UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI MILANO

Facoltà di Studi Umanistici

Corso di Laurea Triennale in Lettere Moderne

# *SAN FRANCESCO E LA DIVINA COMMEDIA*

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa Giuliana NUVOLI

Elaborato Finale di:

Gianluca CHEMINI

Anno Accademico 2014/2015

# CAPITOLO I

## *DALLE ORIGINI DEL FRANCESCANESIMO ALLA REGOLA*

### 1.1 Premessa

Ricostruire con esattezza la vita di Francesco e le vicende legate alla nascita dell'Ordine Francescano è un'impresa ardua, in quanto ci si scontra con fonti e testimonianze spesso discordanti fra loro. Il santo d'Assisi non scrisse quasi nulla di esplicito della sua vita, conformemente al principio di umiltà da lui predicato e messo in pratica. Inoltre le varie biografie in nostro possesso o tendono a mitizzare la sua figura, concentrandosi soprattutto su vicende miracolose e leggendarie tipiche delle agiografie del tempo, o sono particolarmente faziose. Infatti le prime fonti biografiche in nostro possesso fanno capo alle due correnti createsi fin dagli albori all'interno dell'Ordine: quella dei moderati e quella dei rigoristi. Per i primi si fa riferimento a Tommaso da Celano, autore nel 1228 della *Vita prima Sancti Francisci* e nel 1246 della *Vita secunda Sancti Francisci*. In queste opere emerge un Francesco meno scandaloso e radicale, fortemente legato alla Chiesa di Roma. Questo il motivo per cui sono decisamente maggioritarie le fonti moderate in nostro possesso. I secondi vedono frate Leone come figura di riferimento, anche se, secondo la critica moderna, non gli si può attribuire con piena certezza alcuna opera a noi nota. Di questo filone fanno parte testi come la *Legenda trium sociorum* e la *Legenda antiqua*. Qui Francesco è descritto come uomo più intransigente, ribelle e rigoroso, anche se probabilmente si calca la mano verso questi aspetti del suo carattere rispetto alla realtà. Probabilmente la verità sta nel mezzo, ma lo storico deve fare i conti con un ulteriore problema: a causa dell'ambiguità della situazione appena descritta, nel 1260 è stato chiesto a San Bonaventura di redigere una vita ufficiale del santo fondatore, la *Legenda maior* e nel 1266 il Capitolo generale, per porre fine ai contrasti, stabilisce la distruzione di ogni altra biografia. Per fortuna alcuni manoscritti sono stati ritrovati, tuttavia questo fatto non ha portato ad altro che a una complicazione della problematicità della questione, tanto più che l'opera di Bonaventura non è affidabile, in quanto frutto di una mescolanza di fonti senza ponderazione né accertamento, in cui mito e verità si fondono irrimediabilmente. È opportuno infine ricordare tra le fonti biografiche i testi di carattere più leggendario su San Francesco, che ebbero una diffusione popolare notevole fin dal XIII secolo. I due più celebri sono senza dubbio il *Sacrum Commercium beati Francisci cum*

*domina Paupertate* e i *Fioretti*. Come sostiene Jacques Le Goff[1], se la critica ha da sempre visto con diffidenza questi testi come lontani dalla verità storica, oggi «appaiono più vicini alle fonti autentiche di quanto non si sia pensato (...) e ristabiliscono un certo equilibrio rotto in favore del San Francesco ufficiale»[2]. Una situazione del genere rende quindi difficoltoso comprendere le reali intenzioni di Francesco e le sue reazioni di fronte ai molteplici mutamenti che hanno interessato la *fraternitas* fin dai suoi albori. Fatte queste premesse, è utile alla nostra analisi tentare di ricostruire i travagliati passi che hanno portato alla genesi della *Regula Bullata*, a partire dall'avvenuta conversione del santo.

*San Francesco*

### 1.2 La fraternità delle origini e la protoregola

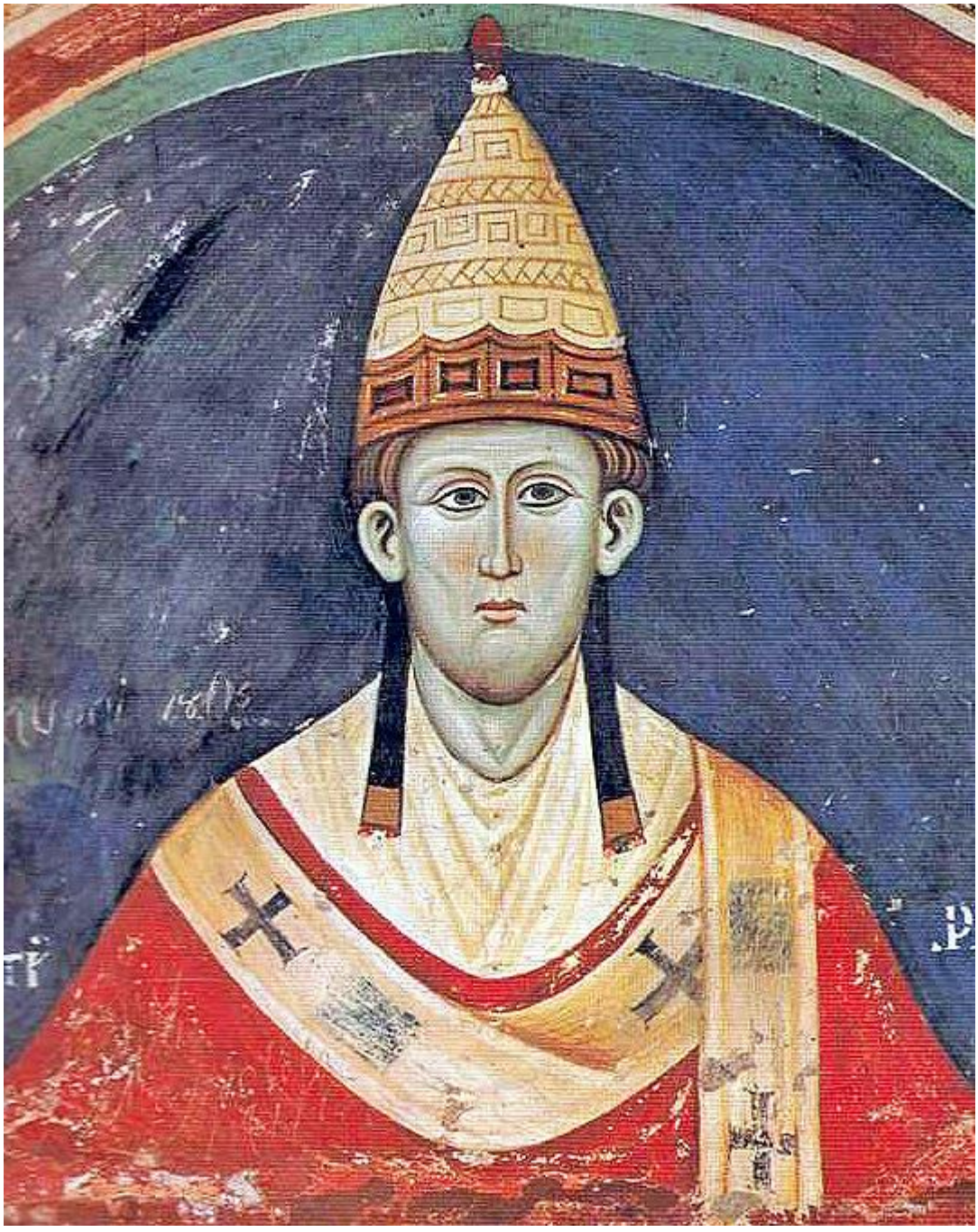
Con certezza possiamo affermare che non era nelle intenzioni di Francesco dare luce ad una fraternità, tanto meno a un vero e proprio ordine religioso. Dopo la sua effettiva conversione iniziata nel 1206, spogliatosi dei beni del padre, inizia a vivere

[1] Cfr. J. Le Goff (1999), *San Francesco d'Assisi*, Editori Laterza, Roma-Bari, p. 28
[2] Ibidem.

da penitente in solitudine e a predicare la conversione e l'imminenza del Regno. Il luogo di queste prime predicazioni è proprio Assisi, la sua città, e in particolare la chiesa di San Giorgio (oggi Santa Chiara), in cui era stato battezzato e aveva ricevuto la sua formazione cristiana. Nel 1209 suscita la conversione di quello che sarà il primo dei suoi seguaci, di cui non sappiamo nulla, se non che era un uomo povero e semplice, poi si uniranno a loro Bernardo di Quintavalle, il giurista Pietro Cattani e, infine, frate Egidio. Francesco si ritrova così dei compagni senza che lui li abbia cercati. Vede questa situazione imprevista come espressione della volontà divina: è Dio stesso ad avergli affidato questi fratelli come suoi compagni di predicazione. Così, come sempre farà in futuro, si sottomette a tale disegno e inizia una predicazione itinerante e una vita di comunione fraterna. Prova di questa sua concezione e prova della sua assoluta sorpresa e smarrimento di fronte a ciò, è il passo del *Testamento* in cui scrive: «E dopo che il Signore mi diede dei fratelli, nessuno mi mostrava quello che io dovessi fare... »[3]. Come fa notare Grado Giovanni Merlo[4], gli esordi della *fraternitas*, per come ci sono tramandati dalle fonti – in particolare dalla *Legenda beati Francisci* di Tommaso da Celano e dal *Testamento* di San Francesco –, risultano troppo legati a modelli evangelici per corrispondere a verità storica e il percorso che ha portato fino all'accettazione orale della protoregola non è stato certo tanto semplice e lineare. Infatti la tradizione narra che Francesco si sia affidato a Dio, il quale gli ha rivelato che egli doveva vivere con i suoi fratelli «secondo il modello del Santo Evangelo»[5] («*secundum formam Sancti Evangelii*»). Così fa scrivere in breve e con molta semplicità questo suo proposito da presentare a papa Innocenzo III. Vi si reca nel 1210 con altri undici discepoli (in tutto quindi dodici frati, come gli apostoli di Cristo) e, dopo un rifiuto iniziale, il pontefice accetta oralmente questa prima e semplice regola, oggi perduta. La realtà dei fatti, però, risulta essere molto più complessa. Anzitutto è opportuno analizzare il processo e i motivi che hanno spinto papa Innocenzo III dall'iniziale dissenso alla sua finale approvazione. Secondo la tradizione Francesco incontrò il pontefice per tre volte, la

[3] San Francesco, *Testamento,* in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo, p. 161
[4] Cfr. G. G. Merlo(2003), *Nel nome di San Francesco*, Editrici Francescane, Padova, pp. 20-21
[5] San Francesco, *Testamento,* in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit. p. 161

prima delle quali non fu affatto felice per il poverello d'Assisi. Innocenzo III, trovandosi davanti un uomo vestito di stracci, sporco e con tutto l'aspetto di un vagabondo, si sarebbe preso gioco di Francesco invitandolo a tornare dai suoi maiali e a predicare loro perché, certamente non senza malizia e amara ironia, lo aveva scambiato per un custode di porci. Perché una tale reazione?



*Innocenzo III*

Innocenzo, al secolo Lotario dei Conti di Segni, era tutto l'opposto di Francesco e incarnava appieno la figura del *clericus litteratus* del tempo – notare che Francesco si dichiarava invece con fierezza un *idiota et illitteratus* –. Aveva studiato dapprima a Roma, poi teologia a Parigi e quindi diritto canonico a Bologna ed era divenuto in breve uno degli intellettuali più stimati fra i suoi contemporanei. Inoltre possedeva anche uno spirito mistico che la Curia papale doveva apprezzare parecchio nel pieno del clima della riforma: egli univa alla concezione tipicamente monastica del *contemptus mundi* un'idea di dominio del papato sul mondo, in quanto concepiva il potere spirituale come superiore a quello temporale e dunque anche il *clericus* superiore al *laicus*. Francesco, invece, al disprezzo del mondo opponeva l'amore per tutte le creature e uno stile di vita gioioso seppur penitente e non concepiva assolutamente il concetto di potere spirituale come forma di dominio, predicando invece l'umiltà più assoluta e nessuna aspirazione a prevalere sull'altro. Per quale motivo allora cambiare idea e riceverlo nuovamente? Sicuramente Francesco è stato aiutato da alcune figure influenti presso il papa che, facendo da intermediari, lo convinceranno a rivalutare la proposta del santo. In particolare parliamo del cardinale Giovanni di San Paolo dei Colonna e Guido d'Assisi, vescovo della città e protettore di Francesco già ai tempi della sua pubblica conversione. Così il poverello, dopo essere andato per davvero a insozzarsi nel fango per predicare ai maiali, torna dal pontefice, il quale si mostra pentito ma non ancora del tutto persuaso. Francesco chiedeva semplicemente di poter vivere radicalmente e integralmente secondo il modello del Vangelo di Gesù, ma una scelta così radicale era vista con sospetto dal papa, fresco anche dell'esperienza di alcune eresie che predicavano, di fatto, lo stesso messaggio. Chiede allora a Francesco di pregare perché Dio mandi un segno per manifestare la sua volontà e invita l'Assisiate a tornare dopo qualche tempo alla sua presenza. Anche in questo caso leggenda e storia si intrecciano. Ci è stato tramandato che una notte fra il secondo e il terzo incontro Innocenzo III abbia sognato che la basilica del Laterano stesse per crollare e solo un uomo piccolo e umile la stesse sorreggendo impedendone la rovina. Ovviamente si trattava di un'allegoria di Francesco salvatore della Chiesa. In realtà, oltre a questo sogno profetico di cui non ci è dato sapere se corrisponda o meno a verità, un ruolo fondamentale lo hanno avuto i suddetti sostenitori del frate e certamente ha

contribuito il fatto che Francesco abbia chiesto l'approvazione ufficiale della sua protoregola, dimostrando la volontà di restare fedele all'ortodossia e di non avere nulla a che vedere con le confessioni eretiche che dilagavano al tempo. Dunque, al terzo incontro, Innocenzo concede l'approvazione della regola con tutta una serie di precauzioni, che dimostrano, nonostante tutto, la sua perplessità: fa giurare ai frati di obbedire a Francesco e a questi di obbedire al papa e alla Chiesa, approva la regola solo oralmente e non concede alcuna ordinazione, lasciando i frati in uno stato di laicato. Infine concede ai dodici compagni la facoltà di predicare tra la gente. A questo punto il papa promette a Francesco di fargli più grossi favori se col tempo la fraternità si sarà accresciuta e avrà portato buoni frutti. Circa l'opinione del santo d'Assisi su questo viaggio a Roma e sul comportamento del papa, le fonti sono discordi e la questione è analizzata in modo brillante da Jacques Le Goff[6]. Lo studioso considera la versione di Tommaso da Celano, secondo la quale Francesco sarebbe rimasto soddisfatto dell'incontro col papa, l'ipotesi meno probabile. In questo caso sarebbe meglio riferirsi ad altre fonti, quali Matteo Paris e il benedettino Ruggero di Wendover, che sostengono il disappunto di Francesco nei confronti dei romani e della Curia papale, inserendo nelle loro biografie, subito dopo l'ultimo incontro con Innocenzo III, l'episodio della predicazione agli uccelli in chiave antiromana. Le Goff ci dice che le due fonti riportano che «il santo, esulcerato per l'accoglienza fattagli dai romani, i loro vizi e le loro turpitudini, avrebbe chiamato a raccolta gli uccelli, i più aggressivi tra essi, (...) e a loro avrebbe insegnato, anziché ai miserabili romani, la buona novella»[7].

In che cosa consisteva questa regola presentata da Francesco al successore di Pietro? Il testo in questione non è giunto fino a noi ed è oggi perduto. Sappiamo solo che si trattava di un testo semplice, contenente soprattutto di alcuni passi del Vangelo. Non è chiaro se si potesse già definire come una regola vera e propria o se si trattasse invece di una *forma vitae*, ovvero di una mera raccolta di citazioni evangeliche che dovevano fornire un modello di vita a coloro che volevano, come il fondatore, vivere *secundum formam sancti Evangelii*. A giudicare da quanto detto in precedenza, cioè che non era nell'intenzione originaria di Francesco dare luce a un ordine religioso

[6] Cfr. J. Le Goff (1999), *San Francesco d'Assisi*, op. cit., pp. 41-42
[7] Ibidem.

vero e proprio, sembra più plausibile la seconda ipotesi e la protoregola – questo il nome con cui è passato alla storia questo scritto – con tutta probabilità non doveva essere considerata né da Francesco stesso né dalla primitiva fraternità quale una regola monastica. A definire lo scritto "regola" è stato Tommaso da Celano nella sua *Vita prima Sancti Francisci* del 1228, scrivendo che si trattasse di una «*vitae formam et regulam*». Tuttavia sembra che tale definizione sia del tutto originale del biografo, il quale avrebbe aggiunto la parola *regulam* di propria iniziativa, al fine di utilizzare un termine istituzionalmente riconoscibile.[8] Lo scopo era dunque quello di fornire un proposito di vita a cui ispirarsi in tutta semplicità, lungi da complicazioni giuridiche e istituzionali che l'approvazione di una nuova regola monastica avrebbe certamente portato.

*Tommaso da Celano e il grande rogo medievale*

Tornati in Umbria dopo l'esperienza romana, i primi fratelli devono abbandonare il loro alloggio presso una capanna vicino al Rivo Torto, perché iniziano a crescere notevolmente di numero. In seguito a questo fatto l'abate del monastero benedettino del monte Subasio offre a Francesco la cappella della Porziuncola e un lotto di terreno ad essa adiacente. Qui la *fraternitas* accresce il numero dei suoi membri e si viene a formare la prima generazione minoritica. Secondo le fonti questi fratelli sono un gruppo eterogeneo, composto da uomini di varia cultura, provenienza sociale ed età: letterati e illetterati, chierici e laici, giovani e anziani, contadini e cittadini...

[8] Ivi, p. 39

Sembra che a partire dall'incontro con Innocenzo III si sia iniziato a chiamare Francesco e questi suoi seguaci *fratres minori*. Riflettere su questo nome può sicuramente fornirci informazioni utili riguardo alla loro primitiva identità. Anzitutto *fratres*, cioè fratelli: non vogliono essere monaci, appartenenti a un ordine istituzionale e isolati dalla società, ma fratelli, vicini a tutti gli uomini e le donne e appartenenti a una semplice *fraternitas* di uguali. L'aggettivo *minores* rimanda agli strati più bassi della società e al valore fondamentale dell'umiltà. Come ci fa notare Le Goff[9], che ha studiato con particolare acutezza il lessico francescano, l'Assisiate utilizza il termine *minores* quale sinonimo di *pauperes* e di *subditi*. Non ci deve allora stupire che fino agli anni trenta del duecento, soprattutto a settentrione, i francescani sono chiamati anche *pauperes minores*, esattamente come i membri di altre realtà eretiche e suscitando, quindi, ambiguità e complicazioni. Siccome non sono soggetti ad alcuna regola, possiamo ricostruire il loro stile di vita grazie al *Testamento* di Francesco, in cui si legge che «quelli che venivano ad abbracciare questa vita, davano ai poveri tutto quello che potevano avere, ed erano contenti di una tonaca rappezzata di dentro e di fuori, con il cingolo e le brache. E non volevamo avere di più»[10]. Una vita semplice, dunque, povera e caratterizzata dal rifiuto di possedere qualsivoglia bene materiale. Rinunciare a tutto, perfino a se stessi, per seguire radicalmente Cristo e il suo Evangelo sembra essere la cifra caratterizzante il *modus vivendi* della fraternità. Inoltre di grande importanza è il tema del lavoro manuale: «E io con le mie mani lavoravo e voglio lavorare; e voglio fermamente che tutti gli altri fratelli si applichino a un lavoro onesto. Quelli che non sanno, imparino, non per cupidigia di ricevere la mercede del lavoro, ma per l'esempio e per scacciare l'ozio»[11]. Lavoro concepito come forma per allontanare l'ozio e soprattutto non come modo per guadagnare denaro o altri beni materiali ma per restare fedeli al modello evangelico. Infatti nelle Sacre Scritture troviamo una visione del lavoro del tutto identica a questa e Francesco stesso, nella *Regula non bullata*, inserisce alcuni passi scritturali a supporto di questa concezione come, ad esempio, «Mangerai dei tuoi frutti di fatica; sei felice e godrai di ogni bene» (Sal 128 (127)) e ancora «Chi

[9] Cfr. ivi, p. 123
[10] San Francesco, *Testamento,* in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 161
[11] Ibidem.

non vuol lavorare non mangi» (2Ts 3, 10). I *fratres* non escono però dalla società come richiedeva la tradizione monastica, ma ne sono immersi, camminano insieme a tutti gli altri poveri, emarginati, malati, servendoli e condividendone la fatica e, spesso, il disprezzo della gente. Ecco dunque le principali caratteristiche dei primi anni della fraternità: vivere lontani dalla città ma immersi nella società, lavorare manualmente senza pretendere una ricompensa materiale, pregare quotidianamente e stare vicino agli ultimi quali "servi inutili che fanno quello che devono fare" [12].

