

## SAN FRANCESCO E SANTA CHIARA NELLA MISTICA MEDIOEVALE DELL'AMORE

A otto secoli dalla nascita di Chiara d'Assisi oggi ci si può rendere conto, forse con maggior chiarezza, di quella svolta di 180 gradi che è stato il rovesciamento dei valori operato dal francescanesimo nel cuore dell'Europa medioevale cristiana. La novità della scoperta o dell'approfondimento decisivo su cui tutti siamo chiamati a riflettere in questo nostro tempo della preoccupazione, ci è offerta dall'aprirsi di tre irrinunciabili prospettive di senso che si annunciano nell'antropologia del nuovo millennio. Nel loro stenogramma più sommario queste sono: il primato ontologico dell'interpersonale, la potenzialità rivelativa del simbolico e il valore agàpico della « vita in altissima povertà ».

I tre titoli costituiscono insieme gli enunciati di una chiave d'interpretazione dell'universo del discorso francescano, dove oggi, forse come non è mai avvenuto, appaiono indissociabili, nell'originalità della loro inconfondibile fisionomia, le figure di Francesco e di Chiara. L'ottavo centenario clariano è l'occasione propizia, il *kairòs* provvidenziale, per ritrovare il messaggio di Assisi, irradiato insieme dalla Porziuncola e da San Damiano, la sua dimensione pienamente umana: quella che nell'*Inno alla creazione* del primo capitolo del *Genesi* è uscita dalle mani di Dio, quando Egli « creò l'uomo simile a sé, lo creò a immagine di Dio, li creò maschio e femmina » (Gen. 1.27).

Partiamo dunque da una breve analisi del primo punto: il primato originario del « Noi » sull'« Io ». L'antropologia contemporanea è giunta ad un chiarimento essenziale, quando ha scoperto che l'uomo è intersoggettivo fin dal principio. Il « Noi » — e precisamente il rapporto Io-Tu — precede la coscienza della singolarità dell'«Io ». Non c'è prima un Io come un terreno cintato che poi via via si apre agli spazi degli altri, al Noi sociale come alla propria integrazione, ma l'Io, ogni Io, è intrinsecamente costituito nel Noi fin dal suo apparire sulla terra, fin dall'annidarsi dell'embrione umano nell'endometrio dell'utero materno. Si è parlato fin qui di personalismo, d'ora in poi bisognerà

parlare, più esattamente, di *interpersonalismo*. Ciò che è proprio dell'uomo nel suo essere incarnato — e precisamente nel suo *essere il proprio corpo* — è di manifestarsi, di *esprimersi* nei movimenti e nelle posizioni, nei gesti del bisogno e del desiderio, del piacere e del dolore, dell'accoglimento e del rifiuto, ad un altro essere umano, ossia in una relazione tra due soggetti o *consoggetti*, se così si può dire: dunque nella reciprocità di un Io e di un Tu, secondo quella che Martin Buber ha chiamato la « formula-base » dell'esperienza umana. Nel rapporto intersoggettivo il comportamento rivelativo dell'Io si pone in funzione e nella prospettiva di un Tu rilevante-rivelato, come avviene quando il frutto della fecondazione rivela la madre a se stessa, aprendosi al primo svelarsi del mondo misterioso che essa le confida in quel colloquio senza parole che è il meraviglioso cammino della gestazione.

Questo *flash* di antropologia concreta non vi sembri una digressione che ci allontana dal nostro tema. Un ambito molto significativo dell'universo del discorso francescano-clariano non lo potremmo comprendere nella sua autenticità fuori da questa fenomenologia dell'espressione. La storia dei loro primi incontri è la storia di un'emozione invadente. Lui voleva « *strappare dal mondo perverso* questa nobile preda e rivendicarla al Signore », e « la fanciulla, accompagnata da una sola persona a lei famigliare, usciva dalla casa paterna e si recava di nascosto ad incontrare l'uomo di Dio, le cui parole le sembravano di fiamma e le opere sovrumane », si dice nella *Leggenda di Santa Chiara*, 5 (*Fonti Francescane*, Assisi 1977, 3562-63, p. 2398). Ma dopo l'estrema delicatezza di quegli incontri in cui Francesco veniva formando la sua « prima pianticella », s'impone nella sua irreversibilità il gesto espressivo di Chiara, quando, accolta nella notte dai frati con le torce accese presso la Porziuncola, dopo che era fuggita da casa, « lì, lasciando cadere i suoi capelli per mani dei frati, depose per sempre i variegati ornamenti » (*Ibid.*, 8; *F.F.*, 3170, p. 2400). Francesco, come Chiara, sentiva, comprendeva e comunicava nelle parole essenziali, nel silenzio e nella gestualità corporale. Non pensava e non viveva di astrazioni. Ricordate ciò che si è rivelato a Francesco, all'inizio della sua conversione, nel bacio che egli dette al lebbroso, vincendo la propria ripugnanza istintiva per quella che era allora la più disperata ed orrenda sofferenza umana. Dopo quel bacio, dice la *Leggenda dei tre compagni* (IV, 11; *F.F.*, 1408, p. 1075). « Il contatto che dianzi gli riusciva repellente, quel vedere e toccare dei lebbrosi, gli si trasformò veramente in dolcezza ». Gli si era manifestata la dignità incomparabile della creatura umana

