

## FRANCESCO D'ASSISI UN SANTO UNIVERSALE

### 1 — IL SENSO DELLA NOSTRA ANSIETA'

Che cosa significhi la figura spirituale di Francesco d'Assisi anche per chi è lontano dalla cultura occidentale e fuori dal cristianesimo, ho avuto l'occasione di sentirne una testimonianza poco meno di vent'anni fa. Ero a Kyoto, che laggiù ho sentito chiamare, a loro e nostro onore, la Firenze del Giappone. Il rettore di quella celebre Università stava ricevendo i partecipanti ad una conferenza internazionale, tra i quali mi era toccato di rappresentare il mio paese. Medico, professore di anatomia, dopo le presentazioni mi si avvicina e stringendomi un'altra volta la mano, mi dice che all'Italia è legato da un grande debito di riconoscenza. « L'ha rivisitata di recente? », gli chiedo con qualche esitazione. « Non l'ho mai veduta. Ma il mio debito è verso l'Italia che ha dato la nascita al maestro della mia vita, a Francesco d'Assisi ». « Lei è cattolico... ». « No. Seguo le mie tradizioni e sono un uomo di scienza. Ma ho incontrato l'insegnamento di Francesco durante una grave crisi della mia giovinezza. Ero smarrito, in disaccordo con tutti, combinavo un sacco di guai. Un giorno, in un angolo della biblioteca di mio padre trovo una *Vita* di Francesco. E' stata un'illuminazione che mi ha dato un senso meraviglioso dell'esistenza. Da allora, la figura di questo grande Maestro è il luogo sicuro dove so di trovare quello che cerco nei miei momenti difficili ».

Ho pensato spesso a questo incontro. Perché in una età così poco "francescana" come la nostra, in un'eccitata civiltà del fare e dell'avere, c'è tuttavia come una specie di consenso universale, semplicemente umano, prima ancora che religioso, verso l'umile innamorato di Madonna Povertà? La storia dell'ascetismo, nei più diversi contesti culturali, è piena di figure esemplari della pratica pauperistica al servizio dei valori umani, ma perché Francesco, più di tutti, ha scosso l'Europa del suo tempo ed è stato esaltato come nessun altro, dalla poesia e dall'arte, e oggi, al di là di ogni confine di religione e di cultura, è come la nostalgia di una perduta patria dello spirito?

Credo che una risposta possa essere cercata alla radice del malessere della nostra civiltà, là dove si cela il suo segreto più insidioso. Noi non siamo in buoni rapporti con la natura che è dentro di noi, prima ancora che con quella che è fuori di noi. L'uomo di oggi — fin tanto che l'odiernità lo caratterizza esemplarmente — è l'uomo che s'inventa, progettandosi in un mondo di costruzioni razionali pure e lasciando intatte le impotenze, la corruzione, l'irriducibilità della propria condizione naturale. E' l'uomo che sta tra l'infinita possibilità del suo produrre tecnologico e la condizione-limite del suo essere qui ed ora, in questo mondo che egli certo non ha voluto così com'è e che vincola da ogni lato la durata della sua esistenza come di « un ospite di passaggio per un solo giorno ». E' il vivente conflitto tra la libertà del suo fare e la sua situazione naturale, tra l'*esse operis* e l'*esse naturae*.

In questa nuova temperie dell'ansietà, derivante dalla presa di coscienza dell'impotenza dell'uomo verso se stesso, c'è il peso di antiche zone dell'inconscio, dove alla condizione del suo " essere nato di donna " si associa un'oscura avversione. Affiorano nell'antinaturalismo della civiltà della tecnica gli antichi miti della natura come " male " o " colpa originale ", in cui si collocavano i riti della circoncisione, come un'operazione magica mediante la quale la vita non viene accettata come si offre nell'evento della nascita, ma è modificata, mutilata, in certo modo distrutta, per essere rinnovata e resa idonea a rivestirsi di potenza.