### 1.3 L'evoluzione da *fraternitas* a ordine religioso

Col passare del tempo, passando attraverso graduali mutamenti, la *fraternitas* inizierà ad intraprendere provvedimenti disciplinatori sempre maggiori, trasformandosi così in un vero e proprio ordine istituzionalmente riconosciuto. Una delle principali cause che porteranno a quanto detto è l'aumento esponenziale del numero dei frati e la loro sempre maggiore eterogeneità. Oltre al fascino dovuto al carattere rivoluzionario rispetto alle altre forme di vita religiosa del tempo, tale accrescimento è dovuto anche alla facilità con cui si poteva abbracciare questa vita. Non esisteva ancora l'anno di noviziato obbligatorio, introdotto solo nel 1220, e chiunque poteva diventare frate minore, indipendentemente da ogni fattore anagrafico, culturale o sociale che fosse. Ciò suscita numerose perplessità anche nei contemporanei di Francesco. Basti pensare, come fa notare Giovanni Merlo, alla reazione di Jacques de Vitry, il quale «manifesta tutta la sua preoccupazione per una *religio* che gli appare "molto pericolosa (*valde periculosa*)" poiché tra i *fratres* che vengono inviati a "due a due (*bini et bini*)" per il mondo, vi sono "non solo i perfetti, ma anche i giovani e gli imperfetti"»[13]. D'altro canto nel secondo decennio del tredicesimo secolo iniziano ad abbracciare la vita francescana anche numerosi uomini di cultura e perfino chierici e *magistri* universitari. È evidente che l'arrivo di così tante personalità nuove e pure così diverse fra loro dal punto di vista sociale, culturale e geografico, abbia fatto nascere l'esigenza di una maggiore regolamentazione, minando alla *simplicitas* delle origini. Inoltre una delle evoluzioni più evidenti è la creazione del ramo femminile della fraternità. Nella domenica delle Palme del 1212, fuggendo dalla

[12] Cfr. Lc 17, 10
[13] G. G. Merlo (2003), *Nel nome di San Francesco*, op. cit., pp. 27-28

propria casa, si rifugiano alla Porziuncola Chiara e Pacifica, desiderose di vivere anch'esse l'Evangelo in modo radicale. Francesco le accoglie e le fa dapprima nascondere presso un convento di benedettine, in seguito il vescovo Guido donerà alle due donne, a cui si era aggiunta Agnese, sorella di Chiara, la cappella di San Damiano. Inizia così l'esperienza delle Clarisse (come saranno poi chiamate), fatta di donne che vivono del loro lavoro in ospizi che sono stati loro offerti, senza accettare alcuna donazione esterna. Francesco, felice di queste sue nuove sorelle, promette di essere loro guida e protettore: «voglio e prometto, personalmente e per mezzo dei miei frati, di avere per voi diligente cura e speciale sollecitudine, come l'ho per essi frati»[14]. Tuttavia è palese che la situazione si stia evolvendo notevolmente rispetto alle intenzioni originarie dell'Assisiate, il quale godrà sempre più di fama e prestigio sia presso il popolo, sia presso gli esponenti del clero. Una prima minaccia, però, sembra essere il quarto Concilio Lateranense, indetto nel 1215 da papa Innocenzo III, in cui si stabilisce il divieto di fondare nuovi ordini con nuove regole e di affiancare ai vescovi degli ausiliari per la predicazione e la confessione presso il popolo. Anzitutto queste nuove figure dovranno ricoprire incarichi analoghi a quelli della fraternità, causando quindi una sovrapposizione di ruoli. Inoltre Francesco riesce a salvarsi solo grazie al fatto che i suoi frati, di fatto, non costituiscono ancora un vero e proprio ordine religioso. Nonostante questo, per tutte le cause dette sopra, fra il 1216 e il 1217 la fraternità/ordine si dota di una prima struttura gerarchico-istituzionale, dovuta anche a esigenze di organizzazione e divisione territoriale e inizia a riunirsi annualmente in capitoli. Questa prima soluzione si rivelerà disastrosa e si arriverà al lungo periodo di crisi che va dal 1219 al 1223.

Proprio nel 1219 Francesco parte per l'Egitto e la Terrasanta, per cercare di convertire pacificamente gli infedeli. Nel frattempo scoppia una grave crisi tra i frati e sorgono parecchi contrasti interni, a causa dell'emergere di alcune personalità forti della prima generazione minoritica. In particolare frate Gregorio da Napoli e frate Matteo da Narni avevano sancito in un capitolo di frati italiani, assistiti da altri fratelli anziani, delle norme che spingevano l'ordine in una direzione più vicina al

[14] San Francesco, *Forma di vita data a Santa Chiara*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 55

monachesimo tradizionale. Più in generale, a causa dell'assenza del fondatore, si vengono a creare scontri interni e le prime divisioni, come nel caso di Giovanni di Campello, che si staccherà dalla fraternità per crearne una mista. Non ci deve stupire che proprio in questo periodo s'inizino a delineare le due correnti del pensiero francescano, che si protrarranno anche dopo la morte del santo. Da un lato i rigoristi, che vogliono vivere in modo ancora più radicale, alla stregua di vagabondi, dall'altro i lassisti, che predicano una vita più agiata e non disprezzano gli studi e i privilegi ecclesiastici. Quale la reazione di Francesco di fronte a tutto ciò? Egli decide di farsi da parte e di non intervenire personalmente per risolvere la questione. Nel 1220, dopo aver stabilito un anno di noviziato obbligatorio per diventare frate, si reca a Roma per chiedere aiuto a papa Onorio III. Lo scopo è quello di farsi assegnare un rappresentante pontificio che possa finalmente porre un freno ai disordini sorti nella fraternità grazie all'autorità papale. Il pontefice lascia libertà di scelta a Francesco, il quale chiede l'aiuto di Ugolino dei conti di Segni, vescovo di Ostia. Questi riesce con risoluzione a placare le tensioni e sembra sia proprio Ugolino a suggerire al poverello d'Assisi la stesura di una regola vera e propria. Nel frattempo Francesco, pur restando il leader spirituale della confraternita, ne affida la guida istituzionale a Pietro Cattani e, alla sua morte nel 1221, a frate Elia. A questo punto, «preoccupato per la caduta del primitivo fervore della fraternità e insieme costretto ad accettare che l'unico antidoto contro la decadenza spirituale di essa sia una certa istituzionalizzazione, nella sua veste ormai soltanto di ispiratore carismatico della fraternità, durante il Capitolo di Pentecoste (30 maggio) del 1221 Francesco presenta una regola destinata a fissarne le linee orientative di fondo»[15]. Questa regola vuole essere un testo a cui ispirarsi più che un qualcosa di normativo, si tratta soprattutto della sintesi di alcune decisioni stabilite nei capitoli precedenti, ornate da numerose citazioni bibliche scritte con l'aiuto del biblista Cesario da Spira. Tuttavia questa regola non fu mai approvata – ecco il motivo per cui è passata alla storia con il nome di *Regula non bullata* – perché suscitò polemiche sia tra i confratelli sia all'interno della Curia. Allora Francesco si ritira con frate Leone e frate Bonizzo, esperto di

[15] E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, Edizioni Qiqajon, Magnano, p.283

diritto, nell'eremo di Fonte Colombo e stende una nuova versione del testo da sottoporre al giudizio di frate Elia.

*Frate Elia da Cortona*

Il nuovo responsabile afferma di aver smarrito questa nuova proposta di regola, oggi perduta, e che, in ogni caso, non lo soddisfaceva affatto. Di nuovo Francesco, ormai sempre più amareggiato e costretto a scendere a compromessi con la Santa Sede e coi suoi stessi confratelli, che spingono a una netta monasticizzazione dell'ordine, si mette all'opera e nel 1223 invia a Roma la sua nuova proposta. Questa subisce ulteriori modifiche da parte del cardinale Ugolino e, finalmente, viene redatta nella sua veste definitiva. Così il 29 novembre 1223, con la bolla papale *Solet annuere*, papa Onorio III approva la *Regula bullata* francescana. Tale approvazione non è affatto scontata, soprattutto considerando che anche questo pontefice non vede di buon occhio Francesco e i suoi compagni. Onorio, seppur con un atteggiamento più indulgente e pacato del predecessore, si pone gli stessi obiettivi: la riconquista della Terra Santa, la lotta alle eresie e la riforma spirituale della Chiesa. Ovvio che la proposta francescana ha molti punti di contatto con alcune delle realtà eretiche del tempo, in particolare per quanto riguarda l'attenzione per la povertà e l'essenzialità dello stile di vita. Questo non può piacere al pontefice romano, consapevole di questa somiglianza e riluttante verso una proposta così rivoluzionaria e radicale come quella

di Francesco. Tuttavia  arriva ad approvare la *Regula* sia perché rivista più volte rispetto alla proposta originaria, sia perché Francesco godeva di un grande favore presso il popolo e sarebbe stato un rischio troppo grande rifiutarne l'approvazione e rischiare di allontanare la fraternità dalla Chiesa ufficiale. Del resto, che Francesco fosse scontento del testo definitivo della *Regula bullata* è indubitabile, ma tale questione, insieme alle caratteristiche e alle differenze tra le due regole, sarà analizzata nel secondo capitolo di questo scritto.

Giotto, *La predica agli uccelli*

# CAPITOLO II

## *ELEMENTI DI ORIGINALITÀ E DI TRADIZIONE NELLA REGOLA FRANCESCANA*

## 2.1 Rapporto con la precedente tradizione monastica

### 2.1.1 Premessa

La Regola francescana è da considerarsi senza dubbio innovativa rispetto a tutte le altre regole monastiche esistenti al tempo di Francesco, tuttavia non bisogna dimenticare che ogni innovazione è tale proprio perché si inserisce all'interno di una tradizione ben consolidata, sconvolgendola più o meno intensamente. Diventa allora utile ai fini della nostra analisi confrontare la suddetta Regola con gli altri testi affini noti nel XIII secolo, ponendosi l'obiettivo di evidenziare laddove questa risulti originale – in certi casi tanto originale da suscitare contrasti e osteggiamenti – e dove, all'opposto, risulti maggiormente coerente con la tradizione. La nostra pretesa non è di operare un confronto completo e puntuale di ogni passo della Regola francescana con la precedente tradizione regolare monastica, né di fornire un mero accostamento sinottico delle varie regole disponibili. Si tratterebbe di un lavoro tanto lungo e faticoso quanto inutile e sterile, essendo un'operazione puramente meccanica di confronto. Il nostro scopo è invece un confronto ragionato di come la Regola francescana tratti i diversi aspetti e le varie tematiche rispetto alle regole a lei anteriori. Pertanto ci serviremo della Regola di Francesco come "esemplare di collazione" – se perdonate la metafora filologica – e ne analizzeremo il contenuto vagliandolo alla luce della tradizione e, quindi, cercando di raggiungere l'obiettivo sopra illustrato. Ecco perché non ci occuperemo di tutti gli argomenti presenti nelle singole regole prese in esame, ma solo di quelli riscontrabili nella *Regula bullata*. Preliminarmente, però, occorre definire che cosa sia una regola monastica. Il vocabolario Treccani riporta la seguente definizione: «Nella tradizione cristiana, il complesso di norme con le quali è organizzata, per il raggiungimento della perfezione spirituale, la vita individuale e collettiva di una comunità religiosa»[16]. Come accade nella maggior parte dei casi una definizione presa *tout court* da un vocabolario, anche se utile e chiara, può essere limitante sotto svariati punti di vista, quindi è bene approfondire almeno parzialmente la questione. Questo particolare genere letterario nasce fra il IV e V secolo dopo Cristo, in seguito allo sviluppo della vita monastica cenobitica. I primi monaci – dal greco *monachos*, persona solitaria –

[16] *Treccani.it*, http://www.treccani.it/vocabolario/regola/

erano uomini che decidevano di isolarsi dal mondo per dedicarsi completamente e radicalmente alla sequela di Cristo, vivendo da eremiti o anacoreti. A partire dal IV secolo, però, iniziarono a sorgere le prime esperienze di vita comune: pur stando lontani dalla società, i monaci vivevano insieme in un monastero, in comunità. Per questo motivo si sentì la necessità di un insieme di norme che regolassero questa nuova esperienza di vita religiosa. Si crede che il fondatore della vita cenobitica sia stato Pacomio, nonché autore della più antica regola monastica della storia. Nella produzione letteraria classica, ovviamente, non esiste alcun precedente a questo nuovissimo genere letterario, che sarà poi declinato e approfondito sotto diversi aspetti nel medioevo. Non essendoci un canone cui ispirarsi, i testi che oggi consideriamo appartenenti a questo genere sono molto eterogenei tra loro, sia dal punto di vista delle dimensioni, sia da quello dei temi e dei contenuti. Anche per quanto concerne la tipologia testuale sono testi di difficile classificazione. Scrive Giorgio Agamben:

> Non si tratta, almeno a prima vista, di opere giuridiche, sebbene pretendano di regolare, spesso nei minimi dettagli e attraverso precise sanzioni, la vita di un gruppo di individui; non sono narrazioni storiche, sebbene a volte sembrino semplicemente trascrivere il modo di vita e le consuetudini dei membri di una comunità; non sono agiografie, sebbene si confondano a volte a tal punto con la vita del santo o dei Padri fondatori, da presentarsi come la sua registrazione in forma di *exemplum* o *forma vitae*...[17]

Seppur di così complesso inquadramento e così variegati, tutti questi testi presentano numerose caratteristiche comuni, in primis lo scopo fondamentale e implicito, cioè il conseguimento della perfezione spirituale di coloro a cui si rivolgono e la principale fonte a cui si ispirano e su cui sono fondati: il Vangelo. Questo "primato del Vangelo" ce lo ricorda anche Enzo Bianchi, il quale afferma che: «Ogni regola trova dunque nell'evangelo e nel Signore il proprio criterio ermeneutico, la propria fonte e il proprio fine, come anche il proprio giudizio e superamento»[18].

[17] G. Agamben (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Neri Pozza Editore, Vicenza, p.14

[18] E. Bianchi, Prefazione a E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p.6

Chiarito lo scopo e il metodo dell'analisi che seguirà e illustrato in breve cosa si intenda con il termine regola, è bene ora procedere con il dichiarare quali fra tutte le regole esistenti siano state scelte da confrontare con quella francescana e per quale motivo. Sono state prese in considerazione la Regola di Benedetto, la Regola di Agostino e la Regola cistercense[19]. La scelta è caduta su questi tre scritti per due principali motivi: in primo luogo si tratta delle tre regole monastiche più utilizzate e più note del XIII secolo, inoltre alcune fonti dimostrano che Francesco le conoscesse personalmente e avesse deciso consapevolmente di distaccarsi da esse. In particolare facciamo qui riferimento alla *Legenda perugina 114* – nota anche come *Compilatio Assisiensis* –, in cui è riportato che, durante un Capitolo generale, il cardinale Ugolino abbia tentato di convincere Francesco a fare maggiore riferimento ai precetti contenuti nelle regole già esistenti. Allora lui avrebbe risposto:

> «Fratelli, fratelli miei, Dio mi ha chiamato a camminare la via della semplicità e me l'ha mostrata. Non voglio quindi che mi nominiate altre Regole, né quella di sant'Agostino, né quella di san Bernardo[20] o di san Benedetto. Il Signore mi ha rivelato essere suo volere che io fossi un pazzo nel mondo: questa è la scienza alla quale Dio vuole che ci dedichiamo! Egli vi confonderà per mezzo della vostra stessa scienza e sapienza»[21].

Queste parole dimostrano anzitutto che Francesco conoscesse questi testi, da lui stesso nominati secondo la versione dell'autore anonimo della *Compilatio*, e che la sua intenzione fosse quella di non seguire la strada battuta dai suoi santi "predecessori", bensì di percorrerne una originale, consapevole che sarebbe risultato pazzo agli occhi del mondo. In realtà nella sua *Regula bullata* si ritrovano alcuni contenuti simili alle suddette regole, anche se questo passo sopra riportato, così esplicito ed eloquente, ci spinge a guardare con sospetto gli aspetti più tradizionali del testo, probabilmente non scritti dal santo in persona e frutto di tutti i compromessi di cui abbiamo parlato nel capitolo precedente. Un'ultima, doverosa operazione preliminare consiste nell'inquadrare le regole monastiche che prenderemo in esame.

---

[19] I cistercensi seguono la Regola benedettina, tuttavia essa è stata ampliata e in parte modificata dai monaci di Citeaux.

[20] In realtà San Bernardo non scrisse alcuna regola monastica, si fa qui riferimento all'esperienza cistercense.

[21] *Assisi Ordine Frati Minori*, http://assisiofm.it/allegati/220-Compilatio%20Assisiensis.pdf

### 2.1.2 La Regola di Agostino

La *Regula ad servos Dei* di Agostino è da sempre considerata un testo di riferimento per tutto il monachesimo ed è con ogni certezza la più antica regola monastica d'occidente mai scritta. La tradizione accorda il nome di "Regola agostiniana" a tre scritti: la *Regula prima* (o *Consensoria monachorum*), la *Regula secunda* (o *Ordo monasterii*) e la *Regula tertia* (detta anche *Praeceptum* o, come già detto, *Regula ad servos Dei*). Oggi si ritiene che solamente l'ultimo di questi scritti sia autenticamente attribuibile al santo d'Ippona, mentre gli altri due siano stati scritti in seguito da altri autori, i quali si sono serviti del prestigio di Agostino per conferire autorità e dignità al loro lavoro. A complicare ulteriormente il problema dell'autenticità della regola è l'esistenza di una versione identica ma al femminile di essa, contenuta nella *Lettera 211*, scritta probabilmente dal santo per un monastero di monache di Ippona. Tuttavia si è quasi certi che la stesura originale corrisponda con il testo al maschile, solo in seguito riadattato di genere e aggiunto alla lettera. La circostanza esatta della composizione della *Regula* non è chiara, ma si ritiene che sia stata composta all'incirca nel 400 d.C. Tornato nel 389 a Tagaste, in seguito al suo battesimo presso Milano, tre anni più tardi Agostino venne ordinato presbitero e si trasferì a Ippona. Qui iniziò a vivere in un monastero insieme ad alcuni fratelli laici, finché nel 395 non sarà nominato vescovo della città. Nonostante ciò, non volle rinunciare alla vita comune e riunì attorno a sé coloro che volevano condividere il suo stile di vita cenobitica, andando a creare, di fatto, una nuova comunità monastica. Sembra che la Regola sia stata scritta proprio a fronte di queste circostanze e destinata ai fratelli che vivevano con lui nell'episcopato di Ippona. In seguito la *Regula ad servos Dei* ebbe una diffusione vastissima e fu seguita da moltissime forme di vita religiosa del medioevo, diventando uno dei testi chiave della tradizione monastica occidentale. Perfino San Benedetto si ispirò ad essa per la stesura della sua ancor più celebre regola monastica. Un primo momento di grande successo si ebbe nell'XI secolo, quando lo scritto iniziò ad essere utilizzato dai canonici regolari come propria norma di vita, in seguito alle esigenze espresse dalla riforma gregoriana della Chiesa. In seguito al quarto Concilio Lateranense del 1215, la Regola vide un'affermazione ancora maggiore, perché si stabilì che essa, assieme a poche altre esistenti, potesse essere utilizzata dalle nuove fondazioni religiose come direttiva per la vita comune.

È proprio questo il motivo per cui San Domenico decise di utilizzare la Regola di Agostino per la sua nascente comunità. Questo fatto non è per nulla trascurabile per quanto concerne la nostra analisi, data la vicinanza dell'esperienza francescana a quella domenicana. Oltre a queste giustificazioni storiche, Edoardo Arborio Mella[22] individua altri tre interessanti motivi per cui la *Regula* agostiniana ebbe – e continua ad avere fino a oggi – così grande fortuna. Anzitutto il fatto che propone un modello di vita clericale nella povertà e, in secondo luogo, la grande attenzione verso la Chiesa primitiva, con numerosi riferimenti alla comunità descritta negli Atti degli Apostoli. Questi due elementi, tra le altre cose, si accordano pienamente con l'esigenza di un ritorno alle origini espressa dalla riforma. Infine, «il terzo motivo è la sua essenzialità, il suo mettere l'accento nient'altro che sull'agape per la vita comune e sulla spoliazione di sé: il che la rende adattabile alle più diverse situazioni»[23].

### 2.1.3 La Regola di Benedetto

La Regola di Benedetto, nota anche con il nome di *Regula monachorum*, è indubbiamente la più diffusa e la più famosa regola monastica d'occidente. Composta da San Benedetto da Norcia, è formata da un Prologo e settantatré *capitula*. Nonostante numerose fonti sostengono risalga al 534 d.C., in realtà non possiamo essere certi della sua reale datazione storica. L'unica informazione che possediamo con sicurezza è che essa sia stata scritta dopo il 530, cioè dopo il trasferimento di Benedetto da Subiaco a Montecassino. Secondo la tradizione, infatti, dopo uno scontro con il clero locale, nel 529 il santo di Norcia decise di abbandonare Subiaco, dove aveva fondato alcuni cenobi composti da dodici fratelli e un superiore ciascuno, alla volta di Montecassino. Qui avrebbe invece fondato un'unica comunità e ideato in questo contesto la celebre Regola. Svariate le fonti da lui utilizzate, in particolare ricordiamo per il Prologo e i primi sette capitoli la *Regula Magistri* – anonima di ambiente romano di pochi anni precedente a quella benedettina –, e ancora le regole di Agostino, Pacomio e Cesario. Importante e certo anche l'influsso delle *Vitae Patrum,* del *Parvum Ascetikon* di Basilio e del *De institutis coenobiorum*

[22] Cfr. E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., pp.14-15
[23] Ibidem.

(o *Institutiones*) e delle *Conlationes* di San Giovanni Cassiano, tutti testi che Benedetto nomina esplicitamente come ottimi modelli di vita monastica nella sua Regola, reputandoli addirittura superiori ad essa, considerata a confronto "per principianti". Nell'ultimo capitolo troviamo scritto infatti:

> E anche le *Conferenze* dei Padri e le loro *Istituzioni* e *Vite* come anche la *Regola* del nostro santo Padre Basilio cos'altro sono per i monaci che vivono bene e che sono obbedienti se non strumenti di virtù? (…) Chiunque tu sia, dunque, che ti affretti verso la patria celeste porta a compimento, con l'aiuto di Cristo, questa minima regola per principianti [appena] stesa; e allora infine giungerai, con la protezione di Dio, a quelle più alte vette - che abbiamo sopra ricordato - di dottrina e di virtù[24].

