



POVERTÀ, “MINORITÀ” E APERTURA AL MONDO IN FRANCESCO D’ASSISI*

di

Francesco Coniglione

Sulla figura di San Francesco si sono riaccessi da un po’ di tempo i riflettori, dopo un periodo di relativo offuscamento della memoria dovuto all’affermarsi di santità più popolari e mediaticamente efficaci. Di certo ciò è stato dovuto al pontificato dell’attuale papa, che ne ha voluto assumere il nome, e alla pubblicazione di due sue encicliche che esplicitamente si rifanno al suo insegnamento. La prima – *Laudato si’* – è incentrata sul posto dell’uomo nella natura e trae ispirazione dal famoso *Cantico delle creature*, sicché la figura di San Francesco viene valorizzata come difensore dell’ambiente e sostenitore di una fraternità creaturale che tiene insieme il cosmo; non a caso già Giovanni Paolo II lo aveva nominato nel 1979, con una apposita “bolla”, “patrono dell’ecologia”,

* Per quanto riguarda le fonti, si farà uso delle seguenti sigle: 1Cel = Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco [Vita prima]*, in LF, I; 2Cel = Tommaso da Celano, *Vita seconda*, in FF; in parte anche in LF, II; Am = San Francesco, *Ammonizioni*, in LF, I; BonSer = San Bonaventura, *Sermoni su argomenti vari*, in LF, III; CompAs = *Compilatio Assisiensis* o *Leggenda perugina*, in FF, 1545-1285; DF = *Dizionario Francescano*, a cura di E. Caroli, Edizioni Messaggero, Padova 2002² (si indicano le colonne - c. e cc.); FF = *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova - Movimento Francescano, Assisi 1977 (il numero dopo l’indicazione abbreviata dell’opera indica la numerazione marginale progressiva delle FF, che rimane costante nelle loro varie edizioni e ristampe); Fior = *I Fioretti di San Francesco*, cur. C. Segre, L. Morini, Milano, BUR Rizzoli, 2010; Leg3Soc = *Legenda trium sociorum - Leggenda dei tre compagni*, in FF, 1394-1487; LegM = San Bonaventura, *Leggenda Maggiore di San Francesco*, in LF, IV; LF, I, II, III, IV = *Letteratura francescana* (e rispettivamente: *La letteratura francescana*, I, *Francesco e Chiara d’Assisi*, cur. C. Leonardi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2004; II, *Le vite antiche di Francesco*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2005; III, *Bonaventura: La perfezione cristiana*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2012; IV, *Bonaventura: La leggenda di Francesco*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2013); SacCom = *Sacrum Commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, in FF, 1959-2028; Test = San Francesco, *Testamento*, in LF, I.

una strada sulla quale si sono poi incamminati i francescani organizzando convegni e iniziative di notevole spessore. Con la seconda – *Fratelli tutti* – l’ispirazione a San Francesco è evidenziata non solo dal gesto simbolico di averla firmata sulla tomba del Santo e per essere dichiarata sin dalle pagine iniziali, ma perché traspare continuamente lungo il testo; qui la solidarietà creaturale si rivolge non più alla natura, ma agli stessi uomini, a prescindere da razza, religione, provenienza e condizione sociale e con un occhio attento al superamento dell’ingiustizia sociale.

Per intendere pienamente il ruolo che la figura del Santo di Assisi ha in relazione ai problemi sollevati nelle due encicliche menzionate è però opportuno ripercorrere l’itinerario di perfezionamento spirituale seguito da Francesco e capire come esso, a partire della scelta della povertà e della massima umiliazione, possa infine culminare e compiersi in modo completo nel nuovo sguardo verso la natura, che rompe con una secolare tradizione cristiana per lo più orientata al suo disprezzo, al *contemptus mundi* e alla fuga da essa¹. Una nuova visione della natura che, appunto perché non si perde nelle nebbie di un generico sentimento di misticismo naturalistico (che spesso gli si è attribuito), si converte in un positivo atteggiamento e in una concreta prassi operativa a difesa del mondo naturale. Ciò non toglie o sminuisce il forte radicamento di Francesco nella tradizione cristiana – la natura è in fondo apprezzata in quanto creatura di Dio – ma fa vedere come questa possieda in sé quei fermenti che possono essere sviluppati in una direzione che va in senso contrario alla fuga dal mondo e al disprezzo della corporeità dell’uomo, atteggiamenti verso i quali Francesco ha operato una decisiva rottura.

Non affronteremo questa problematica nella sua enorme vastità e sterminata letteratura², ma ci limiteremo a concentrare la nostra attenzione su quegli atti-simbolo che, a nostro avviso, hanno contrassegnato l’itinerario spirituale del Santo di Assisi, ricevendo una attestazione documentaria che sfugge ai dubbi

¹ Cfr. su tale tema, che qui non possiamo approfondire, quanto detto da R. Grégoire, ‘*Se rendre étranger aux moeurs du siècle*’. ‘*Le mépris du monde*’ dans la littérature monastique latine médiévale, in AA.VV., *Le mépris du monde. Problèmes de vie religieuse*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1965; M. Sot, *Mépris du monde et résistance des corps aux XI^e et XII^e siècles*, in «*Médiévales*», 8 (1985); M. Sanson, *Il corpo nell’opera di Francesco d’Assisi e di Iacopone da Todi*, Università degli Studi di Trento, Trento, a.a. 2009-10 – Tesi di dottorato; e in generale J. Le Goff, N. Truong, *Une histoire du corps au Moyen Âge*, Paris, Liana Levi, 2012. Nelle indicazioni bibliografiche in nota, la data indica quella dell’edizione consultata, anche se esiste una traduzione italiana (che, se non utilizzata, non viene riportata). Per le edizioni in formato elettronico (Kindle ed ePub) l’indicazione del numero della pagina (o della posizione, per Kindle) si deve intendere come approssimativa.

² Su tutti questi temi intervengo più analiticamente e diffusamente nel mio *L’uomo venuto da un altro mondo. Francesco d’Assisi*, Acireale-Roma, Bonanno, in corso di stampa.

legati alla ricostruzione del Francesco storico³ e che sono i prodromi a una nuova visione del mondo naturale.

Innanzitutto *il primo* dei suoi tre principali *atti-simbolo*: lo *spogliarsi nudo* (siamo nell'anno 1206) e così presentarsi davanti al vescovo e ai cittadini restituendo i soldi sottratti al padre e i propri abiti, dichiarando che d'ora in poi suo vero padre sarà il "Padre nostro, che sei nei cieli" e non Pietro Bernardone (1Cel, 15; Leg3Soc, 1419). Così inizia la sua nuova vita.