Anche la presunzione di oggi, non più sacrale ma atea, è che l'uomo possa uscire dalla propria condizione naturale non semplicemente assecondando e in qualche modo assumendo la guida delle sue linee di sviluppo, ma progettando e costruendo un mondo che non tiene conto di esse e minaccia di spezzarle irrimediabilmente. L'uomo moderno pretende di inventare se stesso, rifiutando la propria natura ed alienandosi nell'arbitrarietà delle proprie produzioni innaturali o antinaturali.

Ma la sua violenza contro la natura si ribalta contro di lui. La tecnosfera, progettata come la liberazione dai vincoli originali della biosfera, imprigiona via via l'uomo in un mondo svitalizzato, contaminato, rapidamente impoverito nel patrimonio delle sue risorse primitive. In maniera paradigmatica, al livello più avanzato della ricerca nucleare, la constatazione che non si conosce un limite alle possibilità di aumentare l'effetto distruttore delle armi atomiche ha messo l'umanità davanti al problema più radicale della sua storia. Essa detiene il potere della propria distruzione. La violenza dell'uomo contro la natura si identifica con la violenza dell'uomo contro se stesso.

Ebbene, l'angoscia prometeica del nostro tempo ha forse il privilegio di farci scoprire il senso più profondamente umano del messaggio francescano. Questa angoscia è l'altra faccia dello specchio dov'è nata la grande tentazione moderna del possesso del mondo. Nell'Europa cristiana del secolo di Francesco d'Assisi, lo "spirito dell'avere" manifesta i primi segni del suo prevalere, ancora incerti e in qualche modo ingenui nel loro stato nativo. Esso appare nell'età che vede lo sviluppo rapido delle città, delle corporazioni artigianali e mercantili, dei commerci e delle banche, quando un'economia monetaria e un incipiente capitalismo si sostituiscono alla vecchia economia naturale di una società rurale e curtense. Di fronte alla presenza di nuovi modi dell'antica seduzione della ricchezza, della potenza e del piacere, nascono le tensioni inquiete, le ansie e gli scrupoli dell'anima cristiana.

I teologi condannano l'usura. Alcuni poeti, come Iacopone da Todi, s'indignano per i nuovi costumi e descrivono il male sotto la forma della sovrabbondanza: « de la fico abe figura — che è grassa per natura ». Non è un sintomo significativo che tanti messaggeri della povertà, si chiamino Pietro Valdo o Francesco d'Assisi, provengano dal ceto dei nuovi ricchi, come se sentissero bruscamente questo oro bruciargli le dita?

## 2 — LA POVERTÀ' COME GIOIA DI ESSERE

Della povertà predicata da Francesco, dice Bonaventura da Bagnoregio, il suo settimo successore nella guida dell'Ordine dei frati minori, che essa è « la nudità del cuore e del corpo », di cui i primi seguaci di Cristo, gli Apostoli, « costituiti come veri poveri nella somma indigenza di ogni cosa », sono stati « il modello e la forma » (1). San Gerolamo ripeteva in questo senso il suo monito a Rustico: « *Nudum Christum nudus sequere* », che riecheggia con insistenza nelle pagine bonaventuriane dell'*Apologia dei poveri*, scritta contro le calunnie anti-pauperistiche di Gerardo di Abbeville, maestro secolare nella Facoltà teologica di Parigi. La povertà francescana è il compito « duro, difficile e grande » di chi veramente vuole liberarsi nell'amore di Cristo che fu appeso « nudo sulla croce » e « la cui vita fu tutta un cammino di povertà » (2). Essa è il contrapposto della *cupiditas* che, secondo il detto paolino dell'Epistola a Timoteo, è « la radice di tutti i mali », la fonte da cui si scatenano l'aggressività e la sopraffazione, l'alienazione e la disperazione. Non si tratta certamente della sola

(1) *Apologia pauperum contra calumniatorem*, VII, 5.

(2) *Ibid.*, VII, 40.