Grande fin da subito fu il successo di questa nuova Regola, che sarà d'ispirazione a molte esperienze monastiche successive. Oltre che il prestigio spirituale dell'autore, alcune altre tappe favorirono la fama e la diffusione del testo in questione. In primis l'elogio che ne fece Gregorio Magno nei suoi *Dialogi*, in cui troviamo scritto che «l'uomo di Dio (Benedetto), oltre ad essersi reso famoso davanti al mondo per tanti miracoli, rifulse anche e non poco per la sua dottrina spirituale. Egli scrisse infatti una *Regola per i monaci*, insigne per la sua discrezione, limpida nel suo stile»[25]. L'apice dell'affermazione della Regola di Benedetto è raggiunto, però, nell'817, anno in cui Benedetto di Aniane ad Aquisgrana, durante la riunione di tutti gli abati convocata per riformare la vita monastica, promulga il *Capitulare Monasticum*, documento con cui si impone a tutti i monasteri dell'Impero l'uso della Regola benedettina. Così, come ricorda Pacaut Marcel, «quasi tre secoli dopo la Fondazione di Montecassino, il sistema benedettino, con qualche ritocco marginale, divenne l'unico regime del monachesimo occidentale; ciò conferisce all'azione di Benedetto di Aniane un'importanza eccezionale nella storia monastica»[26]. Quali sono i motivi del grande successo di cui godette questa

[24] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 118
[25] San Gregorio Magno, *Dialogi*, trad. it. Suore Benedettine Isola San Giorgio in *Opere di Gregorio Magno. Dialoghi*, vol. 4 (2000), Città Nuova Editrice, Roma p. 209
[26] P. Marcel (1989), *Monaci e religiosi nel medioevo*, Il Mulino Editore, Bologna, p. 92

Regola? Ci sembra qui opportuno segnalarne almeno tre. Per prima cosa la grande elasticità e adattabilità, vista anche la possibilità lasciata a ciascun abate di intervenire liberamente in ogni situazione particolare, in base al proprio giudizio. In secondo luogo la semplicità: non a caso *ora et labora*, le due dimensioni fondamentali contenute nel testo, cioè la preghiera (personale e comune) e il lavoro manuale, è ormai diventato quasi un proverbio popolare, un motto a cui tutti fanno riferimento quando si pensa alla vita monastica. Infine l'importanza di quello che, secondo Cecilia Falchini[27], sembra essere il motivo centrale della Regola benedettina, ovvero la lotta all'idolatria. Tentazione universalmente presente nella storia dell'uomo, ma particolarmente diffusa al tempo di Benedetto, in cui erano ancora molto in voga riti pagani e pratiche idolatriche. Ecco allora che la Regola insiste fortemente sul culto dell'unico Dio, trovando «da un lato il suo unico criterio e fondamento nel "non anteporre nulla all'amore di Cristo" e dall'altro il proprio autentico inveramento nella carità fraterna e nell'amore per i deboli»[28].

### 2.1.4 La regola cistercense

Parlare di "regola cistercense" è evidentemente inesatto, in quanto i membri appartenenti a tale ordine sono soggetti alla Regola di Benedetto e non esiste alcun testo prodotto dall'esperienza cistercense che ha la pretesa di definirsi quale regola monastica. Tuttavia esistono alcuni scritti che, oltre a narrare le origini e la storia dell'ordine, stabiliscono di fatto delle norme per regolare i rapporti tra le varie abbazie e la vita dei confratelli, aggiungendosi a quelle già previste dalla Regola benedettina e, talvolta, modificandole parzialmente. In particolare facciamo riferimento a due testi fondamentali: la *Charta caritatis*, scritta da Stefano Harding tra il 1113 e il 1119, in cui si guarda più che altro all'aspetto giuridico e ai rapporti gerarchici tra i vari abati, e l'*Exordium Cistercii*, risalente al 1123-1124, che contiene una sintesi della *Carta di Carità* e il resoconto dei primi pronunciamenti capitolari di Citeaux, testo di assetto meno giuridico e più spirituale rispetto al precedente. Proprio queste due opere, insieme a una revisione della *Charta* avvenuta

[27] Cfr. E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 51
[28] Ibidem.

durante il Capitolo del 1151, saranno gli scritti di cui ci serviremo per il nostro confronto con la Regola francescana. Ci sembra ora opportuno inquadrare, almeno per quanto concerne le sue caratteristiche generali, la nascita dell'ordine cistercense, per poter meglio comprendere il contesto storico-culturale in cui è avvenuta e le linee guida del pensiero di Citeaux. La grande particolarità dell'ordine sta nel fatto che non si tratta di un'esperienza nata da un unico fondatore, bensì da un gruppo di fondatori, che lasciò Molesme nel 1098 per un programma rinnovato di vita monastica. Più precisamente, come troviamo scritto nell'*Esordio di Citeaux*, ventuno monaci guidati da Roberto di Molesme – nobile di rango e già priore di svariati monasteri benedettini – abbandonarono il monastero cluniacense di Molesme e fondarono presso Citeaux una nuova abbazia, inizialmente chiamata proprio *Novum Monasterium*. Il motivo era la volontà di vivere con maggiore austerità, applicando in modo più ferreo e rigoroso la Regola benedettina. Ciò emerge con estrema chiarezza sempre dall'*Exordium*, in cui leggiamo che, «capaci di una lettura di maggiore profondità delle cose, alcuni uomini di quella santa comunità [di Molesme] preferirono allora l'impegno esclusivo negli esercizi celesti a un coinvolgimento negli affari terreni»[29]. Anche Enzo Bianchi, scrivendo circa le motivazioni dietro la nascita dell'ordine cistercense, sottolinea che «ciò che ardeva nel cuore dei primi cistercensi era infatti il ristabilimento di una vita di autentica conversione, di quotidiano ritorno al Signore attraverso la "fatica dell'obbedienza", una vita che creasse, nel sapiente equilibrio tra preghiera liturgica, lectio divina e lavoro, uno "spazio per la carità"»[30]. L'iniziativa di questi ventuno monaci ebbe un successo straordinario, tanto che, come ricorda Alessandro Azzimonti[31], nel giro di due generazioni sorsero 345 abbazie in tutta Europa e quella cistercense fu una delle ultime risposte che il monachesimo tradizionale seppe offrire prima dell'avvento degli ordini mendicanti. Dopo che nel 1099 Roberto fu richiamato a Molesme da papa Urbano II, gli successe alla guida del nuovo ordine Alberico di Citeaux e, alla sua morte, nel 1108, il già nominato Stefano Harding. Sotto di lui il gruppo riformato di Citeaux fiorì sia spiritualmente che economicamente e, a partire dal 1113, furono

[29] A. Azzimonti (a cura di) (1996), *Una medesima carità*, Edizioni Qiqajon, Magnano, p. 100
[30] E. Bianchi, Prefazione a A. Azzimonti (a cura di) (1989), *Una medesima carità*, op. cit., pp. 5-6
[31] Cfr. A. Azzimonti (a cura di) (1996), *Una medesima carità*, op. cit., p. 11

fondate altre quattro abbazie, dette primigenie, perchè legate direttamente al *Novum Monasterium*: l'abbazia di La Ferté, quella di Pontigny, quella di Clairvaux – nata grazie a Bernardo di Fontaines, il quale ebbe un ruolo fondamentale per la crescita, la diffusione e l'organizzazione dell'ordine – e infine quella di Morimond. Data la tempestiva crescita, Stefano scrisse la *Charta caritatis*, in seguito più volte rivista dai successori, che diventerà il testo chiave per quanto concerne i fondamenti giuridici dell'ordine cistercense. Lo scopo dello scritto è esplicitamente spiegato in una seconda redazione dello stesso, in cui si legge che il documento è stato redatto dal padre abate Stefano per «mettere in luce e stabilire quali dovessero essere il tipo di accordo e la forma, o meglio, quale la carità dell'unità indissolubile degli animi per i monaci cistercensi»[32]. Con la *Carta di Carità* si stabiliva che l'abate della comunità madre dovesse visitare una volta all'anno i cenobi che le dipendono e, soprattutto, che ogni abate, annualmente, dovesse partecipare al Capitolo generale a Citeaux, che divenne l'organo amministrativo fondamentale dell'ordine. Il secondo testo preso in considerazione per la nostra analisi, l'*Esordio di Citeaux*, contiene proprio alcune decisioni prese nei primi *Capitula*, decisioni non solo giuridico-amministrative ma anche relative al *modus vivendi* dei confratelli.

### 2.1.5 *Regula bullata* o *Regula non bullata*?

Abbiamo già trattato circa la genesi e il contesto in cui nacquero questi due testi, ora si tratta solo di evidenziare alcune loro differenze utili alla nostra analisi e capire quale dei due preferire per il confronto. Ci serviremo di entrambe le regole, in quanto entrambe nate e conosciute nell'ambiente francescano, anche se si prediligerà la versione *non bullata*, perché più vicina alla visione originaria del santo fondatore. Infatti Francesco non fu affatto soddisfatto della versione del 1223, troppo istituzionale e lontana dalla creatività dell'anteriore insieme di norme. Anche Merlo nota che la *Regula bullata*, «alla cui redazione frate Francesco senza dubbio aveva partecipato, non riaffermava a pieno la radicalità della sua iniziale vocazione. Alcune prescrizioni erano state attenuate, altre erano addirittura cadute: in merito, per esempio, al denaro, al lavoro, alla scelta degli "ultimi", alla missione tra "saraceni e

[32] Ivi, p. 70

altri infedeli"»[33]. Prova di quest'opinione negativa di Francesco è il fatto che nel 1226 scrisse il *Testamento*, esigendo che fosse sempre affiancato alla Regola e in cui esprimeva con più forza gli aspetti rivoluzionari del suo pensiero. Ecco perché si tenderà qui a porre in primo piano la *Regula non bullata*, pur non trascurando del tutto quella ufficialmente approvata.

Giotto, *La conferma della* Regola

[33] G. G. Merlo (2003), *Nel nome di San Francesco*, op. cit., p. 47

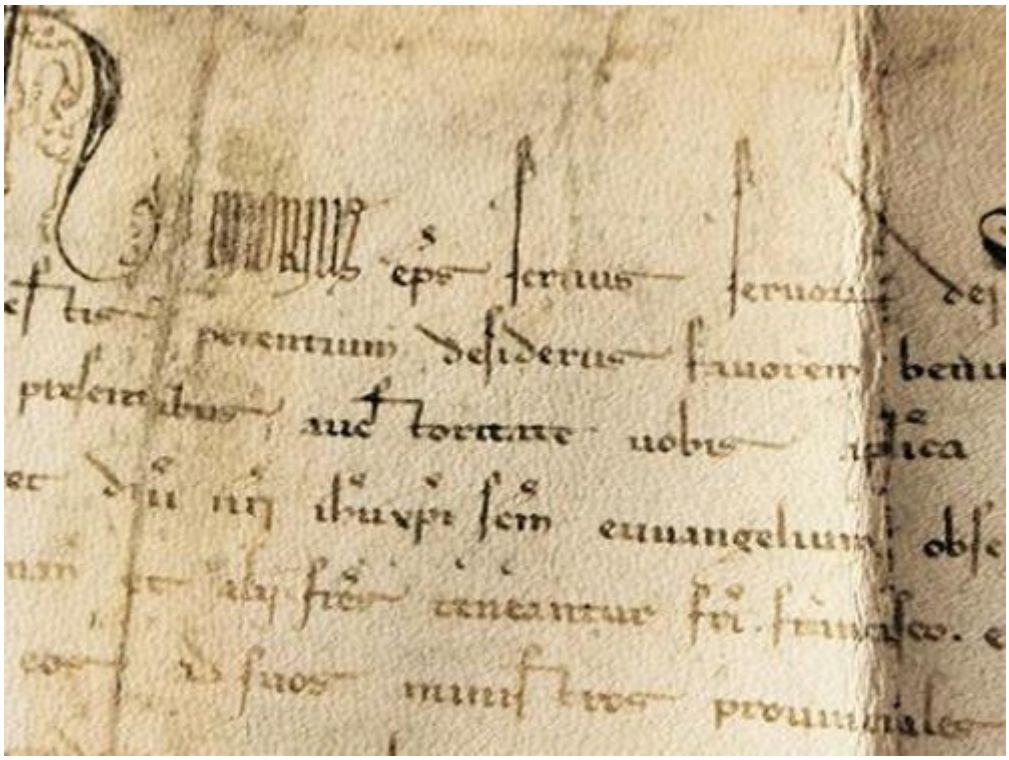
### 2.1.6 Confronto con le altre regole

#### a. La tipologia testuale

Da un punto di vista quantitativo ci troviamo di fronte a una situazione variegata: dalle pochissime pagine della Regola di Agostino alla lunga e puntuale Regola di Benedetto, in cui sono presenti ben settantatré capitoli. La Regola francescana, per quanto concerne questo aspetto, si colloca tendenzialmente su una linea simile a quella scelta da Agostino, seppur con una significativa differenza tra la versione ufficiale e quella del 1221. Quest'ultima è più corposa, tratta temi più specifici ed è più ricca di citazioni evangeliche rispetto all'altra, che risulta dunque decisamente più snella. Al di là del numero di pagine, è interessante in questo paragrafo analizzare soprattutto la tipologia testuale di questi scritti, per notare l'originalità della proposta del santo d'Assisi. Si è da sempre dibattuto se considerare le regole monastiche dei veri e propri testi giuridici oppure no. Difficile arrivare ad una conclusione definitiva, tanto che perfino Candido Mazon, il quale ha dedicato una monografia[34] sul tema, giunge alla conclusione che «non erano vere leggi o precetti nel senso stretto del termine»[35] e che, però, non erano nemmeno riconducibili a «meri consigli, che lasciavano ai monaci libertà di seguirli o meno»[36]. Insomma una soluzione ibrida al problema che di fatto lo lascia irrisolto. Di certo non è nostra intenzione risolvere la questione, tuttavia è interessante ai nostri fini notare che la Regola benedettina è la prima ad utilizzare un linguaggio decisamente normativo, con un sistema preciso di colpe-punizioni, e, sulla base di quel modello, le regole successive presero questa via, discostandosi da quelle delle origini. Emerge allora l'originalità di Francesco. La sua Regola segna un punto di svolta rispetto a questo andamento generale: si allenta la durezza e il carattere normativo, preferendo la forma del consiglio e dell'ammonimento delicato. Si tende a fornire solamente delle linee guida del comportamento, un *modus vivendi* ispirato all'Evangelo, orientando così la vita dei frati nei suoi aspetti fondamentali e conferendo loro maggiore libertà d'azione. Ciò rende la Regola francescana più vicina a quella di Agostino e dei primi padri del monachesimo, invertendo la rotta rispetto alle tendenze del XIII secolo.

[34] C. Mazon (1940), *Las reglas de los religiosos. Su obligaciòn y naturalez juridica*, Pontificia Università Gregoriana, Roma
[35] Ivi, p. 171
[36] Ibidem.

Come prova di questo fatto basti pensare a come è trattato il tema del cibo nella *Regula monachorum* e in quella francescana. Nel primo caso si specifica e si regolamenta con precisione la quantità, il tipo di pietanze e la frequenza dei pasti, vietando il consumo della carne di quadrupede (salvo casi di malattia grave). Nel secondo caso si legge: «sia lecito a tutti i fratelli, dovunque essi siano, di far uso di tutti i cibi che gli uomini possono mangiare»[37], motivando ciò con un brano evangelico e ammonendo contro la crapula per mezzo di un altro brano. Emerge allora un altro aspetto della Regola di Francesco, cioè il gran numero di citazioni letterali dal Vangelo per motivare ed esporre i precetti – questo in particolare nella versione *non bullata*, in quanto molte citazioni sono state rimosse, probabilmente non per mano del santo ma dai revisori del testo, nel 1223.



*Frammento della* Regola

**b. L'obbedienza**

[37] San Francesco, *Regula non bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 26-27

In entrambe le redazioni della Regola francescana sono espressi fin dall'inizio i tre voti tipici del monachesimo: l'obbedienza, la castità e la povertà. Subito si afferma che Francesco promette obbedienza al Papa e alla Chiesa, come a sottolineare con forza la volontà di aderire appieno all'ortodossia di Roma, screditando coloro che vedevano nell'esperienza del santo e dei suoi seguaci un'accusa e una presa di distanza dalla Chiesa ufficiale. Si prosegue poi con la promessa di obbedienza dei fratelli a Francesco e ai suoi successori. Una prima declinazione dell'obbedienza sembra dunque essere quella nei confronti dei propri superiori dal punto di vista della gerarchia dell'ordine. Da Benedetto in poi troviamo sempre specificata nelle regole monastiche la modalità di elezione dell'abate o del ministro generale e anche Francesco non fa eccezione in questo senso, pur risolvendo il tutto con poche e semplici parole ed evitando quindi la complessità che troviamo, ad esempio, nelle disposizioni cistercensi. Un primo aspetto di originalità presente nella *Regula non bullata* si può notare dove leggiamo: «nessuno sia chiamato priore, ma, senza distinzione alcuna, tutti siano detti fratelli minori»[38]. Aderente al messaggio evangelico, Francesco evidenzia chiaramente l'umiltà a cui deve sottostare chiunque verrà eletto come guida del suo ordine. In realtà questo aspetto non è del tutto nuovo. Già in Agostino possiamo leggere che «chi presiede su di voi non trovi il suo appagamento nel dominare con il potere, ma nel servire con la carità»[39]. Concetto ripreso da Benedetto, il quale dedica un intero capitolo della sua Regola sul comportamento umile e servizievole che dovrebbe tenere l'abate. Innovativa in Francesco risulta solo questa attenzione verso il titolo da attribuire al ministro generale, discostandosi da Benedetto che scriveva invece: «l'abate, poi, che è creduto compiere le veci di Cristo, sia chiamato signore e abate»[40]. Può sembrare una questione secondaria, ma questo fatto dimostra benissimo che tra i francescani la gerarchia – almeno nelle intenzioni originarie del fondatore – è presente solo per motivi pragmatici, organizzativi e risulta meno importante e meno costitutiva rispetto alle precedenti esperienze monastiche. Una seconda declinazione dell'obbedienza è

[38] San Francesco, *Regula non bullata,* in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 23
[39] Sant'Agostino, *Regula ad servos Dei* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 25
[40] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 110

quella verso la regola stessa. Chiunque entri a far parte di un ordine monastico promette obbedienza a quanto contenuto nella sua regola. Non fa eccezione il francescano, però è importante notare che solo con il francescanesimo avviene una fusione completa tra vita e regola. Come nota Giorgio Agamben, è solo coi francescani infatti che si giunge alla piena consapevolezza che la regola non consiste in un insieme di norme separate dalla vita, ma «"regola" e "vita" entrano nella prassi del monaco in una soglia di indistinzione. Per questo la promessa del monaco non è un promettere la regola (…), ma una promessa incondizionata e indivisibile della regola e della vita»[41]. Obbedienza al superiore, obbedienza alla regola e, infine, obbedienza all'Evangelo. Il vivere radicalmente il Vangelo di Gesù è certamente il centro, il fine ultimo del monachesimo. Ecco perché la grande quantità di citazioni evangeliche, soprattutto nella *non bullata*, che appare quasi come un originale collage di versetti. Proprio per vivere *secundum formam Sancti Evangelii* occorre praticare il voto di obbedienza: così come Gesù non faceva la sua volontà ma quella del Padre, così anche il monaco rinuncia alla sua volontà[42]. In generale per quanto concerne il concetto di obbedienza non troviamo differenze significative con le diverse regole, è però presente in quella di Francesco una specificità degna di nota. All'obbedienza è data tanta importanza quanto alla libertà del singolo. L'obbedienza non è mai intesa come una limitazione o un'imposizione dall'alto. Ciò è assolutamente nuovo e originale. In Benedetto viene detto addirittura che «se capita che a un fratello vengano comandate cose pesanti o impossibili, egli accolga senz'altro, in tutta mansuetudine e obbedienza, l'ordine di chi comanda»[43]. In Francesco, invece, troviamo un atteggiamento decisamente più elastico e meno rigoroso. Ad esempio leggiamo che i fratelli devono sì obbedire ai ministri, purché le cose ordinate non siano «contrarie all'anima»[44]. Viene quindi lasciata al singolo la possibilità di discernimento e un maggiore esercizio del proprio spirito critico: si sceglie di obbedire perché si crede sia giusto farlo, non semplicemente perché lo si

[41] G. Agamben (2011), *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, op. cit., p.80
[42] Cfr. San Francesco, *Regula bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 50-51
[43] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 115
[44] San Francesco, *Regula bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 51

deve fare. Un'ultima questione da affrontare riguarda le punizioni riservate a chi dovesse disobbedire. Procedendo cronologicamente, Agostino si serve di un passo di Matteo (Mt 18, 15-17) e sostiene di ammonire dapprima privatamente, poi davanti a due o tre fratelli e solo in seguito, se la disobbedienza dovesse persistere, si deve segnalare la colpa al preposito, che eventualmente la renderà nota a tutti. In caso la questione non si dovesse risolvere nemmeno in questo modo, allora si arriverà all'espulsione dalla comunità. Benedetto si rifà allo stesso modello, tuttavia nella sua Regola è presente un sistema molto preciso di colpe e punizioni corrispondenti, arrivando a prevedere in certi casi le punizioni corporali (perfino per i bambini!). A questo tema vi dedica ben otto capitoli. Francesco da un lato si inserisce in questa tradizione, infatti nella *Regula non bullata* troviamo il medesimo riferimento all'Evangelo di Matteo, dall'altro si dimostra più indulgente, almeno per due motivi. Per prima cosa, come già accennato in precedenza, ammette la possibilità della disobbedienza a un superiore qualora l'ordine fosse contrario alla sua anima[45]. In secondo luogo alle dure punizioni corporali previste dalla *Regula monachorum* – e quindi anche dalle norme cistercensi – oppone piuttosto una certa *mansuetudo*: «i fratelli (…) ammoniscano i loro fratelli e li correggano con umiltà e carità»[46], e ancora: «i ministri poi li accolgano [coloro che non hanno osservato la Regola] con carità e benevolenza, e abbiano con loro tanta familiarità che i fratelli possano parlare e comportarsi con essi come padroni con i loro servi»[47]. A onor del vero anche nella Regola benedettina si afferma che l'abate debba prendersi cura con sollecitudine dei fratelli caduti in errore, tuttavia il concetto passa come in sordina rispetto alla severità delle punizioni.