sofferente e in essa il « luogo » di una rivelazione infinita, di cui parleremo tra poco. Il gesto del bacio o quello della carezza — che l'« amor cortese » del Duecento aveva cantato idealizzandoli nelle leggi precise della retorica trovadorica — sono presenti nella letteratura biografica di Francesco e di Chiara in tutta la loro semplicità e naturalezza espressiva. Francesco bacia la mano del prete concubinario, perché tuttavia toccava il corpo di Cristo, bacia i piedi dei frati, dei poveri, di un contadino, di un confratello offeso. Della povera Dama di San Damiano racconta sora benvenuta da Perugia al Processo di canonizzazione, « da che essa Madre santa Chiara intrò nella Religione, fu de tanta umiltà che essa lavava li piedi delle sore. Unde, una volta, lavando li piedi ad una Serviziale, se inclinò, volendo baciare li piedi. E quella Serviziale, tirando lo piede a sé, incontanente percosse la bocca de essa beata Madre col piede. Oltre de questo essa beata Chiara dava l'acqua alle mani delle Sore, e la notte le copriva per il freddo » (F. F., 2946; p. 2317).

Ma il culmine in cui si esprime nel suo tono più alto il rapporto d'amore che ha legato Chiara a Francesco, è forse la visione che essa raccontò d'aver avuto in sogno a sora Filippa de Messere Leonardo di Ghislerio. Questa lo riferisce nella sua testimonianza al Processo di canonizzazione. Parlo di amore o di amicizia amorosa, come nella bolla di canonizzazione del 1255 si parla di « comunione di amicizia: mite nelle parole, dolce nell'azione e in tutto amabile e gradita » (F. F., 3298; p. 2461). Ma c'è qualcosa di più intenso, di sessualmente femminile, nel rapporto verginale di Chiara verso Francesco. Francesco e Chiara, la sua « discepola meravigliosa nell'osservare la perfezione evangelica », com'è detto nello *Specchio di Perfezione*, 108 (F. F., 1807; p. 1423), si amavano davvero come uomo e donna nel mistero della creazione che fece insieme indissociabilmente l'uomo e la donna a immagine di Dio.

Ecco dunque il sogno che sarebbe una colpa contro l'onestà storica e la finezza ermeneutica abbandonare nelle mani dei facili profanatori dell'eros o, per dirla con Peter Wust, dei secolarizzatori dell'*intimum mentis*. « Riferiva anche essa madama Chiara che una volta, in visione, le pareva che essa portava a santo Francesco uno vaso de acqua calda, con uno asciugatoio da asciugare le mani. E saliva per una scala alta: ma andava così leggermente, quasi come andasse per piana terra. Et essendo pervenuta a santo Francesco, esso santo trasse dal suo seno una mammella e disse ad essa vergine Chiara: 'Vieni, ricevi e suggi'. Et avendo lei succhiato, esso santo la ammoniva che suggesse un'altra volta; et essa suggendo, quello che de lì suggeva

era tanto dolce e dilettevole che per nessuno modo lo poteva esplicare. Et avendo lei succhiato, quella rotondità ovvero bocca de la poppa, donde esce lo latte, remase intra li labbri de essa beata Chiara; e pigliando essa con le mani quello che li era rimasto nella bocca, le pareva che fusse oro così chiaro e lucido, che ce se vedeva tutta, come quasi in uno specchio » (F. F., 2995; 2333 sg.).