Poi, *il secondo atto-simbolo*: l'incontro, l'automortificazione con i lebbrosi e l'alloggio nel lebbrosario, forse di San Rufino dell'Arce, dove Francesco si prende cura degli infetti. Da questo momento la sua vita cambierà: decide di vivere ad Assisi dedicandosi alla preghiera, al servizio dei lebbrosi e a riparare alcune chiese in rovina (la Porziuncola, Santa Maria degli Angeli e San Damiano) (1Cel, 17; Leg3Soc, 1407-9; Test, 1-3).

Infine, *il terzo atto-simbolo*: l'essere *deposto nudo sulla nuda terra per morire* (2Cel, 804; BonSer, 46, 8, 6-10; LegM, XIV, 3-4), a volere ribadire la solidarietà sostanziale col creato e così sancire l'abolizione della separatezza tra l'uomo e il mondo in un reciproco fondersi delle energie naturali, senza schermo.

1. *Spogliarsi di tutto*

Per quanto riguarda il primo atto-simbolo, notiamo che esso non è un atto casuale, in quanto la nudità e il denudarsi rituale sono tipici dei riti di iniziazione, sia magici che religiosi, e sono appunto connessi al significato di fine di una vita precedente e di un nuovo inizio; un rituale che ha una lunga storia nella liturgia di moltissime religioni, a partire da quelle misteriche del mondo classico⁴.

³ Ovviamente non entro nel merito della cosiddetta "questione francescana", nata sulla scia degli studi e ricerche effettuati per la prima volta da P. Sabatier, *Vie de S. François d'Assise*, Paris, Librairie Fischbacher, 1984 (1^a ed. 1893), che ha caratteristiche analoghe a quella che è stata nell'ultimo secolo la ricerca del Gesù storico (in merito, tra i numerosissimi scritti, R. Penna *Gesù di Nazaret nelle culture del suo tempo. Alcuni aspetti del Gesù storico*, Bologna, EDB, 2012 e G. Gaeta, *Il Gesù moderno*, Torino, Einaudi, 2009). Per una sua complessiva e aggiornata disamina si vedano A.P. Thompson OP, *Francis of Assisi. A New Biography*, Ithaca and London Cornell, University Press, 2012, pp. 153-170 e da un punto di vista "laico" anche J. Le Goff, *San Francesco d'Assisi*, Roma-Bari, Laterza, 2010, cap. II; E. Menestò, *La 'questione francescana' come problema filologico*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997; R. Rusconi, *Dalla 'questione francescana' alla storia*, ivi; C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stigmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993, pp. 3-49.

⁴ Cfr. *Le religioni dei misteri*, I, *Eleusi, dionisismo, orfismo*, cur. P. Scarpi, Roma, Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 2012⁶; e II, *Samotraccia, Andania, Iside, Cibele e Attis, Mitrismo*, Roma, Mondadori - Fondazione Lorenzo Valla, 2013⁵.

Esso è stato assunto anche nella ritualità cristiana con il battesimo, che in origine, quando ancora era strettamente connesso con l'ebraismo, prevedeva l'immersione senza vesti dell'iniziando, evento che in San Paolo è stato appunto interpretato come una ripetizione della morte e resurrezione di Cristo, ovvero la morte dell'Io precedente e la sua rinascita in una nuova dimensione spirituale⁵.

Nel caso di Francesco non v'è solo lo spogliarsi degli abiti in segno di nuova nascita a una vita che rompe con quella precedentemente condotta; v'è anche la restituzione al padre del denaro, con ciò rinunciando alla propria posizione sociale e ai beni che gli spettavano in eredità. Così alla "nuova vita" non si associa solo una dimensione di rinascita interiore, ma anche una scelta esistenziale, concreta. È questa la *scelta della povertà*, intesa come perfetta imitazione e amore di Cristo «che, nato nella povertà, visse poverissimo nel mondo, restò nudo e povero sul patibolo e venne sepolto in una tomba non sua» (Leg3Soc, 1422). È la scelta fatta da chi – mercante di nascita e quindi appartenente alla nuova economia che si era affermata ed era rappresentata dalla famiglia di Francesco – decide di disfarsi dei propri beni: era l'esempio già dato da un Pietro Valdo, mercante spogliatosi dei propri averi per darsi all'annuncio della povertà evangelica e finito nel campo dell'eresia; ma era anche la scelta di Omobono, altro mercante di Cremona che spendeva le proprie ricchezze per sostenere poveri ed afflitti, canonizzato nel 1199 da Innocenzo III, lo stesso papa che poi si troverà a rispondere alla proposta pauperistica di Francesco (2Cel, 602-3; Leg3Soc, 1455-62); infine era la scelta proposta nell'ambito del modello eremitico dal nobile Romualdo di Ravenna, fondatore dell'eremo di Camaldoli e promotore della Congregazione camaldolese (quale diramazione riformata dell'Ordine benedettino), la cui vita ci viene narrata da Pier Diamiani⁶. E così via per molti altri, prima e dopo Francesco⁷.

Ma ci sono due tipologie di poveri. Innanzi tutto i "poveri poveri", ovvero quelli che nella tradizione cristiana vengono definiti *pauperes cum Lazaro*; è la povertà di chi la subisce per sorte, per il posto che il destino gli ha assegnato nel mondo; è quella di coloro che sono tali senza volerlo, si lamentano del proprio stato, vivono nel rancore per la propria condizione, si sostentano chiedendo l'elemosina e sognano di uscire dalla propria condizione pur nella consapevolezza della quasi impossibilità del desiderato arricchimento; sono quei

⁵ Cfr. Sharma, *Nudità*, in *Enciclopedia delle religioni*, II, *Il rito. Oggetti, atti, cerimonie*, cur. M. Eliade Milano, Marzorati - Jaca Book, 2007, pp. 395-398; M. Eliade, *Miti, sogni, misteri*, Torino, Lindau, 2007, pp. 254-257, 282-283.

⁶ Cfr. G. Todeschini, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, il Mulino, 2004, pp. 28-30.

⁷ Cfr. la bella antologia che ne fa Lisa Cremaschi, *Follia d'amore. I folli in Cristo d'Oriente e d'Occidente*, Magnano (Biella), Qiqajon, 2020.