### c. La povertà

La povertà è da sempre considerata la cifra caratterizzante il francescanesimo. Nella Regola il tema è considerato sotto vari aspetti e in più sfumature. Più precisamente, quando nelle prime righe del testo si nominano i tre voti monastici non si parla di

[45] Cfr. Ibidem.
[46] San Francesco, *Regula bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 50
[47] Ivi, p. 51

povertà ma di vivere *sine proprio,* senza nulla di proprio[48], evidenziando con ciò un'accezione più ampia della semplice "povertà". Come si può intendere tale affermazione? Possiamo riconoscere almeno due linee utili da seguire: vivere *sine proprio* nel rapporto con Dio e nel rapporto con i fratelli. Nel primo caso significa riconoscersi debitori in tutto nei confronti del Signore, come spiega Cesare Vaiani: «il ricevere tutto [da Dio] genera il tutto donare, senza nulla tenere per sé, perché in tale prospettiva non c'è più posto per qualcosa di proprio: tutto è di Dio»[49]. Nel secondo caso si tratta dell'atteggiamento di chi evita ogni appropriazione nei rapporti con gli altri uomini. Ci ricorda ancora Vaiani che, oltre alla povertà materiale, certamente praticata da Francesco, «è nel rapporto con il prossimo che viene posta la prova di una vera povertà di spirito. Il *sine proprio* con i fratelli diventa, così, il termine di paragone più significativo ed insieme più esigente»[50]. In realtà il precetto di vita *sine proprio* non è affatto rivoluzionario o peculiare dei Frati Minori. A partire dalla *Regula ad servos Dei* troviamo scritto: «nulla dite vostro, ma ogni cosa sia fra voi comune»[51], a cui farà eco Benedetto poco più di un secolo dopo scrivendo: «nessuno pretenda (…) di avere qualcosa di proprio, assolutamente nulla: né codice, né tavolette, né stilo, ma, in modo assoluto, nulla»[52]. Questo atteggiamento consiste anzitutto, nella concezione francescana, nella rinuncia alla propria volontà, cioè nell'obbedienza di cui abbiamo già trattato. Ciò non è nuovo per la tradizione monastica, tanto che anche in Benedetto troviamo scritto esplicitamente: «quanto poi alla volontà propria, proibiamo di compierla, poiché la Scrittura ci dice: "E allontanati dalle tue volontà"»[53]. Altrettanto non innovativo è quanto scritto nella Regola francescana sulla povertà del vestiario: una tunica col cappuccio, un'altra senza, il cingolo e le braghe[54]. Infatti anche benedettini e certosini, stando alla loro

[48] Cfr. Ivi, p. 44 e San Francesco, *Regula non bullata,* in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 17
[49] C. Vaiani (1993), *La via di Francesco*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano, p. 53
[50] Ivi, p. 55
[51] Sant'Agostino, *Regula ad servos Dei* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 17
[52] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 87
[53] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 69
[54] Cfr. San Francesco, *Regula non bullata,* in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 19

Regola, dovrebbero avere a disposizione solo due tuniche e due cocolle, per cui un abbigliamento semplice e povero[55]. Come già accennato in questo capitolo si esorta anche alla povertà dei pasti dei fratelli, in continuità con la tradizione, seppur lasciando maggiore autonomia rispetto alla rigida regolamentazione alimentare benedettina. Originale in Francesco è invece il rifiuto più assoluto, anzi il vero e proprio disprezzo verso il denaro che emerge dal testo della sua Regola, in cui leggiamo: «proibisco fermamente a tutti i fratelli che in nessun modo, per se stessi o per interposta persona, ricevano denari o pecunia»[56].

[55] Cfr. San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 103 e A. Azzimonti (a cura di) (1996), *Una medesima carità*, op. cit., p. 112

[56] San Francesco, *Regula bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 47

Giotto, *San Francesco in estasi*

L'elemosina – purché non sia offerto denaro – è contemplata, anzi è perfino esaltata perché anche Gesù Cristo visse di elemosina[57]. Nonostante questo, chiunque sia in grado di lavorare la Regola vuole che lo faccia. Il lavoro è visto come qualcosa di

[57] Ivi, p. 25-26

utile per scacciare l'ozio ed è supportato da numerose citazioni bibliche, tuttavia ancora una volta si ammonisce con forza di non ricevere come mercede alcun tipo di pecunia[58]. Anche il tema del lavoro non è un'innovazione introdotta da Francesco, anzi proprio il lavoro è uno dei due pilastri della *Regula monachorum*, comunemente riassunta con il proverbiale *ora et labora*, appunto. Non fa eccezione nemmeno l'*Esordio di Citeaux*, dove viene detto che «il sostentamento dei monaci (…) deve provenire dal lavoro delle loro mani, dalla coltivazione delle terre, dall'allevamento del bestiame»[59]. Insomma la povertà è senza dubbio uno dei valori a cui il monachesimo guarda da sempre e Francesco si inserisce semplicemente nell'alveo di questa tradizione secolare. Il motivo per cui la *paupertas* francescana desti tanto scandalo e sia vista invece come qualcosa di rivoluzionario sarà analizzato successivamente.

### d. La castità

Terzo e ultimo voto è quello di castità. Sotto questo aspetto entrambe le versioni della *Regula* francescana non presentano differenze significative né tra di loro né con le altre regole del tempo. Si vieta ai fratelli di entrare nei monasteri delle monache e di avere rapporti di qualsiasi tipo, anche semplicemente di dialogo, con le donne[60]. Inoltre nella *non bullata* si nota un atteggiamento molto severo nei confronti della fornicazione, pena l'espulsione senza possibilità d'appello dall'Ordine[61]. In Agostino, mutatis mutandis, l'argomento è trattato analogamente, invece San Benedetto non insiste particolarmente su ciò perché i monaci benedettini, vivendo in luoghi il più possibile isolati, avevano molte meno occasioni di cadere in tentazione, per cui il santo non ha ritenuto necessario specificare di evitare contatti con il sesso femminile. I padri di Citeaux, però, nell'*Exordium* specificano comunque che «la coabitazione con donne è assolutamente proibita»[62].

[58] Ivi, p. 23-24
[59] A. Azzimonti (a cura di) (1996), *Una medesima carità*, op. cit., p. 113
[60] Cfr. San Francesco, *Regula bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 51-52
[61] Cfr. San Francesco, *Regula non bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 29
[62] A. Azzimonti (a cura di) (1996), *Una medesima carità*, op. cit., p. 114

### e. Lo stile di vita

In quest'ultimo paragrafo vogliamo considerare tutti quegli aspetti toccati dalle regole monastiche riguardo alla regolamentazione dello stile di vita, del *modus vivendi* che dovrebbe essere del monaco. Emerge subito una grandissima differenza nel comportamento dei seguaci di Francesco rispetto agli altri monaci: il frate vive a contatto con gli uomini, non se ne distacca. Questo è anche il motivo per cui i francescani, insieme con i domenicani, sono stati definiti ordini mendicanti. Sicuramente, e Francesco lo ha dimostrato durante la sua vita, si riconosce l'importanza della solitudine e di periodi di ritiro dalla società, «tuttavia – come scrive Le Goff – Francesco e i suoi fratelli compiono la scelta dell'apostolato nelle città»[63], in particolare, a differenza dei domenicani, sono più attenti alle piccole città[64]. Fu così che «lo spazio di Francesco e dei frati diventa, in seguito, una rete di città e di strade che le uniscono. I francescani sono per la maggior parte del tempo *in via*, "per strada"»[65]. Ecco il motivo per cui nella Regola si forniscono numerosi precetti utili a chi si mette in viaggio, a chi si sposta da un luogo all'altro, assenti nei testi affini precedenti, oltre addirittura a fornire delle norme per chi decide di intraprendere un viaggio in Medio Oriente per convertire gli infedeli. Nel monachesimo tradizionale l'obiettivo era l'esatto opposto: isolarsi dalla società e dagli altri uomini per vivere l'Evangelo in solitudine. Ce lo ricorda molto bene Benedetto, il quale scrive esplicitamente nella sua Regola che «il monastero, poi, se è possibile, deve essere organizzato in modo tale che per tutto quanto è necessario (…) i monaci non abbiano necessità di andare in giro fuori, poiché non giova assolutamente alle loro anime»[66]. Addirittura – e ciò fa capire l'assoluta diffidenza verso il mondo esterno dei benedettini rispetto l'apertura di Francesco – poco dopo è specificato che, se qualcuno dovesse giocoforza mettersi in viaggio, al suo ritorno non deve avere «la presunzione di riferire ad altri qualcosa di ciò che può aver visto o udito fuori del monastero, perché è di estrema rovina»[67]. Un secondo aspetto del tutto nuovo è l'apertura verso i laici. Scrive a questo proposito Le Goff che

[63] J. Le Goff (1999), *San Francesco d'Assisi*, op. cit., p. 129
[64] Cfr. Ivi, p. 130
[65] Ibidem.
[66] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 114
[67] Ivi, p. 114-115

Francesco e i suoi fratelli rappresentano «una sintesi della società terrena, poiché appartengono alle due (…) categorie che si possono identificare nella società (…). In effetti, tra loro allo stesso tempo vi sono chierici e laici (*clerici* e *laici*), istruiti e ignoranti (*litterati* e *illitterati*)»[68]. Ciò risponde perfettamente alle esigenze del laicato del XIII secolo, che vedeva nel francescanesimo una risposta valida alle sue richieste, ovvero l'accesso diretto alla Scrittura e la pratica della vita evangelica nella condizione di laico. Francesco vuole proprio «mostrare che i laici sono degni e capaci di condurre, come i chierici, con i chierici, una vita autenticamente apostolica»[69]. In questo senso si spiegano i precetti della Regola circa l'ufficio di preghiera, che è diverso tra quello per i laici e i chierici, ma non discriminante. I chierici continuano ad utilizzare la preghiera delle ore della Chiesa di Roma, i laici recitano un ufficio molto semplice, composto da preghiere popolari. Nuovo è anche l'atteggiamento verso chi volesse diventare frate minore: secondo la Regola debbono essere accolti tutti, purché lascino ogni loro bene ai poveri, previo un anno di noviziato. Nella tradizione monastica benedettina, invece, il richiedente l'accesso all'ordine non era accolto subito benevolmente, ma «se dopo quattro o cinque giorni avrà perseverato nel bussare e sarà sembrato paziente nel sopportare le ingiurie infertegli e le difficoltà per entrare e persistere nella sua richiesta, gli si conceda di entrare»[70]. Infine è interessante notare come nella Regola francescana vi siano indicazioni riguardo l'atteggiamento da avere verso i confratelli e, più in generale, verso il prossimo. La parola chiave in questo senso è *suavitas*, stare con l'altro con dolcezza, amore, compassione. A mo' di esempio basti citare questi due passi della *Regula non bullata*: «e tutti i fratelli si guardino dal calunniare e dal litigare con parole (…). E non offendano nessuno, non mormorino, non dicano male degli altri»[71], e ancora «quando vediamo o sentiamo dire o fare il male o bestemmiare Dio, benediciamo con le parole e con gli atti e lodiamo Dio»[72]. Insomma qui sta la vera novità, nel considerare in una regola con uguale importanza il rapporto con il

[68] J. Le Goff (1999), *San Francesco d'Assisi*, op. cit., p. 91
[69] Ivi, p. 15
[70] San Benedetto, *Regula monachorum* in E. A. Mella e C. Falchini (a cura di) (1989), *Regole monastiche d'occidente*, op. cit., p. 105
[71] San Francesco, *Regula non bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit., p. 28
[72] Ivi, p. 33

Signore, come già era prassi fare, e quello con i fratelli, meno trattato in precedenza e per nulla considerato se con "fratelli" intendiamo anche tutti gli uomini che si incontrano per via.

### 2.1.7 Conclusioni del confronto

Dall'analisi compiuta possiamo notare che le disposizioni contenute nel testo della Regola francescana presentano sia alcuni aspetti assolutamente innovativi, sia altri in linea con la tradizione. Infatti per molti versi Francesco non vi si discosta e si dimostra un suo continuatore, senza creare una frattura, un punto di non ritorno all'interno della storia degli ordini religiosi come si potrebbe pensare. Restano inalterati i tre voti costitutivi del monachesimo di povertà, obbedienza e castità, così come, nella sostanza, il loro modo di concepirli. Inoltre numerosi altri precetti sono riscontrabili anche negli scritti di Agostino, Benedetto e dei padri cistercensi. Come già scritto in precedenza, emerge tuttavia una maggiore elasticità e maggiore libertà lasciata al singolo individuo e una diminuzione del carattere normativo, a favore di una concezione di regola intesa come guida, come un insieme di consigli per vivere secondo il Vangelo e non come mero testo giuridico a cui promettere obbedienza. In cosa però il francescanesimo risulta tanto rivoluzionario, da essere osteggiato dalla maggior parte degli esponenti del potere ecclesiastico del tempo? Come abbiamo avuto modo di comprendere dal confronto tra le regole monastiche, sono almeno tre i fattori: la povertà concretamente vissuta, il fatto di essere un ordine "mendicante" e l'apertura ai laici. Il primo punto è forse quello che suscitava maggior scalpore, anche perché accomunava Francesco a molte eresie del suo tempo. Una domanda potrebbe sorgere spontanea: perché la povertà francescana suscita tanto scandalo se questo valore è tipico del monachesimo? Per rispondere a questa domanda occorre considerare il contesto storico-culturale. Fino all'XI secolo, scrive Alfio Cortonesi, «i monasteri, grazie alle numerose concessioni di privilegi e immunità da parte di re e imperatori, si erano affermati come centri di potere politico autonomo»[73] e si erano notevolmente arricchiti, contravvenendo quindi ai princìpi espressi nelle loro regole. In seguito erano nate nuove esperienze monastiche, come i cistercensi e i certosini,

[73] A. Cortonesi (2008), *Il medioevo*, Carocci Editore, Roma, p. 168

che puntavano a un ritorno alle origini e al pieno e rigoroso rispetto della regola. La *paupertas* francescana, però, è qualcosa di ancora diverso, sia perché essa non è intesa negativamente, come una privazione o un disprezzo per le gioie del mondo, ma positivamente, come svuotamento dell'io per amore di Gesù, sia perché ad essa è unita la mendicità – ed ecco che ci ricolleghiamo al secondo punto. La povertà degli altri ordini, laddove era rispettata, non era "visibile", i monaci si ritiravano dal mondo per vivere sì in povertà, ma in un monastero, e questo non preoccupava la Chiesa. I Frati Minori, come abbiamo visto, vivevano a contatto con gli uomini, per le strade e le città, e vivevano del proprio lavoro e grazie all'elemosina. Non bisogna tuttavia dimenticare che per i francescani vivere in compagnia degli uomini era importante tanto quanto trovare dei momenti per la solitudine e la preghiera individuale. Scrive a questo proposito molto bene Thaddée Matura: «se è normale dedicarsi alle occupazioni e alle responsabilità della vita umana – relazioni, lavoro e tutto ciò che si deve compiere con applicazione e competenza –, non bisogna mai dimenticare che l'essenziale [per Francesco] è conservare la mente e il cuore rivolti al Signore, desiderando al di sopra di tutto la presenza attiva dello Spirito»[74]. Non ci stupisce a questo punto la dura accoglienza che il poverello d'Assisi ebbe da papa Innocenzo III, il quale vedeva in lui soltanto un mendicante laico con troppe pretese, non diverso da molti eretici con ideali pauperistici. Infine, come abbiamo visto in precedenza, è del tutto nuova l'attenzione di Francesco verso i laici. A una Chiesa ufficiale che si dimostrava paurosa verso movimenti di laici religiosi, in quanto erano visti come usurpatori della predicazione, allora monopolio dei chierici, Francesco dà loro fiducia e voce nella sua fraternità. Vera povertà, attenzione ai bisogni della società e apertura al laicato era ciò che il popolo desiderava con forza dalla Chiesa del XIII secolo, ma solo il francescanesimo incarnava davvero queste richieste, all'interno di un'istituzione ecclesiastica non ancora pronta per questo passo. Ecco uno dei principali motivi del successo dell'esperienza di Francesco. È interessante notare come molti degli elementi che abbiamo individuato quali innovativi e rivoluzionari per la tradizione monastica medievale si possano ritrovare in due fenomeni che Francesco conosceva bene e che influirono senza dubbio sul suo

[74] T. Matura (2014), *Sulle tracce di Francesco*, Edizioni Qiqajon, Magnano, p. 66

pensiero: le eresie catara e valdese e il sufismo islamico. Proprio ciò sarà oggetto di analisi nei successivi paragrafi.

### 2.2 Francesco e le eresie

Fra XI e XII secolo la riforma della Chiesa non si manifestò solo con la costruzione di un'organizzazione ecclesiastica orientata in senso monarchico, ma anche con l'eliminazione dalle istituzioni religiose di ogni ingerenza dei laici, del cui sostegno ci si era serviti nella fase iniziale della riforma contro la simonia e il concubinato del clero. Allo stesso tempo il laicato, a cui proprio in quegli anni si era aperto l'accesso alla cultura, prima esclusiva pressoché assoluta del clero, voleva partecipare alla vita religiosa e all'elaborazione dottrinale con forza sempre maggiore[75]. Per questo motivo, scrive Cortonesi:

> Le tensioni riformistiche presenti nel laicato assunsero l'aspetto di una contestazione radicale delle gerarchie ecclesiastiche e dell'autorità stessa del pontefice e si scontrarono con una Chiesa impegnata in un "processo di definizione ideologica" che la spingeva a reprimere ogni movimento non controllabile né assoggettabile a una disciplina, a differenza di quanto era avvenuto con le istanze pauperistico-eremitiche di certosini e cistercensi. Il disaccordo con il papa (…) divenne una forma di disobbedienza pericolosa per la stabilità dell'ordinamento ecclesiastico e in taluni casi anche per quello politico; per definirla si tornò a parlare di eresia[76].

In questo contesto sorsero svariati movimenti ereticali. Per la nostra analisi è utile prendere in considerazione quello dei catari e, in modo particolare, quello dei valdesi. I catari (o albigesi), a differenza dagli altri movimenti pauperistico-evangelici, fin da subito si contrapposero alla Chiesa di Roma dal punto di vista dottrinale e gerarchico. Questo movimento si diffuse nella seconda metà del XII secolo in Italia, Germania e Francia meridionale, anche se le sue origini furono mediorientali. Prendevano ispirazione dalla dottrina manichea, basandosi su una visione dualistica del mondo, in virtù della quale opponevano Dio e Satana, il bene e il male, lo spirito e la materia. Essi rifiutavano quindi ogni ricchezza e bene secolare e tutte le espressioni della carne, in quanto concepiti come emanazione del demonio.

[75] Cfr. A. Cortonesi (2008), *Il medioevo*, op.cit., p. 209
[76] Ivi, pp. 209-210

Erano organizzati con una gerarchia parallela a quella ecclesiastica, al cui vertice vi erano dei vescovi. I fedeli si dividevano fra "credenti", i quali semplicemente partecipavano al culto ma non erano tenuti a rispettare tutti i precetti della dottrina, e "perfetti", sacerdoti che vivevano di elemosina, in completa povertà e purezza. Lo stile di vita dei catari più devoti ricorda quindi molto quello della comunità francescana. Si proponeva un «modello di vita alternativo basato su una rigorosa morale ascetica e modi di vita ispirati alla povertà evangelica, che andavano incontro alle inquietudini religiose ed esistenziali di larghi strati della società cittadina e rurale»[77]. Tuttavia i catari non provarono neppure ad essere accolti dalla Chiesa ufficiale e, fin dagli esordi, si contrapposero ad essa. L'esperienza catara si concluse con la celebre crociata agli albigesi del 1208 indetta da Innocenzo III, che assunse di fatto la forma di un vero e proprio genocidio, con strascichi fino al 1244, cioè con il massacro della roccaforte catara di Montségur. Molto più simile all'esperienza di Francesco appare invece quella dei poveri di Lione e, in modo particolare, del suo fondatore Valdo. Proveremo a capire per quale motivo due persone così simili, che predicavano un messaggio e uno stile di vita altrettanto simile, ebbero un destino diametralmente opposto, che portò uno a diventare un celebre santo della Chiesa cattolica e l'altro ad essere considerato un eretico. Possiamo riconoscere la grande somiglianza di Valdo con Francesco già a partire dalla descrizione della conversione di Valdo fatta da Charvaz:

> Un uomo ricco nella detta città di Lione per nome Valdo, udendo i Vangeli, siccome colui che poco letterato era né poteva intendere che cosa potessero significare, bramoso di saperne fece patto coi due predetti sacerdoti di pagare una somma all'uno perché glieli recasse di latino in volgare, all'altro che scrivesse quel che il primo dettava. (…) Perlocché, venduto ogni suo avere, seguendo povertà e spregiando il mondo, tutto il suo danaro gittò via nel fango ai poveri, e pigliando consiglio solo dalla sua presunzione si usurpò l'uffizio degli apostoli. Il Vangelo e le altre cose che aveva imparato, per le strade e le pubbliche piazze predicava, molti uomini e molte femmine riduceva a fare il somigliante, convocando ognuno a sé e fortificandoli col Vangelo[78].