Sono d'accordo con recenti studiosi del francescanesimo sull'attendibilità del racconto, fatto con naturale semplicità senza alcuna preoccupazione di nuocere alla venerazione della santa in sede di processo di canonizzazione e per di più confermato da altre due consorelle. Ma mi pare importante riconoscermi un documento profondamente rivelativo del carattere esistenziale, e propriamente di sessualità trasfigurata, del rapporto tra Chiara e Francesco. Come non leggere in quello specchiarsi di Chiara nella « bocca della poppa » di Francesco, diventata « oro chiaro e lucido », « un profondo desiderio di identificazione con Francesco, spinto fino a volerlo introiettare, per poi trovare se stessa totalmente realizzata in lui »?

Ritroveremo il simbolismo dello specchio nello sprofondarsi mistico di Chiara nel mistero trinitario, ma intanto è davvero da rimpiangere, che del rapporto di Francesco e Chiara, che è, come osservava il Manselli, « umanamente preciso, umanamente riconoscibile, senza equivoci, come un rapporto di stima, di comprensione profonda e di affetto intensissimo », non siano giunte a noi testimonianze scritte, che « con ogni probabilità saranno state del tipo di quelle che noi abbiamo dello straordinario epistolario fra Giordano di Sassonia e Diana degli Andalò... le cui lettere erano, senza mezzi termini, vere e proprie lettere d'amore » (in AA.VV., *Movimento religioso femminile e Francescanesimo nel secolo XIII*, Assisi 1980, p. 347).

In definitiva, se queste analisi e queste osservazioni sono da tenere nel loro giusto conto, bisogna pensare che nel cuore della spiritualità francescana sta una concretissima relazione d'amore tra uomo e donna, vissuta nella vocazione di una genuina purezza verginale e casta, che non toglie nulla al suo vigore significativo. Essa infatti non ha nulla a che vedere con il ritualismo sofisticato della « joy d'amors » dell'Amor cortese per la donna idealizzata, così diffuso nella letteratura erotica del Duecento, né con il quietismo del « pur amour », da cui è nata la letteratura edificante di Fénelon nella Francia del tardo Seicento. L'universo di Francesco e di Chiara è nato o si è esteso sulla base antropologica di quel genuino Io-Tu della relazione uomo-donna, di quell'« essere-insieme-nell'amore » di cui parlava

Ludwig Binswanger, come del carattere psicologico più reale e profondo dell'esistenza.

Ma quell'universo finirebbe col non essere compreso o con l'esporsi a gravi equivoci, se non fosse anche riconosciuto nella sua struttura autentica di un universo simbolico.

Per evitare un lungo discorso, già abbastanza scontato, sul simbolismo nella filosofia contemporanea, almeno da quando il Cassirer ha spiegato nel modo più coerente la sua definizione dell'uomo come *animal symbolicum*, possiamo partire subito da un chiarimento sull'idea di simbolo. Che cos'è un simbolo? Ricordiamo l'origine greca della parola *sumballein*, che significa « mettere insieme ». « Nell'antica Grecia, ricorda Umberto Galimberti nel suo *Dizionario di Psicologia* (UTET, Torino 1992, p. 874), era diffusa la consuetudine di tagliare in due un anello, una moneta o qualsiasi oggetto, e darne una metà a un amico o ad un ospite. Queste metà, conservate dall'una e dall'altra parte, di generazione in generazione, consentivano ai discendenti di riconoscersi. Questo segno di riconoscimento si chiamava simbolo. Platone, riferendo il mito di Zeus che, volendo castigare l'uomo senza distruggerlo, lo tagliò in due, conclude che da allora 'ciascuno di noi è il simbolo di un uomo' (*Convito*, 189-198), la metà che cerca l'altra metà, il simbolo corrispondente ».

Nel simbolismo francescano occupano un posto centrale i due simboli presenti, rispettivamente, nei due racconti archetipici della creazione nei due primi capitoli del *Genesi*. Nel primo (1-2, 3) l'unità della coppia umana — « li creò maschio e femmina », « li creò a immagine di Dio » — è il simbolo della Trinità divina, quasi una parte che Dio staccò da sé, perché celebri nella sua storia nel mondo la trasparenza della « storia » d'amore delle tre Persone nella eternità della vita divina.

« *In principio erat Trinitas* », commenta Jesus Sanz Montes in un recente finissimo saggio sull'amore francescano (*Francesco e Chiara, icona e parola d'amicizia*, Movimento delle Religiose francescane, Roma 1990, pp. 27 sgg.). La storia umana è stata destinata ad essere simbolo della vita d'amore di Dio nella vita d'amore della coppia umana.