poveri che sempre più affollano le strade delle nuove città mercantili da Francesco viste come «origine del doppio flagello della speculazione degli usurai e della prostituzione»⁸, in ciò condividendo un comune sentimento, giacché «fra 1100 e 1250 l'usura e gli usurai sono un'ossessione dell'Europa medievale cristiana. [...] [L'usuraio] era [...] il nemico pubblico, veniva normalmente paragonato al ladro e all'omicida»⁹, soprattutto perché sottrae il denaro all'investimento e quindi alla moltiplicazione dei beni e all'aumento del benessere. Le città sono anche la meta dei contadini che hanno abbandonato la campagna e si raccolgono nelle strade, sull'uscio delle chiese, nei santuari e nei luoghi di pellegrinaggio; essi costituiscono un paesaggio sempre più diffuso per le città dell'epoca di Francesco e incarnano quella povertà che «rappresentava l'antitesi di tutti i valori»¹⁰, innanzi tutto la bellezza, cui si contrapponeva la bruttezza del povero e del lebbroso, la laidezza del contadino, di solito considerato esempio tipico di miseria. A questa povertà si può in parte dar sollievo attraverso la carità cristiana, che veniva raccomandata da Cristo nei Vangeli e trovava un efficace braccio operativo nelle elemosinerie dei grandi complessi monastici (come ad esempio quello di Cluny)¹¹, i cui monaci erano pienamente consapevoli della "folla di poveri", la *multitudo pauperum*, «che preme alle porte dei palazzi e dei monasteri, che vagabonda fra città e villaggi e che spetta a monaci e signori di nutrire, curare e soccorrere»¹². Tuttavia non c'è virtù ad essere poveri in questo senso: come si può imitare la povertà di Cristo se poveri si è già per nascita? Come si può ambire alla sua perfezione se la condizione di povertà è data contro la propria volontà? Questo tipo di povertà non serve certo al benessere dell'animo di chi la subisce, che anzi spesso si incattivisce nell'invidia, nell'egoismo, nella lotta quotidiana per l'esistenza; e finisce per essere solo funzionalmente utile ai ricchi che così possono esercitare il precetto evangelico della carità assicurandosene i conseguenti benefici: redimere i propri peccati e garantire la salvezza della propria anima¹³ o semplicemente mettere in pace la propria coscienza, magari esercitando una carità intinta di alterigia e sufficienza.

C'è poi la povertà di chi volontariamente si spoglia di ogni cosa; non è questa quella *subita* di chi è sempre stato povero, è nato povero da famiglie povere e povero verosimilmente resterà, ma quella *volontaria* di chi da ricco tale si fa,

⁸ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2001, p. 141.

⁹ G. Todeschini, *Ricchezza francescana* cit., pp. 17, 23-24.

¹⁰ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo* cit., p. 82.

¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 102-106.

¹² G. Todeschini, *Ricchezza francescana* cit., p. 33.

¹³ Cfr. B. Geremek, *Poverty: a history*, Oxford, Blackwell Publishers, 1997, p. 23.

è la “povertà dei ricchi”¹⁴. Tiene a precisarlo il primo discepolo di Francesco, Bernardo quando risponde alla domanda di un benefattore: «È vero che siamo poveri, ma per noi la povertà non è un peso, come per gli altri indigenti, poiché ci siamo fatti poveri di nostra libera scelta, per grazia e consiglio di Dio» (Leg3Soc, 1443). E non è un mero accidente il fatto che quasi tutti i primi discepoli che si uniscono a Francesco siano giovani provenienti dalle famiglie abbienti di Assisi, appartenenti alla nobiltà o all’alta borghesia (solo un contadino, Giovanni da Nottiano, si aggrega loro), di cui molti legati da vincoli di amicizia tra loro e con Francesco, del quale avevano prima condiviso la vita gaudente¹⁵. Sono costoro i “poveri ricchi”, che la tradizione cristiana definisce *pauperes cum Petro*¹⁶: cioè coloro che, abbandonando le proprie ricchezze e distribuendole ai poveri per nascita o per accidente, hanno scelto un’altra ricchezza, quella di vivere a imitazione di Cristo; tale scelta è a sua volta la conseguenza di quella più fondamentale povertà che è “la povertà di spirito” in quanto – come ben intuirà alcuni decenni dopo il domenicano Eckhart nell’accennare a Francesco e alla sua “vera povertà” – «più l’uomo è povero in spirito, più è distaccato e considera tutte le cose come nulla; più è povero in spirito e più tutte le cose gli appartengono e sono un bene suo proprio»¹⁷; ed è proprio questo tipo di povertà quella a cui si riferisce Cristo quando dichiara “beati i poveri”, cioè la povertà accettata liberamente, che sola assicura la beatitudine¹⁸; ed è essa che permette l’accoglimento del diverso da sé, dell’altro uomo come anche della natura, perché solo quando ci si è spogliati di tutto, quando nulla più è proprio e da difendere, allora si è disponibili verso il diverso e si può guardare altrimenti il mondo che ci circonda.

In ciò sta la novità di Francesco: senza rigettare il senso tradizionale in cui il povero veniva concepito dalla società del suo tempo – ovvero come occasione di carità, come oggetto di misericordia e assistenza secondo il dettato evangelico, anzi facendosene con coerenza e radicalità pienamente carico –, tuttavia decide di vivere l’esperienza della povertà nel modo più compiuto e totale: non solo carità ed elemosina, praticata da possidenti onorati che amministrano le proprie ricchezze per venire incontro a chi ne è privo – secondo quanto sostenu-

¹⁴ Cfr. K.B. Wolf, *The Poverty of Riches. St. Francis of Assisi Reconsidered*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

¹⁵ Cfr. C. Mercuri, *Francesco d’Assisi. La storia negata*, Roma-Bari, Laterza, 2016, pp. 78-79.

¹⁶ Per tale distinzione vigente nella tradizione cristiana a partire dal dodicesimo secolo tra *pauperes cum Lazaro* e *pauperes cum Petro* si veda quanto dice B. Geremek, *Poverty: a history* cit., pp. 24-25 e G. Albin, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma, Carocci, 2016, pp. 92-93.

¹⁷ Meister Eckhart, *I Sermoni*, cur. M. Vannini, Milano, Paoline, 2002, pp. 507-508.

¹⁸ Cfr. L. Hardick, *Povertà, poveri*, in DF, p. 1552.

to da Sant'Agostino – e vengono annoverati pertanto fra i “poveri del Signore”¹⁹; piuttosto il suo è impegno nella condivisione della integrale condizione del povero²⁰ che non indulge – come sempre più spesso avveniva dopo il 1150 tra intellettuali ed ecclesiastici – alla condanna politica e morale verso i “poveri poveri” che si adagiano nella loro condizione, si “distendono sul divano” – come si direbbe oggi – vivendo di “assistenzialismo”. Al contrario il suo è un rigetto della tendenza che si stava affermando ai suoi tempi, quella di ridurre a denaro il valore delle cose e degli uomini e di ritenere quindi che le monete possano esaurire il significato della realtà: «Esiste un altrove che, come le foreste, circonda le città: qui il denaro non funziona più come mezzo di comunicazione, non spiega e non schematizza la realtà»²¹; il valore delle vite anche di ladri, lebbrosi, contadini, rustici non è rappresentato dal denaro, così come non hanno valore venale uccelli, allodole o gli altri animali con cui Francesco dialoga; o gli oggetti della natura a cui si rivolge in lode e che con lui lodano il Signore²².