[77] Ivi, p. 212

[78] A. Charvaz (1838), *Origine dei Valdesi e Carattere delle primitive loro dottrine. Ricerche storiche*, Biblioteca Pubblica Bavarese, digitalizzato nel 2008, disponibile all'indirizzo: https://books.google.it/books?id=7Z8AAAAAcAAJ&pg=PR3&lpg=PR3&dq=charvaz+origine+dei+valdesi+e+carattere+delle+primitive+loro+dottrine&source=bl&ots=ZHg3UEhD50&sig=wx_d7AbQXGjn7SpLLM5ztKyCl9s&hl=it&sa=X&ei=SomeVd6pHsuYsgGwsq34AQ&ved=0CCEQ6AEwAA#v=onepage&q=charvaz%20origine%20dei%20valdesi%20e%20carattere%20delle%20primitive%20loro%20dottrine&f=false, pp. 42-43

Un uomo ricco e "illetterato" che lascia tutti i beni ai poveri per dedicarsi alla predicazione e alla sequela radicale del Vangelo. Lo stesso studioso, notando la somiglianza con i francescani, aggiunge: «se rivolgiamo il pensiero a questo tempo che da noi si può chiamare antico, vedremo come, se (…) moltissimi ecclesiastici abusavano dei beni della Chiesa e adoperavano sozzi e indegni mezzi per ottenere benefizii, [i valdesi] si gettarono a fare il contrario (…). A queste disposizioni degli animi vuolsi attribuire la nascita dell'ordine dei Frati Minori»[79]. Ma ecco il punto di svolta: quando Valdo si recò da papa Alessandro III, questi non acconsentì alle sue richieste e non riconobbe loro la facoltà della predicazione. Se è innegabile che da questo momento ci fu un distanziamento sempre maggiore dall'ortodossia romana, tuttavia questa fu una conseguenza al rifiuto del papa, non la sua causa. L'approvazione della *Regula* da parte di Innocenzo III si pone in netto contrasto con quanto accaduto a Valdo. Forse che Innocenzo era più lungimirante del suo predecessore? O Alessandro era più cauto? Probabilmente Innocenzo fu in grado di riconoscere l'immenso potenziale di Francesco come risorsa da sfruttare per soddisfare la diffusa richiesta di risveglio evangelico nei confronti della chiesa istituzionale. Ma consideriamo la questione in modo più approfondito. Nonostante le molte somiglianze si possono riconoscere anche alcune differenze. Anzitutto i poveri di Lione erano soliti vagare per le campagne scalzi e in gruppi misti, formati da uomini e donne insieme, e ciò non poteva di certo essere apprezzato dalla Chiesa. Inoltre sia uomini che donne, sia laici che chierici, predicavano la Parola di Dio senza alcuna autorizzazione pontificia. Tuttavia, dopo un'accurata analisi, ciò che davvero ci sembra differenziare i valdesi dai francescani e aver segnato il destino dei due movimenti sono questi due fattori: il rapporto con la Chiesa e il contesto geografico-sociale. Synowczyk sostiene che «fin dall'inizio, Francesco capisce che la sua vocazione può essere realizzata solo in unione con *Sancta Mater Ecclesia Romana»*[80]. E prosegue affermando che San Francesco, a differenza dei molti movimenti ereticali sorti nel suo tempo, «era ben consapevole che l'unica vera via

[79] Ivi, pp. 367-368
[80] K. Synowczyk (1987), *L'obbedienza secondo San Francesco d'Assisi: alcune chiavi essenziali di lettura*, Pontificio Ateneo Antonianum, Roma, p. 34

per Dio è nella Chiesa»[81]. Fondamentale è stata quindi la capacità del poverello d'Assisi di riconoscere l'indispensabilità di una mediazione con la gerarchia ecclesiastica se voleva raggiungere i suoi obiettivi. D'altro canto anche la Chiesa riconobbe in seguito e sempre maggiormente l'utilità di Francesco, sia perché rispondeva alle esigenze di rinnovamento fortemente volute dal popolo, sia per un motivo politico. Infatti, mediante l'appoggio dato al santo d'Assisi, il pontefice sperava probabilmente di riuscire a controllare la borghesia comunale, che molto apprezzava i francescani per una peculiarità della "Santa Povertà" da loro seguita e predicata. Qui forse ci discostiamo dall'argomento principale, ma ci sembra interessante e inerente al contesto approfondire questo aspetto, che fu uno dei motivi del successo di Francesco e della sua approvazione da parte della Chiesa: la concezione di povertà francescana giovava soprattutto ai borghesi. Infatti non le persone veramente povere avevano a disposizione un mezzo per assicurarsi un posto nel Regno futuro, dimostrando il loro distacco dalle cose di questo mondo, ma i benestanti. Ecco come spiega questo fatto Bronislav:

> To be successful either in this life or in the next one, a Christian needed the one thing that poor people by definition did not have: money, either to be used to buy fine clothes and food (so as to get most out of this life), or to be renounced (so to "purchase" a comfortable place in the next life)[82].

Ironicamente, quindi, l'elevazione operata da Francesco della povertà come virtù per eccellenza non può essere vista realmente come una "buona novella" per i poveri. Era una buona notizia per i ricchi, poiché erano gli unici con i capitali da investire in questo tipo di "economia spirituale" per l'altro mondo. Insomma ci fu un reciproco riconoscimento dell'utilità dell'uno per l'altro, che fece da cornice alla relazione fra la gerarchia e Francesco. A ciò si può associare un'altra considerazione di tipo geografico. Potrebbe essere che Innocenzo III, consapevole del desiderio di rinnovamento ecclesiastico presente nei comuni italiani – e Assisi era uno di essi –, riconobbe nel carisma francescano un modo per controllare le aspirazioni della borghesia? Mentre Alessandro III, preoccupato dalle tendenze eretiche delle Terre

[81] Ibidem.
[82] G. Bronislav, *Poverty; A History*, trad. ing. da A. Kolakowska, Blackwell, Oxford (1994), p. 43

d'Oltralpe, fosse stato riluttante a garantire il suo appoggio a Valdo, consapevole che un movimento rurale – quale erano i valdesi – sarebbe stato più difficile da controllare? Si tratta di una questione apparentemente secondaria che però non si dovrebbe trascurare, soprattutto se ad essa associamo il fatto che la "Santa Povertà" francescana era fortemente legata alla classe borghese comunale, come affermato in precedenza. Oltre che dal suo legame con la Chiesa, quindi, Francesco fu avvantaggiato dal fatto di essere nato ad Assisi, nel cuore della rivoluzione urbana e commerciale d'Italia, a differenza della Francia del sud di Valdo, allora associata alla permanenza di pratiche pre-cristiane e troppo vicina ai principali centri di potere albigesi. Ecco perché nel decretale di Verona *Ad abolendam heresiam* del 1184, frutto dell'alleanza fra Lucio III e l'imperatore Federico I, furono condannati insieme ai catari e ad altri movimenti anche i valdesi, così simili eppure tanto diversi dai Frati Minori.

### 2.3 Francesco e il sufismo

Con il termine sufismo si intende la corrente mistica della religione islamica, sorta probabilmente a partire dall'VIII secolo nell'Asia turco-iraniana da fedeli musulmani che si riunivano per recitare il *dhikr*, rito sacro simile all'esicasmo cristiano. Dal punto di vista etimologico la parola *sufi* deriverebbe dall'arabo *suf*, cioè lana, perché i primi mistici indossavano una veste proprio di questo tessuto, unico loro possedimento insieme a una sorta di contenitore per l'acqua. In realtà questo termine nel mondo islamico ha un significato controverso e, come sostiene William Chittick, «il suo profilo attuale si deve principalmente agli scritti degli studiosi occidentali (…), poiché alla parola sufismo hanno dato risalto non tanto i testi islamici, quanto piuttosto gli orientalisti britannici» [83]. In ambiente islamico infatti non c'è concordanza fra gli studiosi circa il suo significato e vi è chi, con un'accezione positiva, lo considera un insieme di idee e pratiche volte alla perfezione spirituale secondo i precetti del profeta Maometto, e chi, in modo negativo, guarda a questa realtà come una deformazione degli insegnamenti dell'Islam. A fronte di questa situazione, non è nostra intenzione dare una definizione né un'interpretazione a

[83] W. C. Chittick, *Il sufismo*, trad. it. da A. Leccese, Piccola Biblioteca Einaudi, Torino (2009), p. 4

proposito, ci limiteremo ad usare il termine sufismo per indicare la realtà storica che è racchiusa in esso. I primi maestri riconosciuti come sufi hanno da sempre sostenuto di rappresentare il cuore della tradizione islamica, tuttavia è evidente la presenza di contaminazioni di altre culture e movimenti spirituali, a partire dai padri del deserto e dal monachesimo cristiano delle origini. Spinto anche da questi influssi – in particolare dal monachesimo orientale di Egitto, Siria e Palestina –, da un iniziale isolamento anacoretico, il sufismo si avvicinò sempre più al cenobitismo, finché non sorsero le prime confraternite sufi. Analogamente al mondo cristiano, fondamentale è la figura del padre spirituale, chiamato *abba* nella tradizione cristiana orientale e *starec* in quella islamica. Leader della rispettiva confraternita, questa figura è ben diversa da quella del sacerdote e, spesso, non si tratta neppure di un erudito, ma, come sostiene Fabio Guidi, di un "veggente", un laico che «si tiene al di fuori di qualsiasi contesto sacramentale (…) e deve aiutare il discepolo a sradicare gli impulsi malvagi dal proprio cuore, attraverso un processo di purificazione»[84]. Continua lo studioso affermando che «anche nel sufismo viene data grande importanza alla trasmissione spirituale all'interno delle confraternite e la linea di successione fra maestri è segnata con scrupolosa precisione»[85], proprio come nel monachesimo cristiano. Nel mondo dei sufi esistono sette principali confraternite, ciascuna con le sue peculiarità, ma tutte accomunate dagli stessi valori fondamentali. Specialmente a seguito dell'espansione araba, il sufismo si espanderà e arriverà ad influenzare a sua volta altri movimenti spirituali. In particolare i due grandi maestri sufi che ebbero maggiore importanza e fama furono Ibn Arabi e Al-Ghazali. Il primo, contemporaneo di Francesco, fu un mistico, filosofo e poeta sufi che, come sostengono oggi parecchi studiosi, influenzò anche figure del mondo occidentale tra le quali Dante e San Giovanni della Croce. Nacque a Murcia, in Spagna, e morì a Damasco nel 1240. Considerato il maggior teologo e filosofo sufi, nel corso della sua lunga vita scrisse moltissime opere, in cui espresse il suo pensiero, per certi aspetti molto vicino a quello del poverello d'Assisi. In particolare il suo concepire tutte le creature quali specchio del loro creatore e, quindi, degne di lode ricorda decisamente la concezione francescana espressa dal celebre *Cantico delle creature*. Tuttavia è il

[84] F. Guidi, *Il sufismo dell'Islam*, http://www.psicosintesi.org/il%20sufismo%20dell'islam.pdf
[85] ibidem

secondo maestro sufi, Al-Ghazali, a connettersi più strettamente e in modo più evidente al santo. Egli nacque molto prima, nel 1058 a Tus, in Persia e morì nello stesso luogo nel 1111. Anch'egli grande teologo, filosofo e mistico islamico, inizialmente si dedicò a studi giuridici e all'insegnamento, dimostrandosi un difensore dell'ortodossia musulmana, ma in seguito ebbe una forte crisi spirituale che culminò con l'abbandono della sua professione e di ogni sua ricchezza. Proprio come Francesco iniziò a vivere come un mendicante e imboccò la via del misticismo, vivendo di sola elemosina, ormai consapevole dell'insufficienza della ragione umana per raggiungere la piena verità. Paolo Nicelli scrive a questo proposito che «[Al-Ghazali] capì quanto l'amore di Dio non potesse essere conosciuto attraverso l'investigazione speculativa, ma solo attraverso una "via mistica" , cioè quel cammino spirituale di fede che è fondato sull'esperienza dell'amore di Dio (…). A questo livello, l'esperienza dell'amore di Dio poteva essere accessibile a ogni credente»[86]. Come il poverello d'Assisi, anche lui non si affida alle "lettere" e alla ragione umana, ma predica un messaggio di salvezza accessibile ad ogni uomo e donna, indipendentemente dalla condizione sociale, economica o culturale. Inoltre, come ricorda sempre Nicelli, anche Al-Ghazali come Francesco ha il merito di aver profondamente rinnovato la sua religione e la Chiesa islamica: «egli raggiunse un processo di rinnovamento della pratica tradizionale dell'Islam, colpendo alla radice il costante ritualismo e legalismo in cui la religione islamica era caduta»[87]. Aggiunge lo studioso questa considerazione, che ci permette di capire ancora meglio come il ruolo di Al-Ghazali per l'Islam sia stato affine a quello di Francesco con il cristianesimo:

> Alla domanda se Al-Ghazali si presentasse nel suo tempo come promotore di una rivoluzione culturale del pensiero musulmano, possiamo solo rispondere che egli fu più un riformatore che un rivoluzionario, se al termine rivoluzione diamo il significato di un processo innovativo che introduce qualcosa di nuovo, rompendo e abbandonando ogni legame con la tradizione del passato. Al-Ghazali fu invece un vero riformatore, cioè uno di quei pensatori che più di tutti promossero l'equilibrio tra il ritorno all'origine dell'esperienza religiosa musulmana e il rinnovamento di tale esperienza religiosa[88].

[86] P. Nicelli, *Al-Ghazali pensatore e maestro spirituale*, Editoriale Jaca Book, Milano, p. 48
[87] Ivi, p. 63
[88] Ivi, p. 107

A questo punto è lecito chiedersi che contatti Francesco avesse avuto con il mondo islamico. Nel corso della sua vita egli tentò per tre volte di raggiungere l'oriente, anche se riuscì nel suo intento solo al terzo tentativo. Nel 1212 si imbarcò con un confratello per la Siria, ma a causa del forte vento approdarono di fortuna ad Ancona. Qui cercarono di imbracarsi clandestinamente su un altra nave ma, scoperti, furono malmenati e cacciati via. Due anni più tardi partì di nuovo per predicare ai saraceni del Marocco, tuttavia giunto in Spagna – già sede di molte scuole sufi – si ammalò e dovette far ritorno in Italia. Finalmente nel 1219 riuscì a raggiungere l'Egitto e ad essere ricevuto dal sultano Malik al-Kamil. L'incontro fu favorevole per il santo, il quale poté confrontarsi con vari maestri sufi, tra cui perfino Ibn Arabi, e incontrò subito il favore del sultano, che gli concesse un lasciapassare per le sue terre e la facoltà di predicarvi liberamente. Le biografie ufficiali tramandano che lo scopo della visita al sultano fosse quello di convertirlo al cristianesimo, ma molto probabilmente ciò non corrisponde al vero, tanto che Francesco, riattraversando il Nilo, non fece altro che dissuadere i combattenti cristiani dall'attaccare il nemico. Fabio Guidi, non senza fondamento, nota che, siccome le corti dei saraceni erano allora i principali centri delle attività dei sufi, «questi strani viaggi [di Francesco] somigliano più a quelli di un Trovatore alla ricerca delle proprie radici che quelli di un predicatore che vuole convertire un nemico»[89]. Non dobbiamo infatti dimenticare che Francesco si formò in gioventù in stretto contatto con i trovatori francesi, a loro volta influenzati dai trovatori musulmani, in particolare andalusi. Non ci stupisce dunque riscontrare così tante somiglianze tra la figura di Francesco e il sufismo. In particolare, come ha brillantemente fatto notare Gabriele Mandel Khan in un suo articolo[90], ancor più che confrontare il poverello d'Assisi con i due maestri sufi sopra citati, è interessante paragonare la sua figura con Gialal al-Din Rumi, sufi fondatore della confraternita *Mevlevi*, cioè dei "dervisci rotanti". «Entrambi poeti, entrambi fondatori di una loro confraternita monastica fra le maggiori, san Francesco nel cristianesimo e Rumi nell'Islam. Entrambi vissero nel XIII secolo»[91]. Inoltre anche Rumi visitò pochi anni prima di Francesco la corte del sultano Malik al-Kamil e

[89] Cfr. F. Guidi, *Il sufismo dell'Islam*, http://www.psicosintesi.org/il%20sufismo%20dell'islam.pdf
[90] Cfr. G. Mendel Khan, *San Francesco e Jalal alDin Rumi, ossia: Francescanesimo e sufismo una meravigliosa parentela spirituale*, http://www.puntosufi.it/temi49.htm
[91] Ivi

conobbe Ibn Arabi. Al di là di queste somiglianze biografiche si possono notare altri punti di contatto più profondi tra i due religiosi e, più in generale, tra Francesco e il sufismo, in particolare per quanto concerne lo stile della sua confraternita e la spiritualità. San Francesco istituì tre ordini di frati, così fu anche per Rumi e molte altre confraternite sufi, e chiamò i suoi fratelli Frati Minori, il che non può non rimandare ancora una volta al mondo islamico, in cui sono presenti i Frati Maggiori. Continua ancora Mendel evidenziando che:

> I sufi sono religiosi musulmani ma, come nel cristianesimo abbiamo preti e frati, così nell'Islam i sufi sono frati e non preti. Francesco rifiutò di essere ordinato sacerdote, e si accostò maggiormente all'ordinamento laico democratico più che a quello ecclesiastico. Così è anche dei sufi, il cui motto precipuo dice: "Nel mondo, ma non del mondo, nulla possedendo e da nulla essendo posseduti". (…) Perfino il saio francescano è quello stesso dei sufi in Terrasanta, in Marocco e nella Spagna, ed è quello che Francesco vide alla corte del sultano[92].

Un'ultima analogia degna di nota riguarda il *Cantico di frate Sole*, composto dopo il primo viaggio del santo in oriente, ricorda molto per contenuti e lessico usato alcuni componimenti sufi di lode al sole e alle creature, in modo particolare la *Lode a Dio secondo le parole del Corano* di al-Wasiti e la *Collezione del Sole di Tabriz* dell'ormai noto Rumi. Dopo aver fatto emergere tutte queste somiglianze di tipo "concreto", è bene concludere parlando brevemente degli aspetti spirituali comuni a Francesco e al mondo sufi. Come ricordato in precedenza è forte in entrambe le concezioni il concetto dell'amore di Dio per le creature, e Chittick sostiene a questo proposito che il sufismo – come il francescanesimo – «è una religione che insegna a trasformare se stessi in maniera tale da raggiungere l'armonia con l'intero creato»[93]. Tuttavia non bisogna dimenticare che i sufi considerano ciò che è terreno come "altro da Dio" oltre che come segni della divina presenza e tale concezione dualistica è presente anche nel pensiero di Francesco, il quale distingue fra Spirito di Dio e spirito della carne, entrambi presenti nelle creature terrene. Un'ulteriore comunanza riguarda la concezione della povertà intesa come vivere *sine proprio*, rinunciando a tutto e, in particolare, alla propria volontà, al proprio *ego*. Uguale risulta anche la concezione di Dio quale vicino all'uomo e al popolo, a differenza di una Chiesa

[92] Ivi
[93] W. Chittick, *Il sufismo*, op. cit., pp. 9-10

ufficiale, sia musulmana che cristiana, che predicava un Dio trascendente e lontano. Questo fu uno dei motivi per cui il francescanesimo come il sufismo ebbe un grande impatto sul popolo e sulla società. Per concludere è necessario ricordare che comune è soprattutto lo scopo dei due movimenti: ricercare Dio e raggiungere la perfezione umana attraverso l'imitazione del modello di Gesù da un lato e di Maometto dall'altro. Non ci deve allora stupire il riscontrare che, tra le tante e qui taciute differenze, ci siano altrettanto numerose somiglianze, perché, come afferma Mendel Khan, «il misticismo e la fede in Dio sono un sentiero unico, da qualsiasi punto di vista religioso li si avvicini»[94].

