

DA UN MONDO ALL'ALTRO.
CIÒ CHE FRANCESCO D'ASSISI
PUÒ ANCORA DIRE ALL'UOMO D'OGGI
Francesco Coniglione

Abstract

The teachings of Francis of Assisi still inspire, centuries later, many people in today's world. In this essay we try to see what are his main concepts that make him still relevant today. They can be indicated in his need for concreteness, against the abstractions of morality, which does not see human beings in the flesh but elaborates general principles; in the concept of love, seen as an expression of freedom and exercised in a non-violent way; in the democracy and pluralism with which he conceived his first fraternity; in the universalism of his message, which does not exclude anyone and in particular revalues those who until then had been on the margins of society; in the communitarian vision of salvation, which contrasts with the traditional monastic and ascetic vision centred on the single person. Finally, the question arises as to what still survives of the original vision of Francis and how people today can act to give concrete implementation to the utopia that emanates from his message.

19

Keywords

Francis of Assisi, Concreteness, Love, Democracy, Comunitarism, Utopia

Dall'età lontana di un mondo che a noi sembra ormai remoto – quello del basso medioevo – giunge l'insegnamento di Francesco d'Assisi, che ispira ancora molti di coloro che vivono in *questo* mondo, con una capacità di resistere alle ingiurie del tempo che non è facile trovare in altri protagonisti della nostra storia. Sicché non possiamo non ripetere anche noi la domanda che fr. Masseo gli pose: «Perché tutto il mondo sembra venire dietro

¹ Questo saggio riprende le conclusioni – adattate e riviste – del volume *L'uomo venuto da un altro mondo. Francesco d'Assisi* (Bonanno Editore, Acireale 2022). Ovviamente la giustificazione e le argomentazioni a sostegno di quanto qui sostenuto sono ritrovabili nel volume indicato; sono anche date per implícite molte delle concezioni di Francesco.

a te; e tutti cercano di vederti, ascoltarti e obbedirti. Tu non sei un bell'uomo; tu non sei di grande scienza o sapienza [*magne scientia aut sapientie*]; tu non sei nobile! A cosa devi dunque che tutto il mondo venga dietro di te?» (Atti, 1481; Fioretti, X).

Una prima risposta – quella che è per me la più significativa – sta forse racchiusa nell'esempio di vita che Francesco ha dato e in ciò che da alcuni potrebbe essere considerato – e lo è stato – il suo principale limite: di lui non ci restano dotte trattazioni, non invettive, non critiche, non prese di posizioni divisive, volte a distinguere con dottrina il bene dal male, ma solo una vita vissuta nella piena coerenza tra pensiero ed azione, tra valori professati e comportamento pratico. È questo straordinario atteggiamento di Francesco a sgomentare, a smarrire e a suscitare al tempo stesso una ammirazione sconfinata in chi ne conosce la vita: è l'indicazione che è possibile comportarsi alla luce di valori più elevati, che tutti possono percorrere una strada di perfezionamento interiore – anche al di là del modo in cui Francesco la compì in piena aderenza alla Chiesa e all'insegnamento cristiano. È l'idea che un mondo migliore è possibile e che tutti siamo chiamati a realizzarlo, con l'impegno e la coerenza il cui modello vivente è Francesco. Egli non è un santo divisivo; piuttosto unisce, perché fa scorgere a tutti un orizzonte ulteriore e più elevato verso cui dirigersi, ciascuno a suo modo e con i suoi mezzi, ma tutti accomunati dall'idea che domani possiamo essere migliori di oggi, che il futuro può essere diverso dal presente e che non tutto si chiude e si circoscrive nel desolante spettacolo che il presente può offrire.