Si capisce pertanto la scelta di abitare alla Porziuncola, piccola chiesa nella piana di Assisi, da lui accomodata come luogo in cui risiedere insieme ai primi suoi seguaci, in tal modo distinguendo la propria posizione da quella degli altri religiosi e ordini monastici. Nulla poteva essere più lontano dalla mentalità di Francesco dell'orgoglio di Suger, abate di Saint Denis, che «intorno al 1150 ricorda con orgoglio la crescita della ricchezza del suo monastero e si descrive come santo perché è stato capace di moltiplicarla»²³; nulla poteva essere più lontano dalla sensibilità di Francesco dell'esigenza di ben amministrare e far rendere le ricchezze che potevano affluire a un monastero o un santuario, così come molto spesso accadeva ed era raccomandato anche da sant'uomini come Pier Damiani e come avveniva nel caso di uno dei più ricchi santuari di Francia, quello di Conques, nei Pirenei meridionali²⁴.

Tuttavia il senso della povertà che doveva avere davanti Francesco si tinge di una sfumatura che per noi moderni sembra essersi stemperata in una dimensione eminentemente economica: nel medioevo il povero non era solo l'antitesi del ricco nel senso del possesso di beni e denari, ma era anche il privo di potere ed influenza in contrapposizione al potente, nell'ambito dell'articolazione della società; significava quindi essere deboli, indifesi, incapaci di proteggere se stes-

¹⁹ Sant'Agostino, *Expositions of the Psalms*, IV, Hyde Park New York, New City Press, 2002, 93, 7.

²⁰ G. Albini, *Poveri e povertà nel Medioevo* cit., pp. 101-102.

²¹ G. Todeschini, *Ricchezza francescana* cit., pp. 62-63.

²² Cfr. M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Milano, Adelphi eBook, 2012, pp. 28-30.

²³ G. Todeschini, *Ricchezza francescana* cit., p. 10.

²⁴ Cfr. *ivi*, pp. 11, 13-14.

si e i propri cari, oggetto delle prepotenze, così come lo erano anche la vedova, l'orfano, il pellegrino²⁵; v'era insomma «una coincidenza tipica tra ricchezza e potere»²⁶. Ciò spiega anche l'attenzione che le istituzioni ecclesiastiche avevano affinché chi occupava una qualche mansione e dovesse assumere la funzione di guida del popolo cristiano non fosse povero: era necessario che esso fosse libero dal condizionamento dei laici per il suo sostentamento e al tempo stesso avesse autorevolezza e indipendenza, derivante da una condizione economica adeguata al suo status; onde i benefici che si garantivano ad abati, priori, vescovi e altri rappresentanti del clero, sicché «L'incompatibilità dell'indigenza, e – a maggior ragione – della mendicizia con la condizione di ecclesiastico era un assioma che Innocenzo III ribadiva ai tempi del poverello di Assisi»²⁷. Onde la molteplicità di sfumature che la povertà assume in Francesco, che vanno dalla mera indigenza economica, alla precarietà della vita, alla dipendenza da altri; per lui essere povero «significa perciò essere lavoratore manuale, privo di possedimenti e di denaro, che non dispone di una dimora che non sia temporanea e precaria, senza garanzie e privilegi, senza la possibilità di ricorrere alla forza o a strumenti di pressione o di costrizione, senza peso e prestigio sociali, senza progetti per il domani, senza riconoscimenti o mezzi tali da poter imporre la propria presenza, le proprie prospettive, i propri orientamenti nella vita della società»²⁸.

Ne segue che l'andare incontro ai poveri significa per Francesco disponibilità a condividere integralmente questa condizione, in tutte le sue sfumature e declinazioni, senza condiscendenza e paternalismo. V'è in ciò soprattutto *il riconoscimento della grandezza e dignità di ogni uomo* nella misura in cui in ciascuno è presente Dio, è sua immagine, per cui «ogni uomo è degno del più alto rispetto, ogni oppressione dell'uomo sull'uomo, che il denaro rappresenta, è inammissibile. La povertà di Francesco è di natura mistica, non più di natura ascetica, e per questo non può essere che totale: non è una povertà faticosa, come quella monastica, ma gioiosa e beata, perché è il riconoscimento e il rispetto della grandezza di ogni uomo»²⁹. Il che ben si riassume nel volere che i propri frati fossero *gli ultimi*, i più spregevoli e inferiori di tutti gli uomini, i “minori” (Am, 12), termine con cui venivano qualificati nel linguaggio del tempo gli strati inferiori della società; ed egli in prima persona si sforzava di essere ta-

²⁵ Cfr. F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Milano, Mondadori (ed. ePub), pp. 362-363.

²⁶ G. Todeschini, *Ricchezza francescana* cit., p. 16.

²⁷ M. Mollat, *I poveri nel Medioevo* cit., p. 83.

²⁸ G. Miccoli, *Francesco. Il santo di Assisi all'origine dei movimenti francescani*, Roma, Donzelli Editore (ed. Kindle), pos. 1582.

²⁹ C. Leonardi, *Il Cristo da San Vittore a Caterina da Siena*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2006, p. 102.

le, mantenendo la serenità anche quando veniva umiliato e scacciato (CompAs, 1639; SpecPerf, 1754).

Con Francesco si ha la scoperta – sconvolgente per i suoi contemporanei – del pregio che possiedono uomini che sono stati considerati al di fuori del consorzio civile e delle sue regole codificate, nonché cose e animali che si ritenevano, quando non dannosi (come i lupi), almeno *res nullius* e quindi pienamente sfruttabili ed aggio-gabili all'interesse economico dell'uomo. Invece la negazione del valore monetario di uomini e cose – ovvero il rifiuto di attribuire loro un "valore di scambio" – permette di aprire uno spiraglio su una dimensione diversa dell'essere, lo mette in una luce che – pur provenendo sempre e in ultima istanza da Dio – lo solleva ad una dignità prima non posseduta, ad una dimensione incommensurabile, e così lo immette in un ordine di civiltà che si pone ortogonalmente alla società di mercanti e usurai che sempre più si afferma al tempo di Francesco e dalla quale egli si era distanziato. È quell'ordine di civiltà in cui il lavoro, non remunerato monetariamente ma con una mercede in beni di consumo necessari al corpo (RegB, 88), viene di fatto dichiarato l'unica misura di se stesso, valorizzato per il suo "valore d'uso" e quindi sottratto al mercanteggiamento. Non quindi la semplice rivendicazione dell'eguaglianza, la banale lamentela per la miseria di molti – esercizio agevole anche nei salotti dei ricchi e gaudenti signori – e quindi una politica di "pronto soccorso", ma qualcosa di molto più profondo: una inversione di valori al cui centro non sta l'economia, cui tutto deve essere sottomesso, ma l'uomo nella sua incompressibile dignità, da Francesco ascrivibile alla comune fratellanza in Cristo. È questo il significato imperituro dell'insegnamento di Francesco, che si alimenta dell'esperienza del tempo, ma si pone come un monito per il futuro.