[94] G. Mendel Khan, *San Francesco e Jalal alDin Rumi, ossia: Francescanesimo e sufismo una meravigliosa parentela spirituale*, http://www.puntosufi.it/temi49.htm

ARMANDO QUAGLIA
L' ORIGINALITÀ
della
Regola Francescana
EDIZIONI "LA PACE"
SASSOFERRATO

# CAPITOLO III

## *SAN FRANCESCO NEL CANTO XI DEL PARADISO*

### 3.1 Livello narrativo, ovvero Francesco come personaggio di Dante

In questo primo livello di analisi verrà considerato Francesco come personaggio di una narrazione, di una storia che Dante racconta al suo pubblico. Cercheremo di comprendere come il poeta ritrae il protagonista del canto e in quale ottica voglia farlo considerare dal lettore, attraverso la vicenda stessa e il modo di raccontarla. Ovviamente si prenderanno in considerazione i versi dal 43 al 117 dell'undicesimo canto del Paradiso, in cui si narra la storia del santo d'Assisi. Prima di procedere è doveroso fornire alcune coordinate preliminari essenziali. Ci troviamo nel Cielo del Sole, sede delle anime dei sapienti, le quali hanno accolto Dante, quasi per festeggiarlo, danzandogli intorno e presentandosi a lui come luci suddivise in tre corone di dodici spiriti ciascuna. Dopo alcune terzine in cui è criticata la *vanitas* dei beni terreni la schiera si ferma e prende parola San Tommaso d'Aquino, che sarà colui che pronuncerà il panegirico di San Francesco, tratteggiandone la biografia. Nel canto successivo sarà invece il francescano Bonaventura da Bagnoregio a tessere l'elogio di San Domenico, andando così a costituire un dittico, un vero e proprio "chiasmo della cortesia". Dante si rifà in questo caso ad un'usanza del suo tempo: dal momento che c'erano spesso scontri e rancori tra i due ordini mendicanti dei francescani e dei domenicani, il 4 ottobre – festa di San Francesco – era prassi che un frate domenicano tenesse un elogio di Francesco in un convento francescano e viceversa nella festività di San Domenico, l'8 agosto. La narrazione della biografia inizia proprio dalla nascita ad Assisi, città nota a Dante, di cui ne descrive con precisione la collocazione. Dopo un importante salto temporale si parla della sua conversione e delle nozze mistiche con la Povertà. Da questi primi versi notiamo subito un'importante differenza con le agiografie tradizionali del santo, messa brillantemente in evidenza da Gianfranco Bondioni, che afferma a riguardo che «il "romanzo cavalleresco" di san Francesco si connota per essere composto da fatti reali in uno spazio-tempo reale (…). È una grande differenza rispetto al modello agiografico tradizionale ricco di elementi fiabeschi e con uno spazio-tempo non realistico ma romanzesco» [95] . A proposito di tale questione parleremo più approfonditamente in seguito. Si procede poi narrando dei primi seguaci e della

[95] G. Bondioni (a cura di) (1998), *La Divina Commedia, Paradiso*, C.E.G. Principato, Milano, p. 200

prima approvazione papale, quella da parte di Innocenzo III. Nel racconto di San Tommaso questo evento si svolse senza attriti e, addirittura, con un atteggiamento "regale" da parte di Francesco. Qui siamo di fronte ad un clamoroso errore storico e Dante doveva certamente essere consapevole di ciò. Il pontefice, infatti, come già scritto nel primo capitolo, non accolse affatto benevolmente il poverello d'Assisi, anzi fu molto restio perfino nel concedergli l'approvazione verbale da lui richiesta. Si fa poi subito cenno alla seconda approvazione papale, quella di papa Onorio, in seguito all'accrescersi del numero dei suoi seguaci. Non rispettando l'ordine cronologico delle vicende si fa quindi riferimento al viaggio del santo in Egitto, presso il sultano Malik al-Kamil. Di nuovo la narrazione di Dante non rispetta la realtà storica: la "presenza" del sultano non fu affatto "superba", anzi abbiamo già scritto di come sia stato positivamente accolto e di come sia stata un'esperienza tutto sommato positiva per Francesco e non un fallimento totale come sembra emergere dalle terzine dantesche. Infine si racconta della comparsa delle stigmate presso la Verna, delle sue ultime raccomandazioni ai fratelli e della morte, avvenuta anch'essa in povertà, seppellito nella nuda terra, in linea con le biografie francescane del tempo. In seguito a questa veloce carrellata dei fatti della vita di Francesco presenti all'interno del canto, è lecito porsi due domande a cui cercare di dare risposta: a che tipo di biografia siamo di fronte? E, che tipo di personaggio è il Francesco di Dante? Nessun miracolo, nessun elemento fiabesco, nessun dialogo con gli animali e nessun gesto di amore verso la natura, insomma un San Francesco estremamente diverso da quello a noi noto dalla tradizione agiografica. Nonostante la mancanza dell'elemento fantastico non abbiamo a che fare neanche con una biografia rispettosa della realtà storica. Molte sono le omissioni, anche di aspetti e momenti importanti della sua vita, basti pensare alla vicenda di Santa Chiara, ai suoi numerosi viaggi, alle sue malattie, agli scontri con la Curia romana… Molti anche gli errori veri e propri, ad esempio i due già citati sopra circa l'incontro con Innocenzo III e con il sultano, come pure il fatto che alla sua conversione non era di certo "giovinetto né molto lontan da l'orto", ma aveva già venticinque anni compiuti, e d era dunque un uomo a tutti gli effetti per l'epoca. Assenza di fiabesco, forti ellissi e imprecisione storica sembrano connotare questa biografia, ma tutto diventa tutto più chiaro ed ogni tassello trova il suo posto analizzando come e perché Dante vuole far intendere al suo lettore il personaggio di

Francesco. Scrivono Pasquini e Quaglio nel loro noto commento alla Commedia che «non i *verba* del santo contano in questo elogio, ma solo le *res gestae* ove le parole si esauriscono per intero. (…) Solo con minime innovazioni Dante giunge a darci un'immagine di Francesco fortemente autonoma rispetto alla tradizione»[96]. Il Francesco di Dante è un personaggio eroico, fiero e dalla tempra guerriera, ben diverso da quell'immagine, già tradizionale nel XIII secolo, che la Chiesa ufficiale incoraggiava del santo mite, docile e amante della natura e degli animali. Il poeta fiorentino conosceva bene le biografie ufficiali del santo, dunque tutti i suoi interventi sulla tradizione sono assolutamente consapevoli e volti a far emergere l'eroismo di questa figura. Perché tutto ciò? Ci può aiutare a rispondere con chiarezza a questa domanda il commento al canto di Mario Zoli e Gilda Sbrilli, in cui si legge che: «la scelta di Dante proviene da una consapevole e tenace polemica. (…) L'ideale della povertà veniva progressivamente e coscientemente abbandonato. Per ragioni politiche, a Dante chiarissime, il Santo straordinario e pericoloso, fiero e solitario, era diventato semplicemente il poverello e così lo andava conoscendo la cristianità»[97]. Anche Massimo Cacciari, come riporta Pierluigi Panza in un suo articolo, nota che il Francesco narrato dal poeta nel canto XI è caratterizzato maggiormente da una dimensione storica e politica piuttosto che leggendaria, scrivendo appunto che «in Dante, Francesco è in guerra con le forze che hanno trasformato il soglio di Pietro in una Babilonia e muore povero e nudo come "profeta" di un nuovo ordine»[98]. Il poeta si rifiuta quindi di contribuire alla già allora dilagante svalutazione di Francesco, anzi lo presenta al mondo rinnovato di quella radicalità intrinseca alla sua figura che era stata perduta e lo erige a modello di una Chiesa come lui la vorrebbe: povera e coerente. Ma di tutto ciò tratteremo in modo più dettagliato nell'ultimo paragrafo del capitolo.

[96] E. Pasquini e A. Quaglio (a cura di) (1986), *Commedia, Paradiso*, Garzanti Editore, Milano, p. 163
[97] G. Sbrilli e M. Zoli (a cura di) (2006), *La Divina Commedia*, Editore Bulgarini Firenze, Firenze, p. 740
[98] P. Panza, *I San Francesco di Dante e Giotto*, http://www.corriere.it/cultura/12_marzo_23/elzeviro-panza-san-francesco-dante-giotto_d3c91b58-74f6-11e1-9cbf-6c08e5424a86.shtml

*San Francesco e San Domenico*

### 3.2 Livello figurale

Ai fini del nostro lavoro non poteva non essere presente un'interpretazione di tipo figurale della parte di canto da noi presa in esame. Fra le varie e numerose letture possibili del capolavoro di Dante prenderemo qui in considerazione in modo particolare la proposta che il filologo tedesco Erich Auerbach espose nel suo celebre saggio *Figura*, che a nostro avviso offre un valido strumento per un'indagine storicista della poesia dantesca. In questo saggio, dopo aver esplicato i principali significati della parola "figura" nella letteratura classica, ci si concentra sul concetto che esprimeva questo termine nei Padri della Chiesa, a partire da Tertulliano. In questo contesto, come sarà poi per tutto il medioevo, «l'interpretazione figurale – scrive Auerbach – stabilisce fra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa soltanto se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende o adempie il primo. I due poli della figura sono separati nel tempo, ma si trovano entrambi nel tempo, come fatti o figure reali»[99]. Prima di applicare tutto ciò alla *Divina Commedia* è bene distinguere la figura dalle altre forme allegoriche. Come scrive Auerbach stesso: «le allegorie che si trovano nella letteratura o nelle arti plastiche rappresentano per esempio una virtù (come la sapienza) o una passione (invidia) o un'istituzione (diritto) (…): mai la piena storicità di un fatto

[99] E. Auerbach (1938), Figura, in *Studi su Dante*, (pp. 176-226), Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano, p. 209

determinato»[100]. L'allegoria è dunque una rappresentazione astratta, invece la figura, e qui sta il cuore della differenza, è «qualche cosa di reale, di storico, che rappresenta e annuncia qualche altra cosa, anch'essa reale e storica»[101]. Significato e significante sono caratterizzati da una pari storicità. Nella tradizione cristiana ci si è serviti fin dagli inizi di questo tipo di interpretazione per ricercare nell'Antico Testamento prefigurazioni di fatti o persone presenti nel Vangelo, soffermandosi in special modo sulle varie figure del Cristo. In seguito l'interpretazione figurale si estese ad ogni ambito della vita – basti pensare che, da Agostino a Tommaso, perfino l'uomo stesso è considerato *figura trinitatis*, in quanto immagine di Dio sulla Terra – fino a comprendere anche temi profani e pagani. Lo studioso tedesco sostiene che «tutte queste forme si trovano anche nell'opera che conclude e riassume la civiltà medievale, nella *Divina Commedia*. (…) In essa le forme figurali sono decisamente prevalenti e decisive per tutta la struttura del poema»[102]. Di fatto si può considerare l'opera dantesca come una visione che vede e proclama come già adempiuta la realtà figurale. Lo stesso Auerbach analizza nel saggio *Francesco d'Assisi nella "Commedia"* il canto XI del Paradiso e la figura del poverello secondo questo punto di vista. Anzitutto è importante notare come la vita di Francesco sia raccontata tutta tramite il motivo dominante del matrimonio con una figura femminile, la Povertà. Ci troviamo di fronte ad una chiara allegoria che accompagna tutto il panegirico di San Tommaso. «Qui – scrive il filologo – Dante presenta una sola persona allegorica, appunto la Povertà, e la collega con una personalità storica, concretamente reale. (…) Egli attira l'allegoria nell'attualità, la connette strettamente alla storia»[103]. Non si tratta di un'invenzione del poeta, il quale attinge in questo caso alla tradizione francescana, in cui è presente il tema delle nozze con la povertà. Ciò che ci interessa maggiormente è che questa grande allegoria, non presentata come tale ma evidente, istituisce la posizione di Francesco quale *figura Christi*, *imitator Christi*. Sono molti i passi in cui il santo è presentato da Dante come tale. In primo luogo, come approfondiremo in seguito, Francesco è paragonato al Sole, simbolo cristologico per

[100] Ibidem.
[101] Ivi, p. 190
[102] Ivi, p. 218
[103] E. Auerbach (1944), Francesco d'Assisi nella "Commedia", in *Studi su Dante*, (pp. 227-240), op. cit., p. 230

eccellenza. Inoltre il riferimento all'"Oriente" non è casuale, anzi si inserisce nella tradizione biblica che chiamava "Oriente", legandolo dunque al Sole, il Messia atteso dagli israeliti [104] . Inoltre è definito "archimandrita" al verso 99, termine liturgicamente usato per riferirsi solo a Gesù Cristo. È però soprattutto nelle sue azioni che Francesco si dimostra *alter Christus*: come già ricordato è il primo, dopo Gesù, ad aver scelto di unirsi con la Povertà e di vivere fedele a lei. Ai due amanti si uniscono i primi seguaci del santo e si viene a creare una comunità itinerante proprio come avvenne per Gesù più di mille anni prima. In seguito, come "ultimo sigillo", ricevette le stigmate, segno inconfondibile che lo rende inequivocabilmente nella visione di Dante un novello Cristo. Appare a questo punto pacifico il fatto che Dante ci presenti Francesco come figura di Cristo. Negli esempi classici ciò che era figura veniva prima dal punto di vista cronologico del suo pieno adempimento, qui siamo di fronte al contrario. Come scrive Auerbach: «l'imitazione esistenziale (…) è in certo senso una "figura" capovolta: essa ripete certi tratti caratteristici della vita di Cristo, la rinnova e la incarna sotto gli occhi di tutti e rinnova quindi anche l'ufficio di Cristo, come buon pastore che il gregge deve seguire»[105]. Nella concezione di Dante espressa nella *Commedia*, Francesco è il perfetto imitatore di Cristo, tanto da essere sua "figura al contrario". Ecco perché «nella bianca rosa, Francesco occupa un posto particolare di fronte ai grandi patriarchi dell'Antico, e come questi erano stati anticipatori, così lui, lo sposo della Povertà segnato dalle stimmate, è quello che eccelle fra i tardi imitatori di Cristo, chiamato a guidare il gregge sulla retta strada, a sostenere la sposa di Cristo affinché essa possa andare sicura e fedele verso il suo amato»[106].

### 3.3 Livello emblematico

È possibile riconoscere nel canto preso in esame una forte componente di tipo emblematico. Prima di procedere ulteriormente sembra opportuno spiegare cosa si intenda con questa terminologia. Ci può essere d'aiuto la voce "emblematico" fornita dal vocabolario *Treccani*, che definisce tale qualcosa «che rappresenta col disegno

[104] Nel paragrafo 3.4 sarà approfondito questo tema in modo più dettagliato.
[105] E. Auerbach (1944), Francesco d'Assisi nella "Commedia", in *Studi su Dante*, (pp. 227-240), op. cit., p. 239
[106] Ivi, p. 240

un'idea»[107], cioè un'espressione figurativa che vuole trasmettere un messaggio. Ovviamente nel canto non troviamo alcun disegno, però per molti aspetti e in numerosi versi il lettore ha quasi l'impressione di essere di fronte a un quadro, grazie all'abilità di Dante nel dipingere con le parole. Quadro che racchiude e trasmette anche un'idea, come sostiene la definizione presa in esame. Inoltre è interessante per i nostri scopi riportare un'altra definizione, presente nel *Sabatini Coletti*, in cui si legge tra i significati figurati del termine: «che sintetizza in modo significativo qualcosa di complesso»[108]. Dante, evocando con la sua poesia delle immagini nella mente del lettore, sintetizza brillantemente alcuni concetti complessi, rendendoli chiari, evidenti e letteralmente visibili. Dopo questa precisazione terminologica, andiamo a passare in rassegna e analizzare i punti in cui risulta maggiormente evidente l'aspetto emblematico. Il panegirico presenta fin dall'inizio, nei versi che vanno dal 43 al 51, una spiccata capacità di suscitare un'immagine ben precisa: la dettagliata descrizione geografica dei luoghi intorno ad Assisi si imprime nella mente con forza e le parole scelte da Dante evocano un panorama particolarmente duro e aspro. Oltre a tutto ciò è importante considerare il riferimento a "Porta Sole", che prepara alla metafora espressa al verso 50 e, soprattutto, dà un contenuto morale al paesaggio rappresentato. Il sole, la luce, il caldo che suscita la descrizione rimanda al calore della carità cristiana, senza dimenticare che era assai frequente sia nella tradizione pagana, che in quella biblica e cristiana, paragonare eroi, divinità o santi agli astri. Dunque un panorama che il lettore può quasi vedere nitido davanti ai suoi occhi, caricato di un significato morale. Un altro luogo del testo decisamente emblematico è quello in cui sono descritte le nozze mistiche con la povertà. Per evidenziare il legame e l'importanza della povertà nella vita e nel pensiero di Francesco, Dante sceglie di utilizzare l'immagine cortese delle nozze con una donna. Sembra davvero di vedere la scena in cui il poverello si spoglia dei beni di fronte al padre per unirsi con la sua innamorata, donna Povertà. Auerbach scrive a proposito che la descrizione «deve suscitare in ogni lettore l'immagine di una prostituta

[107] *Treccani.it*, http://www.treccani.it/vocabolario/emblematico/
[108] *Corriere della sera / Dizitaliano*, http://dizionari.corriere.it/dizionario_italiano/E/emblematico.shtml

vecchia e spregiata, brutta e tuttavia assetata d'amore»[109]. Un'immagine fortemente concreta e quasi ripugnante per spiegare e far comprendere al pubblico un concetto complesso e centrale per il taglio che Dante vuole dare al "suo" Francesco. Tuttavia non bisogna dimenticare che l'aspetto più plastico ed erotico non era considerato sconveniente, bensì semplicemente una raffigurazione concreta della spiritualità[110]. Ancora una volta, comunque, il poeta fiorentino si avvale di qualcosa di concreto per andare oltre, le nozze mistiche sono infatti allegoriche oltre che emblematiche. Carica di emblematicità è anche la scena descritta ai versi 71-72. La povertà che "con Cristo pianse in su la croce". Sembra di avere davanti agli occhi la scena della crocifissione, rappresentata comunemente nell'arte medievale e, quindi, prepotentemente presente nell'immaginario del pubblico del tempo, con donna Povertà che piange vicino a Gesù morente. Immagine di una potenza sorprendente e in grado di colpire il lettore di ogni epoca. Un'ultimo passo emblematico è rappresentato dall'ultima terzina dell'elogio di San Tommaso, cioè la descrizione della morte di Francesco. L'anima, quasi personificata, si muove verso l'alto e il suo corpo nudo è seppellito nella nuda terra. Immagine forte e, come negli altri casi, ricca di significato: l'essere sepolto nudo è l'estremo esempio di povertà ed estremo atto di imitazione di Cristo, nonché prova definitiva del gusto per la teatralità che accomunava tanto Dante quanto Francesco stesso. Dopo questi esempi specifici di scene emblematiche è opportuno allargare la prospettiva al canto in generale. Sembra che Dante con la sua poesia abbia voluto trasferire in cielo una scena liturgica, quasi come se il lettore fosse spettatore – termine usato in modo non casuale – di un vero elogio tenuto da un domenicano in una cattedrale gotica. L'attenzione di Dante per l'elemento visivo in questo canto è messa in evidenza anche da Mario Zoli e Gilda Sbrilli, i quali scrivono che «nel Cielo del Sole si apre uno scenario che mette in rilievo una realtà superiore e prende forma, quasi un ritratto su fondo oro, la fisionomia del Santo d'Assisi»[111]. Avendo trattato di questo aspetto legato a doppio filo con le arti figurative sarebbe impossibile non pensare e non tentare un rapido ma utile confronto tra il Francesco che emerge dal "dipinto in versi" di Dante e quello

[109] E. Auerbach (1944), Francesco d'Assisi nella "Commedia", in *Studi su Dante*, op. cit., p. 233
[110] Cfr Ivi, p. 234
[111] G. Sbrilli e M. Zoli (a cura di) (2006), *La Divina Commedia*, op. cit., p. 730

del ciclo di affreschi di Giotto nella Basilica Superiore di Assisi, realizzato pochi anni prima della *Commedia*. L'iconografia di Francesco del XIII secolo è stata approfonditamente studiata, a partire dalla prima raffigurazione del santo a Subiaco fino a Giotto e oltre, ed è emerso con chiarezza che l'opera che la influenzò maggiormente fu la *Legenda maior* di Bonaventura. Si è inoltre notato come si passò da un'iconografia ieratica e legata al miracolo ad una più concreta e realistica, come sostiene anche il filosofo Massimo Cacciari: «non più l'icona del Modello già transumanato, la cui vita, quand'anche venga ricordata, appare già tutta miracolo, ma quella del Santo che narra la propria esistenza, immagine che quasi esige la massima prossimità col profano. (…) [L'immagine di Francesco] spezza ogni aura sacralizzante e testimonia anzitutto della vita reale»[112]. Proprio il filosofo appena citato ha dedicato un saggio[113] sul confronto tra il Francesco di Giotto e quello di Dante, tema prima di allora mai esplicitamente affrontato, in quanto si nota fin da subito una notevole differenza di approccio tra i due artisti. Dante e Giotto rappresentano a loro modo San Francesco partendo da prospettive ermeneutiche diverse, anzi opposte, tuttavia non prive di una certa complementarietà. Abbiamo già scritto a proposito di Dante: il poeta insiste sulla povertà radicale di Francesco e se ne serve in chiave polemica contro la Chiesa del tempo, rendendolo una figura eroica e distinguendo nettamente tra leggenda e realtà, in quanto si concentra esclusivamente sulla seconda. In Giotto l'approccio è completamente diverso. Ci presenta il Francesco amante dell'ordine e della natura, il santo della leggenda, come era conosciuto – e lo è tutt'oggi – dalla maggior parte del popolo. Inoltre la visione di Giotto si accorda con quell'immagine del poverello d'Assisi che voleva diffondere la Chiesa ufficiale, dove era taciuto completamente il suo lato rivoluzionario e lo scomodo tema della povertà. Questo fatto è evidenziato anche da Mario Cobuzzi, il quale, riprendendo la tesi di Cacciari, sostiene che «[Dante] non vede i miracoli e interpreta Francesco come figura di contrasto, il secondo [Giotto] vede i miracoli e la poeticità del santo ma ne propone una versione storica addomesticata, in linea con le

[112] M. Cacciari (2011), *Doppio ritratto, San Francesco in Dante e Giotto*, https://books.google.it/books?id=YunMEnjpR1sC&pg=PT8&lpg=PT8&dq=dante+dipinge+san+francesco&source=bl&ots=ZWHvPibWOi&sig=dHha-90a1L70LTAvW1TBJNqczB8&hl=it&sa=X&ved=0CDgQ6AEwBGoVChMI3o6g3u-ZyAIVqrNyCh00qA9y#v=onepage&q=dante%20dipinge%20san%20francesco&f=false

[113] Cfr. Ivi.

necessità della Chiesa e dell'Ordine»[114]. Grazie al prezioso confronto appena esposto abbiamo a disposizione un'ulteriore elemento per comprendere meglio la visione dantesca di San Francesco e un argomento a favore di quanto tratteremo in modo più approfondito nell'ultimo paragrafo del capitolo, cioè del fatto che Dante veda nel santo un alleato contro la dilagante corruzione della Chiesa.

Giotto, *La rinuncia ai beni terreni*

[114] M. Cobuzzi, *Kunst,* http://appuntidistoriadellarte.blogspot.it/2012/12/giotto-dante-san-francesco.html

### 3.4 Interpretazione testuale

Con il seguente paragrafo si vuole passare in rassegna, verso per verso, il panegirico di Francesco pronunciato tra i versi 43 e 117 da San Tommaso d'Aquino, con lo scopo di interpretare il testo letterario. Non si tratterà quindi di una parafrasi o di una semplice spiegazione del contenuto narrativo, ma di evidenziare e studiare alcuni aspetti del testo interessanti per i nostri scopi e cercare di comprendere alcune scelte dell'autore. Tuttavia prima di procedere con la biografia del santo, Dante fa pronunciare da Tommaso alcune parole degne di nota. Egli presenta la fondazione dei due ordini mendicanti come frutto del disegno provvidenziale di Dio, affinché la Chiesa, espressa tramite una perifrasi che la definisce quale sposa di Cristo, *sponsa Christi*, secondo la tradizione derivata dal *Cantico dei Cantici*, fosse più fedele al modello del Maestro. Tutto ciò grazie a "due principi", Francesco e Domenico, che la guidassero verso questa meta. Ecco come il poverello secondo la tradizione corrente viene definito in modo assolutamente innovativo per la prima volta nel canto: principe. Questo non può che confermare l'eroismo della figura del Francesco di Dante già sottolineato nel primo paragrafo. Si delineano in seguito (vv. 37-39) le due principali caratteristiche dei due santi fondatori, ovvero la sapienza per quanto concerne San Domenico e l'amore, la *caritas* per il nostro. In questo modo il poeta riesce a conciliare nel Cielo del Sole la forza dell'intelletto e quella dell'amore. Dopo queste doverose premesse procediamo con le terzine sopraindicate.