« mancanza esteriore di cose » (*exterior rerum penuria*), che per se stessa non ha alcun pregio, potendo la cupidigia contaminare anche i poveri oltre che i ricchi. La « ragione specifica e principale di rinunciare alle ricchezze » non è per il fatto di possederle, quanto per quello di esserne sedotti (*non quia propriae, sed quia illecebrosae*). Ma neppure è da intendere, questa povertà dello spirito, come un'evasiva povertà di considerazione e non di fatto. La vera povertà « persuade chi la professa in maniera perfetta a spogliarsi di tutto ciò che è temporale, sia negli affetti, sia nella volontà del potere, ed a contentarsi, quanto all'uso, di ciò che è strettamente necessario » (3).

Perciò essa è quella « a cui come a la morte la porta del piacer nessun disserra », come dice Dante nel *Paradiso* (XI, 60).

Ma la novità essenziale del messaggio di Francesco è consistita nell'aver intuito e messo in atto il nesso profondo tra l'amore della povertà e la sapienza della vita. Il Poverello di Assisi che, all'inizio della sua conversione, « non ha avuto vergogna di spogliarsi pubblicamente di tutti i suoi vestimenti », per amore di Cristo, e che ha ordinato ai fratelli che « lo deponessero nudo sulla terra, dopo la sua morte », ha percorso nella vita il cammino di povertà che è il cammino di colui che ha *scelto di essere*, piuttosto che vincolarsi nelle dialettiche dell'aver e del potere.

E' la scelta dell'essenziale, nella rinuncia di ciò che è vano. L'essere che siamo ciascuno di noi come dono di Dio è il luogo del profondo da cui è possibile cogliere e vivere il valore genuino della vita e della natura, o come dice Francesco, la « vera letizia ».

Di questa, che costituisce la qualità affettiva autentica della ricerca della felicità, è certamente una delle rappresentazioni più illuminanti, nella storia della psicologia del profondo, il dettato di Francesco *Della vera e perfetta letizia*, che doveva poi diventare notissimo nella successiva redazione che ebbe in un capitolo dei *Fioretti*. Supponi, dice press'a poco Francesco a Frate Leone, che un messo venga ad annunciarci che tutti i maestri di Parigi e tutti i prelati d'Oltr'Alpe, arcivescovi e vescovi, e perfino il Re di Francia e il Re d'Inghilterra siano entrati nell'Ordine. E poi ci giunga notizia che i nostri frati hanno convertito tutti gli infedeli e guarito gli infermi e fanno molti miracoli. Ebbene, non sta qui la vera letizia. Supponi invece che, tornando a Perugia nella notte, in un inverno fangoso e così rigido che all'estremità della tonaca si formano dei ghiaccioli che mi feriscono a sangue le gambe, io bussi lungamente alla porta del convento e il frate che infine mi risponde, saputo chi sono, mi dica: « " Vàttene, non è ora de-

---

(3) *Ibid.*, XII, 20.

cente questa di arrivare, non entrerai!". E mentre io insisto, l'altro risponde: "Vattene, tu sei un semplice idiota, qui non ci puoi venire ormai; noi siamo tanti e tali che non abbiamo bisogno di te". E io sempre resto davanti alla porta e dico: "Per amor di Dio, accoglietemi per questa notte!". E quegli risponde: "Non lo farò! Vattene dai Crociferi e chiedi là". Ebbene, se io avrò avuto pazienza e non mi sarò conturbato, io ti dico che qui è la vera letizia e qui è la vera virtù e la salvezza dell'anima » (4).