2. Il bacio del lebbroso

Il secondo *atto-simbolo* è di tipo diverso dalla nudità, anche se può avere con essa una connessione in merito alla necessità del superamento del naturale sentimento di pudore e vergogna. La chiave sta qui, a nostro avviso, nello sforzo a superare quelli che sono i limiti e i condizionamenti umani, le proprie debolezze: la vergogna della nudità è una di esse, ma ancor più lo è il senso di ripulsa e ribrezzo verso la deformità e la malattia. Ha quindi particolare significato l'esperienza con i lebbrosi e il mettersi al loro servizio³⁰.

Questo secondo atto-simbolo, questa auto-mortificazione con i lebbrosi, sta ad indicare, in modo ancora più radicale della scelta della povertà, che per *se-*

³⁰ Cfr. A. Thompson OP, *Francis of Assisi* cit., pp. 16-17.

guire le orme di Cristo³¹ è necessario svestirsi non solo degli abiti fisici, ma di ogni cosa e sentimento precedentemente posseduti, di ogni inclinazione, di ogni debolezza umana, di ogni tipo di sovrastruttura intellettuale e culturale, sì da porsi nudi di fronte a Lui, nell'imitazione totale della Sua persona: è questa l'autentica "povertà di spirito", in quanto «chi è veramente povero di spirito odia sé stesso e ama coloro che lo percuotono sulla guancia» (Am, 14, 4), così annichilendo il proprio Io e posponendosi a tutto e tutti, divenendo a tutti gli effetti "minore". Il valore profondo dell'incontro con i lebbrosi sta nell'andare *oltre* la considerazione dei beni materiali, di quei beni esteriori che del resto tutti coloro che abbracciano la vita monacale sono pronti a privarsi; bisogna rendersi liberi anche dalle proprie predisposizioni naturali: il senso di ripugnanza che nasce spontaneo, istintivo, di fronte alla deformità, alla bruttezza e alla laidezza, aspetti verso i quali Francesco aveva prima mostrato sempre insofferenza, se non odio. È, ad esempio, il sentimento che Francesco prova quando decide di mendicare il cibo, invece di farsi servire dal vecchio prete di San Damiano; alla vista dell'intruglio che così ne ricava viene preso dalla nausea: «Ma seppe vincere la ripugnanza e cominciò a mangiare; gli sembrò di provarci più gusto che non ad assaporare una squisitezza. / Ne ebbe tale esultanza nel Signore, che la sua carne malgrado fosse debole e afflitta, si sentì irrobustita a sopportare lietamente per amore di Dio le cose più aspre e amare» (CompAs, vii, 22).

Profondo, quasi invincibile, è il senso di repulsione che la malattia genera in ogni uomo, specie la lebbra, che rappresenta l'*apex* della sofferenza umana, in quanto essa indica – per le concezioni medievali – una malattia del corpo e dell'anima; ovvero non solo il corrompimento del primo, ma anche il peccato che deforma la seconda³². L'accettazione del lebbroso e l'abbraccio con esso è *come una trasfigurazione*, «il passaggio da una condizione umana all'altra, l'accettazione del proprio inserimento in una marginalità, l'ingresso fra gli esclusi, la cui caratteristica era, appunto, l'essere rifiutati da tutti per la loro condizione

³¹ Cfr. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, Milano, Mondolibri, 2010, pp. 288-289 per la opportuna distinzione tra "imitare" e "seguire le orme" di Cristo.

³² Cfr. C. Urso, *Catastrofi naturali, carestie ed epidemie nella quotidianità e nella mentalità dell'uomo medievale. La testimonianza di Gregorio di Tours*, § 2, in corso di pubblicazione. Ringrazio la collega per avermi dato la possibilità di consultarlo in anteprima. Sulla lebbra vista come la conseguenza evidente del peccato si veda E. Piazza, *La lebbra tra malattia e peccato nell'Alto Medioevo*, in «Annali della facoltà di Scienze della formazione - Università degli studi di Catania», 6 (2007), pp. 5-20, dove è presente un abbondante rinvio alle fonti e alla bibliografia rilevante sul fenomeno e sulle sue implicazioni sociali. Sul modo come veniva trattata la lebbra a quel tempo cfr. anche F. Cardini, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 131-134 e A. Vauchez, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 276-278.

di orrore»³³. Sono molti gli episodi della vita di Francesco significativamente connessi con la lebbra, come quello in cui mangia nella stessa scodella col lebbroso (CompAs, 1569, 22; SpecPerf, 1748); oppure quando accetta la sfida di lavarne uno (Fior, xxv). Quindi i lebbrosi come l'*infimo*, l'aspetto che più è intollerabile all'uomo normale, perché *la salvezza è possibile solo se si tocca il fondo, solo se si è capaci di negare radicalmente quanto di più spontaneamente umano ci sia*: il ribrezzo per la malattia e la deformità³⁴. *Solo nell'abisso dell'abominio e del negativo l'uomo può trovare la luce del riscatto*. Che questa sia innanzitutto la funzione dei lebbrosi – essere un momento decisivo all'interno di un percorso di perfezionamento personale e di superamento dei propri limiti umani – si evince dal fatto che Francesco si oppose con forza al tentativo effettuato dal suo fratello Giovanni da Cappella, durante il suo periodo di permanenza in Oriente, di fondare una comunità di fratelli adibita allo scopo di servire i lebbrosi, al punto di imporne lo scioglimento³⁵: lo scopo di Francesco non era creare un servizio sociale per l'assistenza dei malati che diventasse una professione specializzata cui si dovessero dedicare solo alcuni dei fratelli, ma ciascuno doveva avere esperienza del male più nero e della sofferenza più abietta e detestabile, perché solo così avrebbe migliorato se stesso.

In questo atteggiamento – la coltivazione dell'umiltà e della obbedienza, che da essa deriva – si esprime uno dei pilastri del nuovo modo di vedere di Francesco, caratterizzando poi l'Ordine che dal suo insegnamento prese avvio³⁶. La virtù dell'obbedienza rientra perfettamente in questo quadro nella misura in cui l'assoluta aderenza ad essa coincide con l'assoluto dominio di sé e quindi con lo spogliarsi di tutto, di cui la povertà è la manifestazione sorella, in quanto nella società dell'epoca «gli *obedientes* per definizione sono i poveri»³⁷. In Francesco essa si concreta soprattutto nella scelta di andare tra gli infedeli, «perché solo al di fuori di qualsiasi quadro di cristianità, e perciò di protezione, di garanzia, di riconoscimento e di difesa, la completa sottomissione – l'obbedienza appunto – può trovare la sua più autentica e piena possibilità di realizzarsi»³⁸.

³³ R. Manselli, *San Francesco d'Assisi. Editio maior*, Cinisello Balsamo (MI), San Paolo (ed. Kindle), 2013, pos. 2013.