Esigenza di concretezza

Ma l'esempio di Francesco non si riduce a vaporosi buoni sentimenti privi di contenuto, in quanto si concreta in atti e prese di posizione che procurano carne all'impalcatura fornita dalla sua vita. In ciò sta una tipica caratteristica del carattere di Francesco, ovvero la sua *esigenza di concretezza*: non povertà, ma poveri, non fraternità, ma fratelli concreti (Desbonnet 1986: 82), non minorità, ma fratelli minori (Uribe 2019:346); come anche si evince nei suoi rapporti con animali, cose e uomini: «Le fonti ci fanno leggere la grande capacità di Francesco di avere rapporti concreti, diretti, immediati, "letterali" con ciò che incontra: dal Vangelo agli uomini, dalle chiese riparate al papa, dagli animali amati e

salvati dal macello a quelli di cui si cibava [...]» (Marini 1989: 151). Visto dai suoi seguaci come un *alter Christus* (2Cel, 814; LegM, passim), Francesco può esserlo veramente non perché pensa come lui o ha idee rivoluzionarie sulla giustizia e sulla fratellanza, ma perché si sforza di attuarle con la propria opera, in quanto vero credente è chi assiste gli ammalati, veste gli ignudi, visita i carcerati, aiuta i forestieri (da Spinetoli 1999: *passim*).

Questo suo insegnamento è così universale e sentitamente umano da trovare echi anche in pensatori ed ambiti assai diversi. È singolare la sintonia con Siddhartha, che così si rivolge a Govinda: «[...] la pietra, e il fiume, e tutte queste cose dalle quali possiamo imparare, io le amo. Posso amare una pietra, Govinda, e anche un albero o un pezzo di corteccia. Queste sono cose, e le cose si possono amare. Ma le parole non le posso amare. Ecco perché le dottrine non contano nulla per me: non sono né dure né morbide, non hanno colore, non hanno spigoli, non hanno odore, non hanno sapore, non hanno null'altro che parole» (Hesse 2014: 207)². È quanto sottolinea anche un epistemologo formatosi sugli algidi e ardui versanti della logica e della scienza come Paul K. Feyerabend, che nell'ultima parte della sua vita ha riconosciuto l'importanza del misticismo, ma traducendolo sempre nella concretezza della vita di ogni giorno: rifiutando di prediligere i concetti astratti, egli si richiama a quelle componenti della vita umana

21

² Potrà sembrare singolare, ma tale spirito francescano di concretezza ispira anche le pagine di chi si pone il problema della disuguaglianza e della democrazia nella società contemporanea, dal punto di vista della sinistra: «La sinistra astratta – quella delle idee, quella della sacrosanta difesa della dignità della persona umana, quella della necessaria rappresentanza politica – non può esistere se non passando attraverso la sinistra concreta: quella di tutti i giorni. Quella che si prende cura di braccia, occhi, pensieri. Di ogni singolo, concreto essere umano: tutto intero. Quella di un pensiero critico che si fa mutualismo, opponendosi allo stato delle cose con idee, parole e opere» (Montanari 2020: 143). Nello stesso spirito si muove anche papa Francesco che si richiama alla concretezza contro le ideologie astratte quando critica l'approccio *gender*: «La ideologia del "gender" [...] è pericolosa, sì. Così come io la intendo, lo è perché è astratta rispetto alla vita concreta di una persona, come se una persona potesse decidere astrattamente a piacimento se e quando essere uomo o donna. L'astrazione per me è sempre un problema. [...] Quando parlo dell'ideologia, parlo dell'idea, dell'astrazione per cui tutto è possibile, non della vita concreta delle persone e della loro situazione reale» (dalla risposta fornita da papa Francesco ai gesuiti slovacchi, riportata in *La Civiltà Cattolica*, 21 settembre 2021 - <https://www.laciviltacattolica.it/articolo/la-liberta-ci-fa-paura/>).

che entrano in azione alla sola vista di un volto umano e svaniscono quando si ha a che fare con delle generalizzazioni [...] So che c'è gente che pensa di poter amare l'UMANITÀ e perfino che scrive di questo strano rapporto d'amore. Ma il loro amore evapora velocemente quando sottoponete loro delle facce particolari attaccate a corpi particolari che emanano un odore particolare e forse un po' troppo forte. Inoltre, l'amore per l'umanità non ha mai impedito a nessuno di essere crudele verso quegli individui che paiono insidiarla. Farsi guidare da idee astratte è pericoloso se vengono a mancare strette relazioni personali con gli individui concreti. (Feyerabend: 1996: 15-6)