Il teologo Bruno Forte afferma che « in questo 'seno trinitario' va ripensata la condizione umana, la comunità degli uomini e la chiesa nella quale si prepara già — attraverso i gesti quotidiani di amore... — la futura rivelazione della gloria dell'Amore, quando la storia degli uomini si unirà per sempre alla eterna storia di Dio » (*Trinità come storia. Saggio sul Dio cristiano*, Milano 1985, p. 7).

Ma il simbolismo del secondo racconto (2,4-25) pare che

annunci la possibilità della colpa e l'incarnazione del Figlio di Dio nella Redenzione dell'amore umano. In maniera più vicina alla lettera del significato greco del simbolo la frattura dell'uomo è operata da Dio nel corpo di Adamo, fatto di terra, per creare attorno alla sua « costola » la Donna, la compagna che lo sottrae dalla sua solitudine. Qui l'uomo e la donna sono reciprocamente la « metà » l'una dell'altro, quasi a preannunciare che a ricongiungerli nell'amore verrà Cristo, il Figlio di Dio, che sarà ormai presente ed operante nella storia del loro ritorno alla « patria trinitaria », alla « Trinità immanente » che è « l'amor che muove il sole e l'altre stelle ». In effetti, nell'evento dell'Incarnazione, l'amore umano nella coppia uomo-donna è il simbolo più alto della *sequela Christi*, del Figlio di Dio che si è fatto carne e dunque sofferenza e bisogno nella carne dell'uomo sulla terra. Il grande mistico dell'amore, il monaco cistercense Etelredo di Rievault, del secolo XI, suggerisce la formula più profonda: « Ego et tu et spero quod tertius inter nos Christus sit » (*De spirituali amicitia*, PL, vol. 195, col. 601). Questa presenza di Cristo risplende nell'amicizia amorosa di Francesco e di Chiara. E il loro amore raggiunge la sua profondità mistica nella visione di Gesù sofferente nella umanità sofferente. La condizione umana del Figlio di Dio è, nel cuore del loro amore, il simbolo reale, il « sacramento », che dà un infinito valore al dolore nel mondo. È questo il senso della loro « vita in altissima povertà ». Il povero, e nella sua forma più tragica, il lebbroso, è il Cristo sofferente.

Certo, la sofferenza si era molto diffusa negli ultimi decenni del secolo in cui Francesco aveva vissuto la sua brillante giovinezza. Il succedersi di carestie spaventose, l'espansione demografica più rapida di quella della produzione, la crescita delle differenze tra i pochi ricchi e i molti poveri nell'economia degli scambi e della circolazione monetaria; l'emarginazione dei poveri assoluti » come i lebbrosi o quella pur grave dei senza terra, dei cadetti senza avvenire, dei fuggitivi dalle guerre di fazioni, erano altrettanti segni che oscuravano quell'età del paleocapitalismo cittadino (cfr. MICHEL MOLLAT, *Pauvres et pauvreté dans le monde médiéval*, in AA.VV., *La povertà nel secolo XII e Francesco d'Assisi*, in Atti del II Congresso della Società Internazionale di Studi francescani, Assisi 1975, pp. 84 ss.).

Ma è stato osservato giustamente dal Manselli che « diversamente da quanto di solito si crede, la conversione di Francesco non è stata quella di un ricco che si è voluto fare povero — non ci troviamo cioè di fronte ad un altro Valdo —, ma essa nasce invece dalla presa di coscienza del dolore e della sofferenza

umana. In questo dolore e in questa sofferenza ritrova, ad un tempo, Cristo e la povertà » (*La povertà nella vita di Francesco d'Assisi*, nel vol. di AA.VV., cit., p. 262). Francesco ritrova, rivive e comprende nel povero la sofferenza di Cristo *qui exinavit semetipsum usque ad mortem, mortem autem crucis*. Non altrimenti si spiega la sua scelta della vita in povertà, senza disporre di alcun bene proprio o collettivo, in contrasto con la tradizione monastica e contro il parere, come sappiamo, di molti dei suoi stessi seguaci, ma non di colei che per amore l'ha seguito fedelmente in tutta la vita e in tutte le disposizioni lasciate alle sue seguaci, Chiara, che otterrà finalmente il famoso « *Privilegium paupertatis* » che le darà diritto a non cedere a nessuna offerta di beni temporali stabili.

Perché tanta tenacia — coraggiosa e testarda fino a minacciare in certi casi di fronte all'autorità ecclesiastica, com'è stato osservato, una specie di quello che noi chiameremmo uno « sciopero della fame » — in una donna mite e dolce come Chiara?