³⁴ L'esperienza con i lebbrosi è quindi, a mio avviso, molto di più di quella che è stata definita la "rivelazione centrale della sua vita", ovvero che tutti gli uomini sono fratelli (cfr. A. Vauchez, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 279-280).

³⁵ *Cronaca* di Giordano da Giano, in FF, 2335-7.

³⁶ Cfr. K.L. Hughes, *Francis, Clare, and Bonaventure*, in *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, cur. J.A. Lamm, Chichester, Wiley-Blackwell, 2013, p. 286.

³⁷ G. Miccoli, *Francesco* cit., pos. 1544.

³⁸ *Ibidem*.

Tale capacità di toccare il fondo e di accettare l'infimo, tale necessità di annichilire se stessi, equivale al martirio che i primi cristiani spesso *volevano* soffrire e che non semplicemente subivano, col preferire non abiurare alla propria fede alla scopo di salvarsi da esso. Francesco non poteva gettarsi nelle fauci delle belve e farsi da loro sbranare, sì da essere cibo per Dio allo stesso modo di come poteva invocare Sant'Ignazio di Antiochia (35 c.-107c.) quando chiedeva il martirio come mezzo per l'unione con Cristo: «Il fuoco e la croce e la lotta con le bestie selvagge, i loro artigli e le loro lacerazioni, la frantumazione delle ossa e la mutilazione delle membra, la lacerazione di tutto il mio corpo, i tormenti malvagi del diavolo – lasciate che mi assalgano tutti, fino a quando arriverò a Gesù Cristo»³⁹. Ormai non ci sono belve né arene che lo consentano, ma neanche persecuzioni come quelle cui furono sottoposti i primi cristiani, prima di diventare a loro volta persecutori⁴⁰: v'è solo il male e il demonio che viene dalle nostre paure, dal nostro attaccamento alle cose terrene, dai nostri sensi più "umani". Di essi ci si deve liberare, ma non perché in Francesco vi sia il disprezzo per la carne, per i vincoli della corporeità e della sensibilità che questa comporta: «In Francesco non esiste il disprezzo della natura e del corpo, come negli eretici del suo tempo, non c'è in lui nessuna ombra gnostica: l'esperienza nasce dai sensi e continua sino allo spirito. Non c'è opposizione ma continuità: con il corpo l'uomo si autocomprende, e la facoltà della natura e la facoltà della grazia funzionano secondo il regime della grazia, pur non mutando, l'una e l'altra, la propria natura e struttura. Nessuna negazione dell'Antico Testamento e della natura si registra in Francesco»⁴¹.

V'è dunque nell'esperienza con i lebbrosi l'equivalente di quella "prova" che in tutte le pratiche iniziatiche di tutte le religioni ed esperienze spirituali si deve superare e che in Francesco si caratterizza per la sua radicalità. La conversione è *una nuova nascita*. Ma questa trasformazione avviene in Francesco per gradi, come in ogni procedimento di maturazione interiore o iniziatica; «appare una conversione a tappe successive»⁴². Francesco non ha avuto maestri spirituali che gli indicassero la strada e che lo preparassero alla sua metamorfosi, né è vissuto all'interno di una pre-esistente comunità di fratelli che gli additasse la

³⁹ Cit. da T. Merton, *A Course in Christian Mysticism*, cur. J.M. Sweeney, Collegiville Minnesota Liturgical Press, 2017, p. 23.

⁴⁰ Cfr. G. Filoramo, *La croce e il potere. I cristiani da martiri a persecutori*, Roma-Bari, Laterza, 2011.

⁴¹ C. Leonardi, in LF, I, p. xxvii.

⁴² J. Dalarun, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*, Milano, Biblioteca Francescana, 1996, p. 73. Nel riportare l'episodio del Cristo a San Damiano, Celano afferma che Francesco «non volle di colpo giungere alla perfezione dell'opera, ma passare a grado a grado dalla carne allo spirito» (2Cel, 595).

via da percorrere e modelli da imitare, così come avviene di solito nelle tradizioni mistiche⁴³; essa ha richiesto un lasso di tempo lungo come tutta la sua vita, ha avuto un «cammino lento più o meno progressivo»⁴⁴, passando attraverso episodi molteplici a cominciare dalla conversione vera e propria, che richiede circa cinque anni a partire dalla prigionia a Perugia nel 1202-1203, per procedere attraverso gli episodi del sogno della casa piena di scudi, del pellegrinaggio a Roma, del bacio del lebbroso, del crocifisso che gli parla nella chiesa di San Damiano e infine giungere al processo e allo svestirsi degli abiti. Ma non è finita: essa prosegue poi con la comprensione del proprio destino nel mondo alla Porziuncola, nel 1208 o 1209, quando sente leggere il passo evangelico⁴⁵ sulla povertà dei discepoli di Cristo, per concludersi con la visione del Serafino alla Verna e il "dono" delle stimmate.

È un processo dinamico di crescita e realizzazione che Celano presenta nelle sue varie fasi⁴⁶, non quell'improvvisa illuminazione che – come in molti racconti agiografici di santi o di vite di mistici – repentinamente irrompe, senza alcuna preparazione, inaspettata, che travolge l'anima di chi la subisce portandola in una nuova dimensione esperienziale. Questa conversione che lentamente matura è comunque paragonabile, nel suo esito finale anche se non nella subitanea folgorazione, a una "uscita dal mondo", analoga a quella avuta, ad esempio, da Sant'Agostino, da Paolo sulla via di Damasco o da Alessandro Manzoni: è quel senso di "nuova nascita", conseguente a una intensa esperienza mistica, presente in quanti hanno nella propria esistenza – sia in una prospettiva religiosa, sia nel contesto di altre tradizioni di carattere iniziatico – avvertito, appunto, quel *rovesciamento di valori* che ne è l'aspetto caratteristico.

3. Dalla centralità di Cristo alla bontà della creazione

Le mortificazioni sin qui descritte hanno senso nella misura in cui esse assumono il compito – all'interno del percorso di perfezionamento interiore Francesco e di ogni frate che voglia seguirlo in questo itinerario – di replicare su se stessi l'abominio che ha subito Cristo con l'incarnazione, vista come il momento supremo in cui è lo stesso divino che prende su di sé povertà e umiliazio-

⁴³ Cfr. S.T. Katz, *The 'Conservative' Character of Mystical Experience*, in *Mysticism and Religious Traditions*, cur. Id., New York, Oxford University Press, 1983, pp. 43-51.

⁴⁴ A. Marini, *Francesco d'Assisi, il mercante del regno*, Roma, Carocci, 2015, p. 51.

⁴⁵ Sicuramente si tratta di Mt, 10, 5-14, che è il più esplicito e netto in merito, anche se più sinteticamente tale comandamento si può trovare egualmente in Mc, 6, 7-11.

