicurezza più salda dell'inevitabile ricorso all'avarizia e alle armi da parte dei suoi contemporanei. La sua idea è imperniata sulla forza della povertà come dinamica relazionale, nella convinzione che cedere le proprie richieste di privilegi in favore di un amore altruista, guidati dalla misericordia di Dio, è una soluzione più fruttuosa e creativa alla ricerca dell'uomo di un'armonia sociale.

Terzo: la catechesi sociale dei Cappuccini inizia a coinvolgere le inevitabili questioni relative al profitto, al surplus, al giusto salario, al giusto profitto e alla proprietà dell'investimento in un mondo caratterizzato da

una straordinaria diversità ma anche da una sbalorditiva disparità. I frati non possono evitare ancora per molto le attanaglianti questioni riguardanti dei privilegi, strutturate in convenzioni, abitudini e sistemi di scambio fraterno di beni, servizi e personale all'interno dell'Ordine e del mondo in cui vivono. Il vecchio ordine di dipendenza giuridica è crollato e, di fronte alla globalizzazione economica e all'universalizzazione del carisma, dev'essere sostituito da un nuovo sistema di solidarietà economica che avrà un impatto sull'identità e sul modo di agire di ogni frate e di ogni fraternità, sulla loro idea di missione e sul loro rapporto con l'autorità⁹¹. Non c'è da meravigliarsi se Corriveau ha chiamato questo sviluppo «rivoluzionario».

CONCLUSIONI

Nel presente articolo ho cercato di fornire le basi necessarie per comprendere le idee relative all'«economia fraterna» così come è stata sviluppata nel recente *I Consigli Plenari dell'Ordine e le Lettere circolari di John Corriveau* (dal 1994 al 2004). Questo è stato fatto attraverso (1) una breve analisi dei modelli economici che condizionano e determinano il mondo contemporaneo e (2) una estesa esposizione dei concetti, dei temi e delle immagini che conducono alla «economia fraterna» nella tradizione letteraria cappuccina. Abbiamo notato che «l'economia fraterna» è in netto contrasto con la prevalente «economia di mercato» attuale. Essa affonda le sue radici in una teologia di comunione e di solidarietà che ha riformulato la concezione dell'Ordine della propria missione e del proprio scopo fondamentale nel mondo moderno. L'Ordine non può più considerare la propria identità e il proprio agire nel mondo in termini clericali o strettamente ministeriali. L'Ordine esiste nella Chiesa e ai margini della società come testimone della fraternità evangelica, per creare la fraternità in tutto il mondo e rivelare l'unità cosmica di tutte le cose in Cristo.

Come abbiamo sottolineato, tutto ciò può avvenire solo iniziando dall'umiltà e dalla minorità dei frati immerse nella preghiera contemplativa e affidandosi al gioioso abbraccio della fraternità e alla prontezza nel lasciarsi condurre dalla grazia in una comunità libera di persone senza dominazione e senza privazione. Non è una iniziativa privata o un'im-

⁹¹ Poco trattata dai Cappuccini resta la questione dell'«autorità», di chi prende le decisioni e come in questa nuova economia fraterna. Corriveau inizia a discutere tale difficile questione nella Lettera circolare n. 21 ma l'argomento è di una tale importanza che si potrebbe consigliare un'analisi della «filosofia politica dell'economia fraterna».

presa solitaria. È una realtà organizzativa con dinamiche personali, interpersonali e strutturali. Un individuo non può compiere la missione francescana per conto proprio. Lo sviluppo di una vera presenza francescana nel mondo ha bisogno di collaborazione e di dipendenza reciproca, di coraggiose scelte di minorità, di relazioni rinnovate, di autorità senza dominazione, di un servizio caratterizzato dall'umiltà e di una vita vissuta nelle periferie della società.⁹²

L'economia fraterna è essenzialmente un nuovo modo di essere e di agire nel mondo al giorno d'oggi. Essa è una chiara, seppur impegnativa e vulnerabile, alternative all'imperante economia di mercato. Le sue dinamiche non corrispondono alla competizione, all'ambizione, all'interesse personale e alla bramosia che guidano il fondamentalismo di mercato dell'economia contemporanea. L'economia fraterna affonda le sue radici, in maniera piuttosto paradossale, nell'impegno comune e reciproco di una povertà scelta liberamente. Essa è praticata da una comunità assorta nell'esperienza della fraternità, realizzata nella sua comunione con Dio, nello Spirito del Cristo crocifisso in nome di un amore kenotico per il mondo.

SOMMARIO

Alla base dell'economia tradizionale vi sono un aggressivo interesse personale e un'inevitabile competizione per ottenere scarse risorse. Stanno emergendo nuove teorie in grado di mettere in discussione questa tendenza anti-sociale. Il presente articolo analizza il modo in cui l'Ordine Francescano Cappuccino stia ripensando le proprie teorie e pratiche economiche nella cosiddetta «economia fraterna». In una serie di ventisei Lettere circolari indirizzate all'Ordine, fra John Corriveau, Ministro generale dal 1994 al 2006, mostra come l'intento della povertà sia relazionale e come le strutture economiche in ambito religioso e sociale debbano essere guidate da un nuovo insieme di principi.

Aggressive self-concern and inevitable competition for scarce resources underlie traditional economics. New theories are emerging that challenge this anti-social bias. This article looks at the way the Capuchin-Franciscan Order is re-thinking its economic assumptions and practices in what is called «the fraternal economy». In a series of 26 circular letters addressed to the Order, John Corriveau, OFM Cap., former minister general (1994-2006), explains how the purpose of poverty is relational and how economic structures in religion and society must be guided by a new set of principles.

⁹² L'elenco emerge dalle Proposizioni per il VII Consiglio Plenario (Marzo 2004), n. 6.