La fedeltà all'amore e all'obbedienza di Francesco nasceva dal loro approfondirsi insieme nel senso del Cristo, nella sofferenza del Figlio di Dio che è la sola che dà un senso alla sofferenza degli uomini. Nella IV delle sue *Lettere alla beata Angela di Praga* è descritta con accenti mistici la densità di questo mondo simbolico trinitario e cristico in cui Chiara vive e difonde l'esperienza del suo amore per Francesco, dove Gesù è *tertius inter nos*, secondo l'icastica formula di Etelredo.

Invitando « colei che è la metà dell'anima sua e santuario di un singolare e cordialissimo amore » a guardare ogni giorno se stessa « nel chiarore della luce perenne e specchio senza macchia » che è Cristo « in cui rifulgono la beata povertà, la santa umiltà e l'ineffabile carità », Chiara la esorta infine, ritrovando l'ardore e le parole del *Cantico dei Cantici*: « Lasciati dunque, o regina, sposa del celeste Re, bruciare sempre più fortemente da questo ardore di carità! Contempla ancora le indicibili delizie, le ricchezze e gli onori eterni e grida con tutto l'ardore del tuo desiderio e del tuo amore: *attirami a te*, o celeste sposo! *Dietro a te correremo attratti dalla dolcezza del tuo profumo*.

Correrò senza stancarmi mai finché tu mi introduca nella tua cella inebriante. Allora la tua sinistra passi sotto il mio capo e la tua destra mi abbracci deliziosamente e tu mi bacerai col felicissimo bacio della tua bocca.

Stando in questa contemplazione, abbi memoria della tua madre poverella, ben sapendo ch'io porto il tuo caro ricordo inseparabilmente impresso nel profondo del mio cuore, perché

tu sei per me la più cara fra tutte » (*Fonti Francescane*, 2905-2907, p. 2295).

Questa elevazione alla più gaudiosa partecipazione dell'amore cristiano ci conduce ad una considerazione conclusiva su ciò che ho chiamato il valore agapico della vita in altissima povertà. Oggi, mi chiedo, possiamo davvero pensare ad una « beata povertà », alla lieta cordialità di un convito — che è appunto il senso antico dell'*àgape* — attorno ad una mensa di miseri tozzi di pane raccattato nell'elemosina per le strade? Chiara, si dice nella sua *Leggenda*, « accoglieva con grande letizia i frammenti di elemosina, i tozzi di pane che i questuanti riportavano e, quasi triste per i pani interi, era felice invece per quei pezzetti » (*F. F.*, 3188, p. 2407). La povertà, questa povertà reale e dura, non è piuttosto una sorgente continua di preoccupazione per il domani, di risentimenti, di invidia o comunque di malumore collettivo, sul modo, ad esempio, di qualche famosa scena del film *Viridiana* di Buñuel? Sarebbe ingenuo confondere due ambiti qualitativamente diversi dell'esperienza, quali il piacere fisiologico o comunque soltanto vitale e la gioia religiosa e mistica. Ma qui è in questione una scelta radicale che concerne il « Noi » piuttosto che « il monopsichismo dell'Io », come direbbe Giovanni Papini. La scelta della povertà è la rinuncia ad ogni atteggiamento possessivo verso gli altri e la vocazione a far parte della fraternità dei sofferenti, dei diseredati, degli esclusi. Cristo, incarnandosi, ha assunto in sé, dalla povertà di Betlemme all'abbandono assoluto della croce, la condizione del bisogno, che è la condizione di ogni creatura vivente sulla terra e di cui il povero, l'assolutamente povero, è la figura esemplare in cui Egli si rispecchia. La « vita in altissima povertà » che Francesco e Chiara hanno scelto come un patto di amore, dove Cristo è il fondamento, il « Tu assoluto », è la libertà di chi si mette alla sua sequela rinunciando a tutto. Non è una rivoluzione sociale per abolire la povertà, quello che annuncia il messaggio francescano e clariano, ma è una rivoluzione dei valori che cambia il senso della povertà e annuncia la redenzione di un mondo liberato dalla violenza della possessività, dalla « cupidigia che è la radice di ogni male ». Il paradossale della « beata povertà », che è il segno più caratteristico della vita e dell'opera di santa Chiara, si comprende soltanto nell'autenticità dell'amore che rinuncia ad ogni sorta di appropriazione dell'amato, nella celebrazione evangelica della libertà come fraternità degli umili.

PIETRO PRINI