⁴⁶ Cfr. M.W. Blastic, *"It Pleases Me That You Should Teach Sacred Theology": Franciscans Doing Theology*, in «Franciscan Studies», 55 (1998), pp. 8-9.

ne per venire incontro all'uomo: è la memoria della rinuncia totale, da Francesco ripercorsa con la rinuncia al proprio padre terreno. Un atto che è rappresentato e rivissuto nel sacramento dell'eucaristia, considerata come l'espressione più elevata di amore e umiltà, alla quale ispirarsi (EpOrd, 12-3, 27; Am, 1, 16-21)⁴⁷: il momento in cui il Figlio di Dio si degrada facendosi pane e vino, due delle cose più quotidiane e consuete della vita degli uomini, così affermando la bontà della creazione e contraddicendo chi, come i catari, pensa che la dignità del divino non potesse abbassarsi sino a entrare nelle cose materiali, che sono opera del demonio⁴⁸.

Assume importanza pertanto nella visione di Francesco, specie in età più matura, la centralità della figura del Cristo e della sua umanità⁴⁹, che ha una sua plastica raffigurazione nell'episodio dell'invenzione del presepe, avvenuto a Greccio nel Natale del 1223 (1Cel, 84-7): la rappresentazione di Gesù con un bambino in carne ed ossa, da poter esser visto "con gli occhi del corpo" (1Cel, 84, 8), la partecipazione di figure viventi, il bue, l'asinello, il fieno, la greppia, sono tutti oggetti materiali, visibili, concreti, che avvicinano un evento straordinario alla sensibilità degli uomini. Così l'incarnazione e la nascita del Cristo non è solo un evento narrato, descritto, discusso e concettualizzato nelle astrattezze della teologia, ma qualcosa che appartiene al mondo quotidiano che ogni persona, umile o ricca, emarginata o potente, può immaginare e vedere, che ciascuno può rivivere in una rappresentazione che la mette immediatamente sotto gli occhi di tutti; è un accadimento eccezionale reso comprensibile nella sua tangibile presentazione terrena, nella sua immediata dimensione umana, nella sua concreta povertà, nell'emarginazione e nell'umiliazione di chi ha avuto rifiutato asilo, è stato da tutti respinto e infine deve rimediare una stalla. Come ha efficacemente scritto Manselli, «Il presepe di Greccio, quindi, non si risolve in un gesto, in una 'pensata' di ispirazione popolaesca e chiusa in un mondo popolare; è, invece, l'estrinsecazione ultima, anche la più impressionante, forse, dell'umanizzazione, se ci è consentito questo termine, di Gesù Cristo, Uomo-Dio»⁵⁰. Questa modalità rappresentativa nel mostrare i contenu-

⁴⁷ K.D. Warner (*Retrieving Saint Francis: Tradition and Innovation for Our Ecological Vocation*, in *Green Discipleship: Catholic Theological Ethics and the Environment*, cur. T. Winright, Winona, Minnesota, Anselm Academic, 2011) insiste sull'importanza di questi due punti, che nel pensiero di Francesco sono centrali per intenderne la spiritualità e anche il suo modo di considerare il Creato e, al tempo stesso, plasmano la teologia francescana successiva attraverso la rielaborazione teologica che ne faranno San Bonaventura e Giovanni Duns Scoto.

⁴⁸ Cfr. T.J. Johnson, *Francis and Creation*, in *The Cambridge Companion to Francis of Assisi*, cur. M.J.P. Robson OFM, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, pp. 144-145.

⁴⁹ Cfr. C. Leonardi, *Il Cristo da San Vittore a Caterina da Siena* cit., pp. 102-103.

⁵⁰ R. Manselli, *San Francesco d'Assisi* cit., pos. 8192.

ti della fede era propria del carattere di Francesco, quando egli si definiva il "giullare di Dio"⁵¹.

Il fare il vuoto in sé⁵², lo spogliarsi di tutte le mondane e umane inclinazioni per fare posto solo a Cristo nella nudità delle sue parole, lette "sine glossa" e consegnate nel Vangelo è l'analogo della *kenosis* effettuata dal Cristo, che ha "svuotato se stesso", ha cioè rinunciato alla sua divinità per farsi uomo e patire con lui sino alla morte per la sua redenzione (Paolo, *Phil* 2,6-8). Sono in questa luce del tutto comprensibili la povertà, l'auto-umiliazione, il superamento dei propri limiti umani (il bacio al lebbroso) e infine ciò in cui tutto si riassume: la capacità di pervenire alla vera e "perfetta letizia" (non la "semplice letizia" avvertita da Francesco in tante circostanze⁵³), che non consiste nel godere a subire le umiliazioni, o semplicemente nel «sentirsi messo ai margini della società»⁵⁴, ma nell'essere stato capace di controllare se stessi, di sconfiggere il naturale turbamento che esse avrebbero recato a qualsiasi uomo normale. Essa non è una condizione o uno stato di cose in cui si vive o a cui si è ridotti, ma piuttosto è il frutto della consapevolezza di aver avuto la forza e la capacità di reggere le avversità, di superarle e non farsi da esse toccare, di essere stato in grado di oltrepassare la propria semplice umanità e le sue debolezze – l'ira, la rabbia, la disperazione, il senso di ingiustizia subita, come anche il dolore fisico⁵⁵: «Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato, io ti dico che qui è la

⁵¹ Cfr. F. Cardini, *Francesco d'Assisi* cit., pp. 261-270; C. Mercuri, *Francesco d'Assisi* cit., p. 105.

⁵² Per questo atteggiamento di Francesco si possono trovare molte assonanze in altre esperienze religiose, mistiche e filosofiche, innanzi tutto quelle tipiche del buddhismo zen; si veda Dupré, (*Mysticism*, in *Enciclopedia delle religioni* cit., p. 391), dove è possibile trovare una citazione del poeta tardo Mahāyāna Śāntideva che avrebbe potuto essere benissimo scritta da Francesco). Da un punto di vista filosofico, è sintomatica la posizione di Heidegger quando parla della disposizione dell'uomo come apertura vuota da ogni predeterminazione così sottraendo l'essere all'occultamento per concedersi come *a-léteia*, come verità (cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Milano, Mursia, 1986, p. 71). Non a caso Heidegger è stato fortemente influenzato dal buddhismo zen (cfr. R. May, *Heidegger's Hidden Sources: East-Asian influences on his work*, London-New York, Routledge, 1996).

⁵³ Cfr. in merito la voce *Letizia, gioia, felicità, tristezza, umorismo* di J.G. Bougeroi, in DF, 973-988.

⁵⁴ R. Manselli, *San Francesco d'Assisi* cit., pos. 6350.