Non poteva essere espresso più chiaramente l'abisso che separa i piaceri dell'avere, anche nella loro forma più raffinata-mente elevata, e la gioia dell'essere. La gioia è il sentimento profondo che ha il suo riferimento intenzionale nel valore di ciò che siamo anziché negli oggetti in cui cerchiamo di calmare l'impazienza o l'eccitazione del nostro bisogno di avere. Questa "vera letizia" sta essenzialmente nell'assumerci, nel ritornare a noi stessi. La povertà dello spirito è l'ideale di una saggezza vitale che, riconducendoci all'umiltà creaturale del dire di "sì" all'essere che ci è dato, assume come guida della condotta emotiva e pratica della nostra avventura nel mondo il nudo desiderio di essere, al di qua di ogni tumulto delle illusioni e dei timori.

Attraverso la dura rinuncia, nasce la gioia di Francesco, che gli fa ritrovare il senso originario e puro delle cose e ha ispirato la sua riconciliazione mistica con *tutte le creature* del Signore nel *Cantico di frate Sole*.

L'ideale francescano della povertà come scelta esistenziale di fondo, come conversione liberatrice nella fraternità degli umili, non era tuttavia conforme al corso degli eventi, delle forze e delle passioni dominanti nel suo tempo. Di questo saranno interpreti ben più realisti quei maestri secolari della Facoltà teologica di Parigi, come Guglielmo di Saint-Amour e Gerardo di Abbeville, che furono in certo modo, come oggi potremmo chiamarli, gli ideologi del protocapitalismo europeo. Come negarlo, se Gerardo, al dire di Bonaventura, colloca « l'abbondanza dei beni temporali al culmine della perfezione evangelica, calunniando come imperfetta e superstiziosa la volontaria privazione di essi » (5). Ma è, se altra mai ce ne può essere, una *doctrina antichristiana*, protesta Bonaventura, un *dogma profanum antichristi*, l'opinione di Gerardo che « come Cristo ha detto all'adolescente ricco: "Va' e cedi quello che hai", così si possa dire anche al povero: "Se

---

(4) *Della vera e perfetta letizia*, in *Fonti francescane*, Movimento francescano, 1ª rist., Assisi 1978, p. 183.

(5) *Apologia pauperum*, VIII, 1.

*vuoi essere perfetto, va' e possiedi" » (6). Erano passati soltanto pochi decenni dalla morte di Francesco.*

Dunque, quello del Poverello era un ideale antistorico. Se fosse prevalso, non ci sarebbe stata la civiltà occidentale moderna. Ma la forza del cristianesimo — e la sua reale "ecumenicità" — non sta nell'essere lo strumento o un fattore d'incremento di questa o quella civiltà o cultura. Essa sta, al contrario, nel proclamarsi coerente come il "punto dialettico", direbbe Kirkegaard, la critica della storia dal punto di vista della fede. E questa è, in definitiva, la vera e sola efficienza, la "forza disarmata" dello spirituale nel mondo. Dopo i primi secoli dell'era cristiana, mai come nel secolo XIII, con il nascere ed il rapido diffondersi dei nuovi Ordini Mendicanti, il messaggio evangelico è stato vissuto così autenticamente come un messaggio di contestazione piuttosto che d'integrazione nella civiltà occidentale. Ma la predicazione della povertà e la sua pratica reale in quei primi anni profetici — giova ripeterlo — hanno di fatto impedito che la civiltà occidentale, nei prodromi della sua età moderna, cadesse nelle *impasses* di quella dissoluzione edonistica che doveva toccare invece a noi di ereditare da una cristianità integrata nelle strutture della terrestrità. Il cristianesimo aveva ritrovato il volto più vero della sua missione duramente meta-mondana, escatologica, divina, nella storia, ad opera del messaggio anticonformistico, umanamente irrealizzabile, di Francesco, *unus novellus pazzus in mundo*.

PIETRO PRINI

---

(6) *Ibid.*, IX, 11.

[Il prof. Pietro Prini ha anticipato con questa sua relazione, presentata durante il nostro XXX Convegno del 17-18-19 settembre 1982, ciò che costituisce ora un capitolo del suo libro recentemente uscito: *La scelta di essere*. Il senso del messaggio francescano, Città Nuova Editrice, Roma 1982].