*Intra Tupino e l'acqua che discende*
*del colle eletto dal beato Ubaldo,*
*fertile costa d'alto monte pende,*

*onde Perugia sente freddo e caldo*
*da Porta Sole; e di rietro le piange*
*per grave giogo Nocera con Gualdo.*

L'inizio del panegirico del santo è caratterizzato dalla descrizione geografica precisa del suo luogo di nascita. Dante conosceva molto bene l'Umbria e ciò emerge da questa accurata esposizione che tanto contrasta con la sommaria e quasi fantastica descrizione, nel canto XII del Paradiso, dell'esotico luogo di nascita di San Domenico, cioè la Spagna, poco nota al poeta e al suo pubblico dell'epoca. Le due

terzine si presentano ricche di relative con lo scopo di ampliare le informazioni e, secondo Di Salvo, «questo lungo periodo, fatto da preposizioni che si aprono all'interno di sub-proposizioni, è un esempio del gusto medievale e dantesco per l'enciclopedismo, della volontà cioè di precisare ogni argomento, anche ciò che emerge lateralmente»[115]. Il panorama che ci si staglia di fronte non è particolarmente ameno: ci troviamo tra il fiume Topino e il Chiascio, dove degrada la pendice del monte Subasio, da cui Perugia riceve freddo d'inverno e caldo d'estate e, sulla pendice opposta, Nocera e Gualdo soffrono per la loro esposizione climatica sfavorevole. Anche Bondioni nota come «Dante non sta rappresentando un *locus amoenus* dove collocare la vicenda del santo di cui ora narrerà la vita (…); evoca invece un paesaggio severo perché l'immagine del santo che viene a creare è severa ed eroica senza rugiadosi sentimentalismi»[116]. Interessante infine è il riferimento a Sant'Ubaldo. Anzitutto dimostra come Dante crei una geografia moralizzata e sacra, inoltre non è un caso che sia citato proprio Ubaldo, vescovo di Gubbio e anch'egli come Francesco grande riformatore morale della Chiesa del suo tempo.

*Di questa costa, là dov'ella frange*
*più sua rattezza, nacque al mondo un sole,*
*come fa questo talvolta di Gange.*

*Però chi d'esso loco fa parole,*
*non dica Ascesi, ché direbbe corto,*
*ma Orïente, se proprio dir vuole.*

Le terzine in questione sono molto interessanti e cariche di significati profondi e nascosti. Come scritto, dalla pendice più dolce del Subasio, da Assisi dunque, nacque proprio Francesco, definito "un sole". Si aggiunge poi un riferimento all'equinozio di primavera: come scrive Bondioni, «il sole che nasce ad oriente all'equinozio di primavera è il più luminoso e invia sulla Terra i più benefici influssi»[117]. San Francesco è qui paragonato al Sole, simbolo cristologico per eccellenza, o meglio al sole più sfolgorante che possa mai vedersi sulla Terra. Per questo motivo, a partire

[115] Cfr. G. Bondioni (a cura di) (1998), *La Divina Commedia, Paradiso*, op. cit., p. 197
[116] Ivi, p. 198
[117] Ibidem

dalla sua nascita, chiunque chiami quella città "Ascesi", che era la forma più comune per Assisi nell'italiano antico, direbbe troppo poco, sarebbe riduttivo, poiché sarebbe più corretto definirla "Oriente", in quanto luogo di nascita del Sole-Francesco. Oltre ad essere – come già sostenuto in precedenza – un elemento chiave di cui Dante si serve per rendere Francesco *figura Christi*, ciò nasconde forse un'allusione a qualcosa che spesso è taciuto dalla quasi totalità dei commenti alla *Commedia*[118]. Occorre fare riferimento al libro dell'Antico Testamento del profeta Zaccaria, scritto originariamente in ebraico, non può essere in realtà attribuito ad un unico profeta; si parla propriamente di Zaccaria per i capitoli 1-8, invece l'autore della parte finale del libro è solitamente chiamato Deutero-Zaccaria. Al capitolo 3, versetto 8 si legge: «Ascolta dunque, Giosuè, sommo sacerdote, tu e i tuoi compagni che siedono davanti a te, poiché essi sono un segno: ecco, io manderò il mio servo Germoglio»[119]. Apparentemente il passo non ha nulla a che vedere con la terzina dantesca, ma se andiamo a considerare il testo in lingua originale ci accorgiamo che non è così. Infatti il termine ebraico *ZEMACH* (qui tradotto con Germoglio) viene dalla radice verbale *ZAMACH* che significa sia sorgere che germogliare: da qui l'ambivalenza. Se solitamente nelle traduzioni moderne si sceglie "Germoglio" è per via di un significato maggiormente messianico, cioè l'attesa di una figura super-umana che farà germogliare il Regno di Dio. Tuttavia sia la LXX – versione greca – che la *Vulgata* – versione latina – hanno optato per gli equivalenti di "Oriente" (da dove sorge il sole), come punto di partenza per una novità instaurata da Dio. Da qui la seconda traduzione, più generica ma certamente più diffusa ai tempi di Dante. Dunque in questo passo biblico, per come lo doveva con tutta probabilità conoscere il poeta fiorentino, il Messia è indicato come l'Oriente, parallelismo molto esplicito con la terzina dantesca. Se Dante si fosse effettivamente ispirato a questa espressione dell'Antico Testamento sarebbe un'ulteriore prova a favore della sua visione del santo d'Assisi come novello Cristo per la Chiesa, colui che salverà l'umanità. Al passo di Zaccaria si può accostare Malachia 3, versetto 20, in cui si legge, con una somiglianza sospetta ai versi della *Commedia*, di un "sole di giustizia" che sorgerà

[118] Aspetto trattato a partire da un suggerimento della relatrice di questo elaborato prof.ssa G. Nuvoli.
[119] Aa.Vv. (2010), *La Bibbia TOB, nuova traduzione C.E.I.*, Editrice Elledici, Leumann, p. 1211

con raggi benefici nel giorno del giudizio escatologico[120]. Inoltre sempre in Zaccaria leggiamo al capitolo 6: «Ecco un uomo che si chiama Germoglio: fiorirà dove si trova e ricostruirà il tempio del Signore». Secondo la maggior parte dei biblisti si tratta in questo caso di Zorobabele, ma non bisogna dimenticare che proprio questo re, discendete di David, era atteso in quel periodo di crisi come Messia. Non è estraneo a espressioni di questo tipo anche il Nuovo Testamento, troviamo infatti nel celebre *Cantico di Zaccaria*[121] (o *Benedictus*): «Grazie alla tenerezza e misericordia del nostro Dio, ci visiterà un sole che sorge dall'alto»[122]. Nuovamente troviamo il Messia indicato come sole che sorge, proprio come San Francesco nel canto di Dante. La Vulgata ancor più significativamente parla proprio di "Oriente" che giungerà a visitare la Terra dall'alto: «*per viscera misericordiae Dei nostri, in quibus visitabit nos Oriens ex alto*»[123]. Troppe sono le somiglianze per poter essere considerate semplici coincidenze. Appare ovvio che Dante, grande conoscitore delle Scritture, abbia attinto ad esse per creare un parallelismo tra Francesco e Gesù, il Messia virgulto della casa di David, rendendo le terzine in questione estremamente cariche di significato. L'immagine di "Oriente", del Sole che sorge, insieme a quella di "Germoglio", hanno un forte valore messianico e dunque, come con Cristo «appare il sole che illumina ogni creatura e fiorisce la vita»[124], così nella visione di Dante era accaduto anche con Francesco, vero innovatore ed eroico salvatore della Chiesa.

*Non era ancor molto lontan da l'orto,*
*ch'el cominciò a far sentir la terra*
*57* *de la sua gran virtute alcun conforto;*

*ché per tal donna, giovinetto, in guerra*
*del padre corse, a cui, come a la morte,*
*60* *la porta del piacer nessun diserra;*

[120] Cfr. Ivi, Ml 3, 19-20, p. 1233
[121] Non si tratta del profeta veterotestamentario, ma di Zaccaria padre di Giovanni il Battezzatore.
[122] Lc 1, 78 in Aa.Vv. (2010), *La Bibbia TOB, nuova traduzione C.E.I.*, op. cit., p. 2326
[123] *Wikipedia, Benedictus (Cantico di Zaccaria)*, https://it.wikipedia.org/wiki/Benedictus_(Cantico_di_Zaccaria)
[124] San Giovanni Paolo II, *Catechesi sul Benedictus*, http://guide.supereva.it/religione_cattolica/interventi/2003/10/143698.shtml

*e dinanzi a la sua spirital corte*
*et coram patre le si fece unito;*
*63* *poscia di dì in dì l'amò più forte.*

Viene ora narrata la conversione di Francesco e le sue nozze mistiche con la Povertà, personificata come una donna. Il tutto è narrato con i termini tipici della poesia d'amore laica provenzale e stilnovistica e con un campo semantico che rimanda al linguaggio militaresco della guerra. Emerge di nuovo anche la cifra eroica di Francesco, il quale in giovane età – almeno nella versione di Dante, in realtà, come abbiamo già scritto in precedenza, viene calcata un po' la mano a tal proposito – si ribella al padre per sposare una donna da tutti disprezzata e temuta. Si può qui scorgere una velata critica alla Chiesa: nessuno schiude le porte alla vera povertà, anzi addirittura c'è chi la considera alla stregua della morte stessa. Leggiamo nel commento di Bondioni: «è necessario pensare che nella proposta dantesca Chiesa e povertà si identifichino. Questo è il piano non di ciò che è accaduto nella storia ma di ciò che sarebbe dovuto essere: però fin dalla morte di Cristo – lo dice il verso successivo – la Chiesa e la povertà non si identificano più»[125]. In questo contesto, davanti alla Curia episcopale della città e, a seconda delle interpretazioni, del padre biologico o del vescovo Guido, padre spirituale e guida del santo, rinunciò a tutti i beni e iniziò a vivere in povertà. Interessante infine il verso 63, in cui si elogia la grande forza d'animo e coerenza del poverello d'Assisi e si evidenzia lo scandalo del matrimonio anche da un punto di vista fonetico: il verso presenta molti accenti sulle parole ossitone e sui monosillabi, ripetizioni e la brillante paronomasia (di-dì).

*Questa, privata del primo marito,*
*millecent'anni e più dispetta e scura*
*66* *fino a costui si stette sanza invito;*

*né valse udir che la trovò sicura*
*con Amiclate, al suon de la sua voce,*
*69* *colui ch'a tutto 'l mondo fé paura;*

[125] G. Bondioni (a cura di) (1998), *La Divina Commedia, Paradiso*, op. cit., p. 201

*né valse esser costante né feroce,*
*sì che, dove Maria rimase giuso,*
*ella con Cristo pianse in su la croce.*

*Ma perch'io non proceda troppo chiuso,*
*Francesco e Povertà per questi amanti*
*prendi oramai nel mio parlar diffuso.*

Prosegue la critica alla Chiesa, enfatizzando sul fatto che nessuno dopo Cristo volle sposare la povertà. Francesco è nuovamente paragonato a Gesù, essendo stato l'unico in ben più di millecento anni a desiderare di vivere radicalmente la povertà, che coincide in toto con la perfezione evangelica in tutti i testi francescani più rigorosi. Leggiamo a proposito in Garofani che «l'identificazione fra il Cristo e la *paupertas*, che diventa così la virtù per eccellenza e la via sicura per la salvezza, è totale. La vicenda della Chiesa è reinterpretata come la storia del progressivo abbandono della scelta di povertà: i frati minori sono, in tal contesto, presentati come un popolo eletto, con un ruolo nuovo e ben definito all'interno dell'istituzione ecclesiastica»[126]. Dante toglie ogni possibilità di giustificazione alla Chiesa grazie ai due esempi dei versi 67-72, che dimostrano quanto essa sia "donna" fedele e virtuosa. Il primo si rifà alla storia dell'antica Roma come è narrata nelle *Pharsalia* di Lucano, in particolare al periodo della guerra tra Cesare e Pompeo. Proprio la sua estrema povertà permise ad Amiclate di rimanere tranquillo, con la porta di casa aperta, durante le scorrerie delle truppe di Cesare, "colui ch'a tutto 'l mondo fé paura", tranne che alla povertà. Il secondo episodio è ripreso dal Vangelo. La povertà fu fedele ed eroica, perfino più della Madonna stessa, restando sulla croce a piangere con Cristo (ricordiamo che egli morì nudo). Ecco come per Dante senza la povertà non ci sarebbe potuta essere la redenzione che deriva dallo scandalo della croce. Di certo questa terzina non è concepita come una sorta di accusa a Maria, in quanto non destinata dalla provvidenza a salire sulla croce con suo figlio. Lei è stata fondamentale per l'incarnazione di Gesù, tuttavia è la povertà, nella visione di Dante, lo strumento più importante scelto dal Cristo per la salvezza degli uomini. Il contrasto fra Maria ai piedi della croce e la povertà sulla croce con Gesù sarebbe ancora più forte se

[126] Cfr. Ibidem

considerassimo valida la variante, scartata categoricamente da Petrocchi perché filologicamente poco attendibile ma molto apprezzata da Auerbach e Sapegno, "salse in su la croce"[127]. Si tratta infatti di un concetto molto presente nella letteratura francescana, basti fare l'esempio di questo passo del *Sacrum commercium beati Francisci*: «[Povertà] non lo abbandonasti insino alla morte, cioè alla morte della croce. Dinudato et spogliato, distese le braccia et le mani confitte et li piedi, tu sola eri con lui»[128]. L'ultima terzina qui riportata specifica i protagonisti della vicenda: Francesco e Povertà. Informazione forse superflua e per nulla "chiusa" per il pubblico del 1300, ma che fa risaltare il nome della figura centrale del canto e che è in linea con la precisione del razionale e rigoroso San Tommaso d'Aquino.

*La lor concordia e i lor lieti sembianti,*
*amore e maraviglia e dolce sguardo*
*78* *facieno esser cagion di pensier santi;*

*tanto che 'l venerabile Bernardo*
*si scalzò prima, e dietro a tanta pace*
*81* *corse e, correndo, li parve esser tardo.*

*Oh ignota ricchezza! oh ben ferace!*
*Scalzasi Egidio, scalzasi Silvestro*
*84* *dietro a lo sposo, sì la sposa piace.*

Sono ora descritti i frutti della scelta coraggiosa e rivoluzionaria di Francesco. L'amore per la povertà e la gioia che deriva da questa unione mistica, non possono far altro che suscitare "pensieri santi". Ecco che viene fatta menzione delle prime conversioni e della nascita del primo nucleo di frati minori. Come da tradizione, anche se alcune fonti non sono concordi, il primo seguace menzionato è Bernardo di Quintavalle. Egli era un ricco nobile di Assisi che, sull'esempio del nostro, aveva rinunciato a tutti i suoi beni. Dante esprime il tutto col verbo "scalzarsi", carico di significato ed evocativo del precetto dato da Gesù agli apostoli: non procuratevi oro,

[127] Cfr. Ivi, p. 202
[128] Anonimo, *Sacrum commercium beati Francisci*, http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.hnum8v;view=1up;seq=44

né argento (…), né sandali[129]. Grazie alla sua conversione "corse" verso la pace, perfetta sintesi di tutti i sostantivi dei versi 76-77, e comprese di aver sprecato fino ad allora la sua vita in vanità. Dante non presenta le cause storiche e sociali che hanno portato alla formazione e al successo dell'ordine e nonostante vi sia di sottofondo una critica alla ricchezza, l'unico motivo per cui i primi seguaci si uniscono a Francesco sembra essere di tipo provvidenzialistico. La storia di Dante è sempre e solo storia sacra[130]. L'ultima terzina riportata si apre con una classica *exclamatio* – quasi subentrasse alla narrazione di Tommaso Dante stesso o il suddetto Bernardo – che in modo ossimorico afferma che la vera ricchezza sta proprio nella povertà. Notiamo anche qui una forte eco di alcune fonti francescane, in particolare della *Legenda trium sociorum* in cui troviamo scritto: «Tanta era la loro gioia, che pareva avessero scoperto un magnifico tesoro nel podere evangelico della signora Povertà»[131]. Sono quindi nominati frate Egidio, uomo semplice e retto secondo la tradizione, e Silvestro, sacerdote di Assisi particolarmente avido, convertitosi in seguito a un sogno in cui Francesco salvava la città da un terribile drago. La povertà riscoperta da Francesco, ancora chiamata con l'appellativo di sposa, grazie all'esempio dello sposo iniziò a piacere e ad essere amata da un numero sempre maggiore di persone.

*Indi sen va quel padre e quel maestro*
*con la sua donna e con quella famiglia*
*87* *che già legava l'umile capestro.*

*Né li gravò viltà di cuor le ciglia*
*per esser fi' di Pietro Bernardone,*
*90* *né per parer dispetto a maraviglia;*

*ma regalmente sua dura intenzione*
*ad Innocenzio aperse, e da lui ebbe*
*93* *primo sigillo a sua religïone.*

[129] Cfr. Mt 10, 9-10 e Lc 22, 35
[130] Cfr. G. Bondioni (a cura di) (1998), *La Divina Commedia, Paradiso*, op. cit., p. 203
[131] Aa.V.v., *Legenda trium sociorum*, trad. it. V. Gamboso, http://www.immacolataconcezionesmcv.it/index.php/biblioteca/send/2-libri-sacri/34-leggenda-dei-tre-compagni

La piccola comunità di Francesco, alla stregua della comunità itinerante di Gesù, si sposta dal luogo della sua nascita e inizia ad errare per il mondo, vestita con saio e cordone, simbolo di unità e umiltà, mendicando e proclamando la Buona Novella. Il santo è definito "padre" e "maestro". Con il primo termine si introduce il tema della famiglia, come specificato nel verso seguente, di cui Francesco è il capostipite e Povertà la sua "donna", fornendo al lettore sia l'immagine e l'impressione di una certa dolcezza sia il sospetto ad un'allusione da parte del poeta all'etimologia della parola famiglia, ovvero da *famulus*, servo. Inoltre è interessante notare di nuovo la presenza di una terminologia cortese, che si presta alla seguente interpretazione espressa da Gianfranco Bondioni: «[Francesco] erra come un cavaliere medievale che ha costituito la propria corte e che si muove per Madonna, per la sua donna (cfr. v. 86). Francesco aveva una notevole cultura soprattutto di origine francese (…); egli amava paragonare se stesso e i suoi frati ai cavalieri della Tavola Rotonda»[132]. Il secondo termine – oltre ad essere un esplicito richiamo a Cristo, maestro per eccellenza – implica il fatto che Dante rifiuti la tesi di chi sosteneva che Francesco non volesse fondare un nuovo ordine religioso. Per il poeta egli se ne pone a capo volontariamente. Forse l'uso di questi due termini ha come scopo la nobilitazione del poverello d'Assisi, certamente però la scelta di Dante è causa di molto stupore, soprattutto se si tiene conto che contrasta esplicitamente con quanto scritto nel Vangelo[133] e riportato pedissequamente nella *Regula non bullata*: «Tutti voi siete fratelli; e non vogliate chiamare nessuno vostro padre sulla terra; uno solo, infatti è il padre vostro, quello che è nei cieli. Non chiamatevi maestri, perché uno solo è il vostro maestro, quello che è nei cieli»[134]. In seguito si narra dell'incontro di Francesco con il pontefice Innocenzo III. La dignità del santo di Assisi emerge subito con chiarezza poiché viene scritto che nulla gli fece abbassare lo sguardo per la vergogna di fronte al papa. In particolare per Dante sono due i motivi che avrebbero potuto far vergognare Francesco. Anzitutto il fatto di essere figlio di Pietro Bernardone, mercante e, dunque, non nobile, elemento intrinsecamente negativo

[132] G. Bondioni (a cura di) (1998), *La Divina Commedia, Paradiso*, op. cit., p. 204
[133] Cfr. Mt 23, 8-10
[134] San Francesco, *Regula non bullata*, in M. da Alatri (a cura di) (2014), *La Regola e altri scritti*, op. cit. p. 39

nella mentalità medievale e del poeta fiorentino stesso. In secondo luogo il fatto di presentarsi a Roma scalzo e vestito di sacco, in modo così trasandato da suscitare stupore. Ma – e proprio questa avversativa apre la terzina amplificandone il contrasto – in modo regale spiegò le sue intenzioni a Innocenzo, il quale approvò la protoregola, oggi perduta. Tale approvazione fu, però, soltanto orale, niente di ufficiale come farebbe pensare il termine "sigillo" qui presente. Abbiamo già affermato quanto questa descrizione sia poco rispettosa della realtà storica, tuttavia è bene notare, per concludere, che si tratta della prima approvazione presente nel panegirico, iniziatrice di un crescendo che culminerà con l'approvazione divina delle stigmate, passando attraverso la seconda approvazione, espressa nei versi che seguono.

*Poi che la gente poverella crebbe*
*dietro a costui, la cui mirabil vita*
*meglio in gloria del ciel si canterebbe,*

*di seconda corona redimita*
*fu per Onorio da l'Etterno Spiro*
*la santa voglia d'esto archimandrita.*

Anche Dante, in accordo con gli storici e le *Legendae* francescane, riferisce della rapida ed esponenziale crescita del numero dei seguaci di Francesco. Questo fatto, come abbiamo evidenziato nel primo capitolo, fu in realtà problematico e ricco di complicazioni che Dante per ovvi motivi tralascia, come del resto fa la principale fonte a cui egli attinge per i suoi versi, cioè la *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio. L'aggettivo "poverella" non è affatto casuale: ci si rifà alla prima definizione dei francescani quali "poveri di Assisi" ed enfatizza il cuore del messaggio di Francesco secondo Dante, ovvero la povertà. Petrocchi nota in modo acuto come nell'undicesimo «il pauperismo francescano non serve solo a dipingere il quadro della vita del Fondatore, ma si comunica a tutta la *Commedia*, alle invettive contro la lupa e l'avarizia, alle accalorate proteste di purezza e sobrietà degli antichi

fiorentini, dei frati e monaci di un tempo, della *dolce Maria* e del *buon Fabrizio*»[135]. Questo fatto qui, come in molti altri punti del canto, appare ben evidente. In seguito a alla crescita della comunità Francesco si reca nuovamente a Roma, questa volta da Papa Onorio III. Sono taciute anche in questo caso le difficoltà e le perplessità del pontefice riguardo la proposta di Francesco, da noi analizzate nel capitolo primo, ma tutto si svolge senza apparenti ostacoli, seguendo il corso della storia provvidenziale. Nei versi della *Commedia* il papa è presentato come un mezzo, uno strumento attraverso il quale Francesco riceve la seconda approvazione, questa volta effettivamente scritta e ufficiale. Il vero coronatore della "santa voglia" del poverello è niente meno che lo Spirito Santo, terza persona della Trinità. L'uso di un evidente latinismo, "redimita", da *redimire*, cioè incoronare, e di un altrettanto palese grecismo, "archimandrita", conferisce alla terzina un tono solenne alle parole di Tommaso, come a ricalcare l'ufficialità dell'approvazione della Regola francescana di Onorio tramite la bolla *Solet annuere*. Infine è bene ricordare che la parola "archimandrita", che significa pastore del gregge, era molto usata nel linguaggio liturgico e religioso del tempo in riferimento a Gesù stesso.