⁵⁵ Sintomatico in merito l'episodio della cauterizzazione da Francesco subita per la sua malattia agli occhi (2Cel, 752; 3Cel, 836; LegM, v, 9; CompAs, 1597), dove non è tanto il "miracolo" del fuoco che non offende ad essere importante, ma la sua capacità di reggere il dolore. Come nota il Manselli (*San Francesco d'Assisi* cit., pos. 6470) «è uno dei casi in cui l'educazione dello spirito riesce a dominare la forza della violenza degli elementi materiali, tra i compagni, che fuggono, per non vedere l'atroce sofferenza del loro fondatore e maestro, e la serena tranquillità di questo che riesce anche ad esprimere un sorriso doloroso, ma ironico, quando si dichiara pronto ad un'altra cauterizzazione, se la prima non è ben riuscita».

vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima» (FF, 278; anche Fioretti, viii). E tutto ciò significa che solo abbandonando le cose a cui si è attaccati, nella precedente vita, si può “nascere nuovamente”, si può accedere a una nuova visione della realtà e della natura, ci si può riempire di tutto quanto ci circonda accogliendo tutte le creature con felicità e rispetto, in reciproca condivisione e collaborazione. Lontano dallo gnosticismo, in Francesco «il suo distacco dal mondo era il modo per averne cura e per comprenderlo»⁵⁶: è dal misticismo di Francesco – dal modo in cui esso lo vive in stretta e costante adesione ai dogmi della Chiesa, ai suoi sacramenti, alla liturgia della messa, all'eucaristia in particolare, solo praticando i quali si può avere un contatto con Dio⁵⁷ – che scaturisce la sua nuova sensibilità verso la natura. Egli è dovuto passare attraverso il fuoco del dolore, dell'umiliazione, della solitudine, dell'abbassamento per liberare il proprio cuore e togliere dai propri occhi il velo che gli faceva vedere la realtà non alla luce della verità, ma nell'ottica deformante delle passioni, delle ambizioni, delle piccole miserie umane, dello sfruttamento utilitaristico. La sua è una catarsi pratica, operativa, concreta, fatta di vita vissuta e di pratica liturgica, non di letture e discorsi, non frutto di ragionamenti e sillogismi; sua unica guida è la figura di Cristo vista nel modo più semplice, nel dettato di quanto scritto nel Vangelo, come *exemplum* per eccellenza. Tale asceti personale, radicale, convinta è il prodromo e la condizione di un diverso atteggiamento verso la realtà e la natura: è stato chiamato il terzo pilastro della visione del mondo proposta dal francescanesimo, ovvero un nuovo «senso di solidarietà fraterna con tutte le creature intese appunto come vasi o canali di vita e lode divina»⁵⁸, che si può definire “solidarietà dossologica” con l'ordine creato.

È questo il senso rappreso in ciò che all'inizio si è indicato come *terzo e ultimo atto-simbolo*: l'essere deposto nudo sulla nuda terra per morire. È anche un ritorno alla primeva innocenza di Adamo ed Eva, nudi nel giardino dell'Eden prima del peccato, in un rapporto con Dio che non ha perso la semplicità e la chiarezza iniziale⁵⁹; è ancora un ribadire la povertà di un uomo che è nato nudo, privo di ogni orpello derivante da ricchezza e onori, e nudo ritorna al suo Creatore, dopo aver abbandonato ogni vanità mondana; è, infine, una incorporazione nella natura, nella madre terra: «da essa siamo venuti nudi, nudi a essa torniamo. Essa, quale utero immenso, ci accoglie nel suo seno protettore e rappresenta così, nel linguaggio dei simboli, l'integrazione assoluta dell'uomo

⁵⁶ *La letteratura francescana*, V, *La mistica*, cur. F. Santi, Milano, Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori, 2016, p. xix.

⁵⁷ Cfr. A. Thompson OP, *Francis of Assisi* cit., p. 153.

⁵⁸ K.L. Hughes, *Francis, Clare, and Bonaventure* cit., p. 285.

⁵⁹ Per queste due ultime accezioni sul significato della nudità in generale la voce *Nudità*, in J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, Milano, BUR Rizzoli, 2014¹¹.

con Dio, la Madre grande piena di bontà. Francesco sa che questo suo gesto esprime il massimo del suo itinerario verso Dio»⁶⁰. L’uomo Francesco – in perfetta analogia con Madonna Povertà che per riposarsi «si adagiò ignuda sopra la nuda terra», con una pietra per guanciaie (SacCom, 2022) – consegna il proprio corpo alla terra per esserne assorbito e in essa dissolversi, così come l’anima si dissolve e perde la sua identità nel contatto estatico con Dio, non rimanendo tra lui e Dio null’altro se non «solo lo schermo della carne» (1Cel, 103, 9); analogamente alla goccia d’acqua che scompare in una grande quantità di vino, prendendone il sapore e il colore, secondo la bella immagine di Bernardo di Chiaravalle⁶¹.

È a partire da questi tre atti-simboli che Francesco costruirà una nuova visione della solidarietà umana e darà corpo a quello che si è poi chiamato impropriamente “misticismo naturalistico”⁶², ma che è a nostro avviso l’atteggiamento pienamente consapevole, lucido e concreto di un nuovo modo di concepire la natura e i suoi rapporti con l’uomo. In fondo il titolo di patrono dell’ecologia non è da Francesco immeritato.

ABSTRACT

Il ruolo che la figura di Francesco ha in relazione ai problemi sollevati nelle due recenti encicliche di papa Francesco (*Laudato si’* e *Fratelli tutti*) può essere pienamente inteso solo se si ha presente l’itinerario di perfezionamento spirituale da lui seguito e capire come esso, a partire della scelta della povertà e della massima umiliazione, possa infine culminare e compiersi in modo completo nel nuovo sguardo verso la natura, che rompe con una secolare tradizione cristiana per lo più orientata al suo disprezzo, al *contemptus mundi* e alla fuga da esso.

The role that Saint Francis of Assisi plays in relation to the problems raised in the two recent encyclicals of Pope Francis (*Laudato si’* and *Fratelli tutti*) can only be fully understood if one is aware of the path of spiritual perfection followed by the saint. This path, starting with the choice of poverty and the greatest humbleness, can finally culminate and be fully realised in the new look at nature, which breaks with a centuries-old Christian tradition mostly oriented towards its disdain, to *contemptus mundi* and to fleeing from it.

⁶⁰ L. Boff, *Francesco d’Assisi. Una alternativa umana e cristiana*, Assisi, Cittadella Editrice, 1994, pp. 212-213.

⁶¹ *Quomodo stilla aquae modica, multo infusa vino, deficere a se tota videtur, dum et saporem vini induit, et colorem* (*De diligendo Deo*, IX, 28); cf. anche E. Gilson, *La Théologie Mystique De Saint Bernard*, Paris, Vrin, 1969, p. 155.

⁶² Su questo aspetto mi permetto rinviare al mio *Misticismo e nuovo sentimento della natura in San Francesco*, in *Vivere in Assisi. Natura e cultura dopo San Francesco*, cur. di R.L. Cardullo, F. Coniglione, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2020.