*E poi che, per la sete del martiro,*
*ne la presenza del Soldan superba*
*predicò Cristo e li altri che 'l seguiro,*

*e per trovare a conversione acerba*
*troppo la gente e per non stare indarno,*
*redissi al frutto de l'italica erba,*

*nel crudo sasso intra Tevero e Arno*
*da Cristo prese l'ultimo sigillo,*
*che le sue membra due anni portarno.*

L'episodio narrato in queste terzine riguarda il viaggio di Francesco presso il sultano Malik al-Kamil. Dei viaggi in oriente del santo e della sua esperienza in Egitto abbiamo già scritto in precedenza, dunque non è necessario ribadire qui la questione.

[135] G. Petrocchi (1969), *Dante e l'ascetica duecentesca*, in *Itinerari danteschi*, Adriatica Editrice, Bari, p. 36

Basti ricordare che in questo passo Dante non rispetta la realtà dei fatti né tantomeno la loro cronologia: il viaggio in questione venne affrontato da Francesco nel 1219, quindi prima dell'approvazione di papa Onorio. Nella visione di Dante sembra necessario fornire all'eroe della cristianità Francesco un nemico da combattere. Il poeta fiorentino è distante ideologicamente dalla mentalità del santo che rifiuta ogni forma di violenza, come invece emerge dalla tradizione francescana, in questo caso quasi certamente dalla parte del vero storico. Circa la "sete del martirio" è utile citare quanto scrive Bondioni: «Il cavaliere deve essere errante e testimoniare Cristo: perché l'*imitatio Christi* di san Francesco sia vera e completa sino in fondo deve giungere al *martiro*, almeno come ispirazione. E quindi il nemico, cioè il sultano, deve essere un vero nemico di Francesco come di Cristo»[136]. Per questo Dante è fedele alla concezione medievale secondo cui la cortesia non può essere disgiunta dalla fede cristiana. Dopo questo tragico e rischioso – almeno secondo il poeta – viaggio il nostro fa ritorno in Italia, terra fruttuosa per la sua predicazione. Precisamente si parla delle vicende avvenute alla Verna, eremo monastico nell'Appennino Toscano, definita da Dante "crudo sasso". Con un'abile costruzione circolare ci si ricollega al verso 43 e si fa riferimento ad un monte circondato da due fiumi, il Tevere e l'Arno, ben diversi dai brevi e meno noti corsi d'acqua nominati in precedenza. A proposito del paesaggio scrive Chiari che «l'esattissima descrizione geografica dantesca isola e innalza quel *sasso*, e lo fa apparire anche più alto e solitario. (…) Quel *crudo sasso* si imprime nella mente del lettore come immagine sensibile della crudezza di vita liberamente scelta da Francesco, dell'altezza spirituale da lui raggiunta, e della eccezionale solitaria esemplarità da lui lasciata a imperituro ricordo»[137]. La tradizione delle *Legendae* descriveva l'eremo della Verna come un vero e proprio l*ocus amoenus*, Dante invece opta per l'immagine opposta, quella del *locus asper*, che meglio si adatta ad un cristianesimo di tipo eroico. In questo luogo Francesco riceve sul suo corpo le stigmate di Cristo. Siamo di fronte alla terza approvazione, proveniente da Dio stesso, che rende Francesco in tutto simile a Gesù. Il termine "sigillo" compare non a caso per la seconda volta: se al verso 93 si trattava del "primo sigillo", siamo ora di fronte a quello "ultimo" e

[136] G. Bondioni (a cura di) (1998), *La Divina Commedia, Paradiso*, op. cit., p. 206
[137] Cfr. Ibidem.

definitivo. Il verso 108 è considerato dalla maggior parte dei critici una traduzione fedele da Ubertino da Casale: *quas biennio suo sacro corpore portavit*[138]. In effetti la comparsa delle stigmate risale al 1224, due anni prima della sua morte, avvenuta il 4 ottobre 1226.

*Quando a colui ch'a tanto ben sortillo*
*piacque di trarlo suso a la mercede*
*ch'el meritò nel suo farsi pusillo,*

*a' frati suoi, sì com'a giuste rede,*
*raccomandò la donna sua più cara,*
*e comandò che l'amassero a fede;*

*e del suo grembo l'anima preclara*
*mover si volle, tornando al suo regno,*
*e al suo corpo non volle altra bara.*

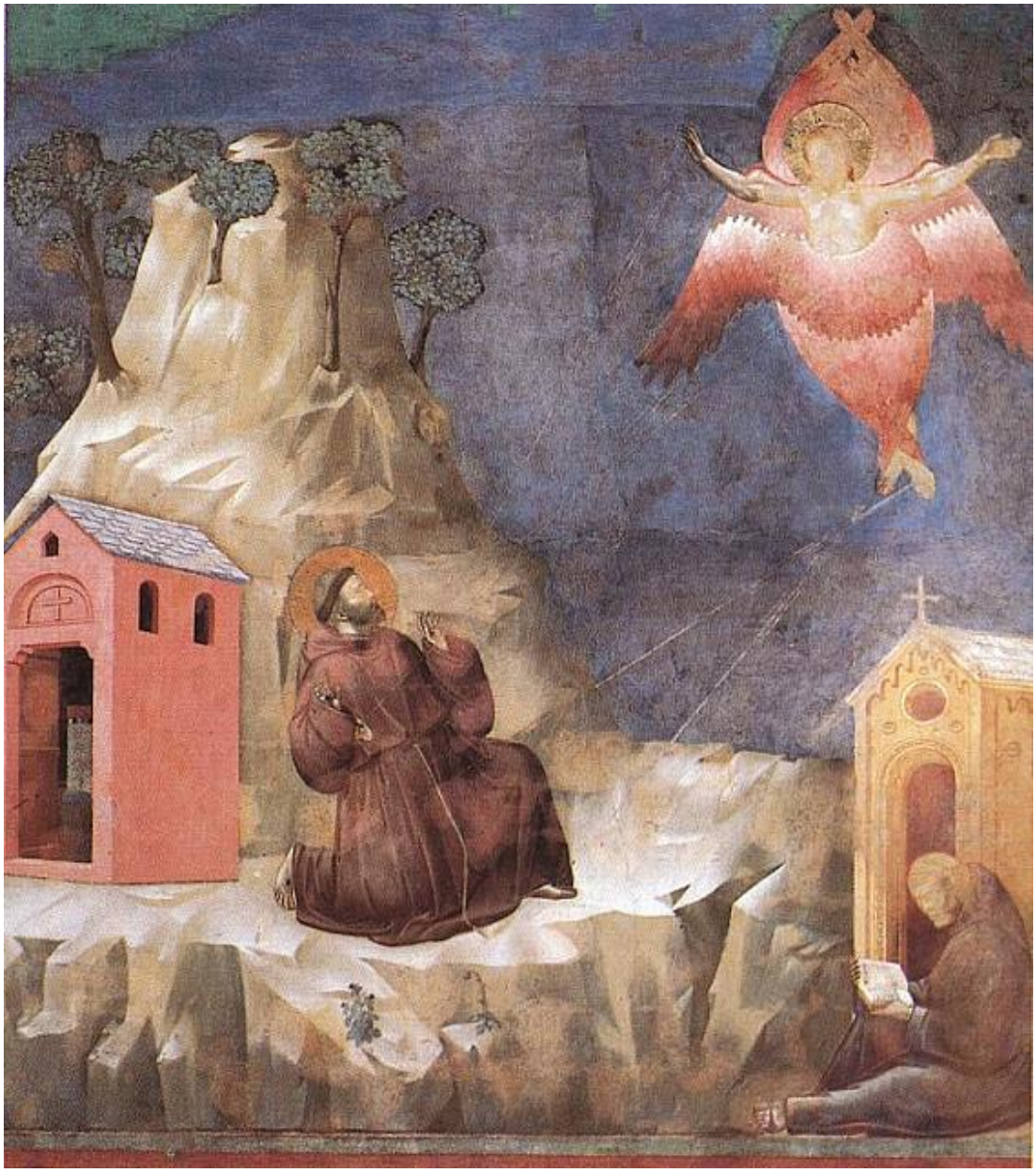
Siamo giunti alla conclusione dell'elogio di San Tommaso d'Aquino e viene narrata la morte del santo d'Assisi. Dio volle attirarlo a sé per ricompensarlo di tutto il bene che fece sulla Terra. Con "sortillo", inserito in una perifrasi per indicare Dio, si torna alla visione provvidenziale espressa fin dall'inizio dell'*επαινος*: è la Provvidenza che assegna alle anime il loro destino. Tuttavia è vero che, se Dio gli ha dato in sorte di fare il bene, Francesco ha accolto appieno la sua vocazione, meritando il paradiso e la gioia eterna tramite il suo farsi "pusillo", cioè piccolo, umile. Prima di morire raccomandò ai suoi fratelli di seguire sempre il suo esempio e di amare la povertà, di nuovo presente nella metafora della donna. Dante insiste ancora su questo aspetto della vita di Francesco, fondamentale, come abbiamo sostenuto in precedenza, per il messaggio che vuole trasmettere con il canto. C'è chi vede nel verso 112 una velata polemica agli eredi trecenteschi, ovvero ai francescani dei tempi del poeta, oggetto di una severa invettiva nel canto seguente, ma, a mio avviso, si tratta di una forzatura ingiustificata. Nell'ultima terzina presa in esame emerge tutta la perfetta armonia della volontà del santo con quella di Cristo: "l'anima preclara mover si volle",

[138] Cfr. Ivi, p. 207

dunque Francesco accoglie la morte volontariamente, considerandola davvero una sorella, come espresso nel *Cantico delle creature*, e risultando eroico e fiero anche nell'ultima prova. La morte è descritta perfettamente in linea con le biografie francescane, in cui si legge che il poverello si fece deporre sulla nuda terra, per morire senza possedere nulla alla stregua dell'esempio del suo Maestro. Scrive a riguardo Carlo Grabher:

> Dopo l'apoteosi delle stigmate e in un altro ampio periodo di ben nove versi, Dante riporta Francesco all'umiltà della morte in grembo alla Povertà e a Dio. Ma è una nuova e sublime grandezza, in cui risplende l'anima preclara; e se il tono si rifà umile e pacato, senti che attinge tutta una interiore potenza fino al verso finale, che si chiude quasi in silenzio: come il gesto di Francesco raccolto per sempre con le braccia in croce sulla nuda terra, ma con gli occhi in Dio.[139]

[139] C. Grabher in *Antoesame*, http://antoesame.blogspot.it



Giotto, *Francesco riceve le stimmate alla Verna*

### 3.5 Francesco in chiave polemica

Da tutto ciò che è emerso nei paragrafi precedenti è evidente che Dante nella sua opera si serva della figura di Francesco in chiave polemica verso la Chiesa del suo tempo, presentandolo come una sorta di alleato contro la corruzione e l'eccessiva ricchezza del papato. Nel panegirico di Tommaso d'Aquino emerge in modo particolare l'eroismo del santo d'Assisi, presentato come un personaggio dalla tempra guerriera, e abbiamo già notato come il "nemico" di questo paladino della

povertà sia proprio la ricca Curia papale avignonese. «Sebbene il poeta avesse a disposizione un materiale biografico ricchissimo di particolari affascinanti – scrive Auerbach – egli stringe quasi in protocollo solo quello che è più importante per lo scopo e il destino finale, le grandi azioni e i propositi decisivi»[140]. Infatti Dante tralascia con consapevolezza e sagacia l'immagine del poverello mite e amante della natura, che emergeva in modo prevalente dalle leggende francescane e che la Chiesa incentivava con astuzia, a favore di un Francesco storicamente e politicamente connotato, ripercorrendone la vicenda terrena in nome di un ideale pauperistico perseguito in polemica con la Chiesa di Avignone[141]. La distanza fra la versione di Dante e quella delle *legendae* sta proprio in questo: all'immagine classica del poverello se ne sostituisce una eroica, basata sul rifiuto delle ricchezze e sul suo coraggio, enfatizzato perfino da alcune metafore di tipo militare e guerresco. Proprio Francesco, l'imitatore perfetto di Cristo tanto da esserne sua figura, nel modo in cui il poeta lo ritrae, conduce una polemica contro la Chiesa, che invece di comportarsi quale *sponsa Christi* si stava allontanando sempre più dal messaggio e dai valori cristiani fondamentali. Come scrive Luca Bufano, «quella che Dante ci offre (…) non è tanto una compiuta rappresentazione del personaggio, tessuta sugli episodi miracolistici e trascendenti propri della leggenda francescana, quanto una rievocazione del tutto essenziale e incentrata su un unico motivo dominante e caratterizzante: quello della povertà» [142] . Ecco che Francesco si fa rilettore dell'Evangelo e, in modo particolare, della povertà radicale espressa dal testo sacro, in opposizione alla realtà avignonese. Non dobbiamo dimenticarci che negli anni in cui Dante stava scrivendo i versi del Paradiso, più nello specifico a partire dal 1309, i papi risiedettero in Francia e furono tutti francesi. Durante il periodo della "cattività avignonese", terminato solo nel 1377, quando Gregorio XI decretò il ritorno dei pontefici a Roma, come scrive lo storico Alfio Cortonesi, «l'organizzazione della curia si sviluppò nella direzione di un più marcato accentramento e della strutturazione di un complesso sistema fiscale. L'incremento delle entrate che ne

[140] E. Auerbach (1929), Dante, poeta del mondo terreno, in *Studi su Dante*, (pp. 3-161), op. cit., p. 110
[141] Cfr. E. Pasquini e A. Quaglio (a cura di) (1986), *Commedia, Paradiso,* op. cit., p. 167
[142] L. Bufano (1986), "Note sulla posizione e il significato di San Francesco nel Paradiso", *Italica*, Vol. 63, N. 3, pp. 265-277, disponibile al link:
https://www.academia.edu/9632563/Sulla_posizione_e_il_significato_di_San_Francesco_nel_Paradiso_dantesco

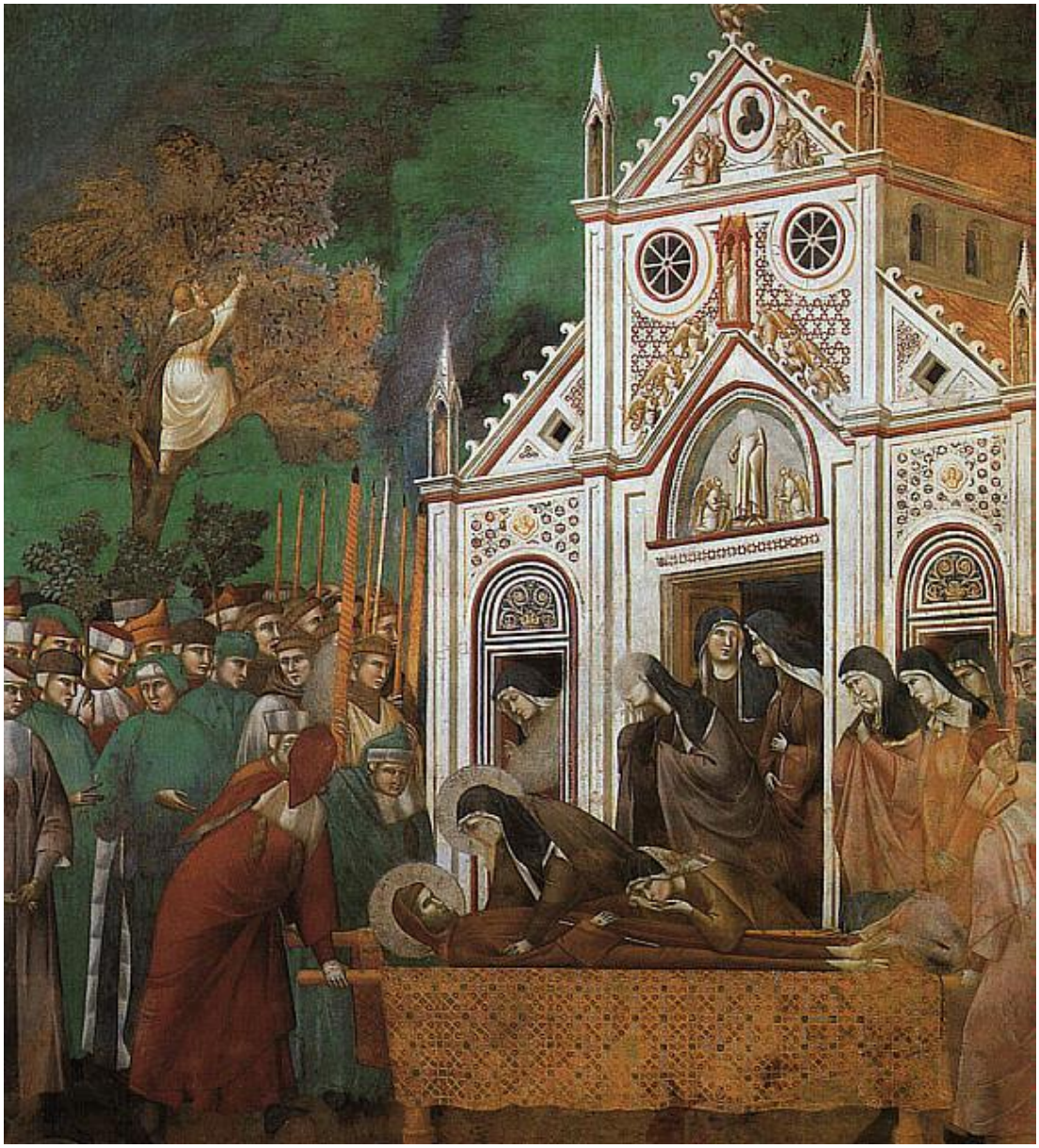
conseguì fu utilizzato per far fronte alle spese crescenti, determinate tanto dalle esigenze della politica estera, quanto da quelle legate a una vita di corte sfarzosa»[143]. Tutto ciò era inaccettabile per la mentalità del poeta fiorentino, il quale vedeva nella povertà radicale di Francesco – aspetto su cui, come abbiamo visto, si fonda l'intero elogio del santo – una risposta e una critica efficace a questa situazione. La polemica di Dante rispecchiata dal "suo" San Francesco è sintetizzata in modo chiaro e acuto da Gilda Sbrilli e Mario Zoli, che scrivono:

> L'autore (…) è approdato a una visione religiosa che lo porta a rivivere gli ideali e i valori della Chiesa umile e ascetica creata da Cristo e dagli Apostoli e a ripudiare la Chiesa a lui contemporanea, in cui si è rifugiata la cupidigia della *lupa*. Di qui la sua fervida simpatia per San Francesco e per l'Ordine pauperistico da lui fondato. Secondo Dante la società giusta non può nascere dalle ricchezze, che portano soltanto all'avidità dei mercanti e al lassismo degli imperatori e dei pontefici. (…) Perciò di fronte alla Chiesa mondanizzata del suo tempo, egli esprime il proprio personale impegno e propone un volto nuovo del misticismo attivo. Riesce a esprimere la propria forte esigenza religiosa attraverso una figura nettamente delineata nello spirito dei suoi contemporanei[144].

Abbiamo fin qui notato quanto tutte le scelte di Dante, a partire dagli episodi presenti e dalla modalità in cui sono narrati fino al linguaggio e alle forme retoriche, siano tese verso una polemica contro la Chiesa. Tuttavia il poeta non si limita alla *pars destruens* della questione, ma possiamo individuare, certo in modo meno pacifico della critica, anche una velata speranza per il futuro. Dante vedeva nella corruzione della Chiesa, nel suo attaccamento ai beni terreni e al potere politico, una ricaduta nel peccato e una situazione assolutamente inaccettabile. Tuttavia non rinuncia a sperare in un evento che, proprio come il sacrificio di Cristo sulla croce, possa redimere e rigenerare l'umanità. A prova di ciò basti pensare alla profezia del "veltro", annunciata nel canto I dell'Inferno da Virgilio. «Di questo processo rigenerativo – scrive Luca Bufano – anche la vita e l'opera evangelica di San Francesco costituiscono una emblematica testimonianza. (…) [Francesco indica] nell'ideale di povertà evangelica la sola salvezza dell'istituto cristiano. C'è in Dante e nella sua opera la speranza nella possibilità di una nuova redenzione dell'uomo dal peccato, ed

[143] A. Cortonesi (2008), *Il medioevo*, op. cit., p. 270
[144] G. Sbrilli e M. Zoli (a cura di) (2006), *La Divina Commedia*, op. cit., p. 731

è questo (…) il significato figurale che egli attribuisce a San Francesco»[145]. Insomma Francesco nella *Commedia* è contemporaneamente strumento di accusa nei confronti dell'istituzione ecclesiastica e *exemplum* positivo a cui guardare per il riscatto della stessa.



Giotto, *Ultimo saluto di Chiara a Francesco*

[145] L. Bufano (1986), "Note sulla posizione e il significato di San Francesco nel Paradiso", *Italica*, Vol. 63, N. 3, pp. 265-277, disponibile al link: https://www.academia.edu/9632563/Sulla_posizione_e_il_significato_di_San_Francesco_nel_Paradiso_dantesco