La predilezione di Francesco per la concretezza si vede anche nel fatto che la sua preoccupazione si riferiva non all'ortodossia di tipo teologico – da lui mai affrontata – ma piuttosto a quella fatta di azioni e pratica, come la corretta celebrazione della liturgia o il mantenimento delle chiese o la conservazione dell'ostia (Thompson 2012: 136). In ciò, solo insegnamento è quello che viene dalla concreta vita di Gesù e quindi dalla lettura dei Vangeli (onde il suo “letteralismo”), fatta con gli occhi

22 dell'uomo semplice, non del letterato o del teologo:

La sua visione era sempre diretta, letterale e concreta, non complicata dall'analisi concettuale del chierico che aveva frequentato le scuole. La sua apprensione di Dio non avveniva attraverso un linguaggio analitico ma attraverso simboli concreti – il crocifisso dipinto nella chiesa di San Damiano, che gli parlava e gli ordinava di restaurare la chiesa; il presepe vivente a Greccio; il serafino che vide in preghiera e lasciò sul suo corpo le stimmate fisiche della crocifissione. Simboli come questi esprimevano un nuovo orientamento del sentimento religioso occidentale, segnato da una devozione personale e dall'identificazione con l'umanità di Gesù, una preoccupazione per le circostanze della sua vita terrena e una partecipazione compassionevole alle sue sofferenze. Esprimevano una forma di esperienza religiosa diretta, che non era più confinata a un'élite spirituale chiusa e che l'insegnamento dei frati doveva rendere disponibile al cristiano comune che vive e lavora nel mondo secolare. La sua ispirazione veniva da una riscoperta del senso letterale del Vangelo. (Lawrence 2015: 229)

Tale vocazione alla concretezza si vede anche nel suo essere a un tempo – a differenza di san Domenico – santo universale

e locale, civico (Dalarun 1996: 85): mai Francesco si disinteressò della vita civile e profana, a partire dalle sue ambizioni cavalleresche giovanili, per finire agli ultimi anni della sua vita quando scrisse gli ultimi versetti del *Canticum*. Egli vuole indicare un messaggio valido per tutti gli uomini, senza al tempo stesso dimenticare i contrasti tra gli uomini, nella sua Assisi; vuole sì identificarsi con la realtà del mondo e cantarla nel *Canticum fratris solis*, ma senza dimenticare anche la necessaria pacificazione tra gli uomini, con nome e cognome, come il vescovo e il podestà, cui si rivolge negli ultimi versi dello stesso *Canticum*.

Amore, libertà e non violenza

Tuttavia, se dovessimo indicare uno dei valori che più sono presenti nel suo insegnamento, allora dovremmo richiamarci a quello che è stato sempre al centro dell'insegnamento cristiano e che in Francesco non rimane allo stadio di teorico sentimento privo di concretezza: è il messaggio ultimo e più radicato nella predicazione di Gesù, quello dell'amore, declinato nel santo di Assisi in tutte le sue forme (amore degli uomini, ma anche degli altri esseri animati e della natura tutta) e realizzato nella concretezza di una prassi operosa, di soccorso e condivisione con i più svantaggiati, con i reietti della società, sporcandosi le mani insieme a loro, mangiando nella stessa scodella dei lebbrosi e non teorizzando al sicuro nel proprio studio o nella propria cella monacale. È questo il messaggio ultimo di Gesù che Francesco coglie appieno, non tanto – a mio avviso – la richiesta di giustizia (Mancuso 2020: 406 ss.). Il concetto di giustizia è scivoloso: o essa viene rinviata al regno dei cieli, cioè alla giustizia divina che ci sarà alla fine dei tempi, che giudicherà i vivi e i morti e sulla quale l'uomo non può aver nessun potere; oppure appartiene a questo mondo e allora può essere interpretata in vari modi, secondo le circostanze e le culture o gli interessi più diversi. Invece l'amore no, perché è incondizionato, parte dal soggetto e si dirige agli altri, non consiste in una regola e in un giudizio tra gli uomini, con la necessità di soppesare le ragioni degli uni e degli altri e quindi di richiamarsi a una parte terza cui viene affidato tale compito, con tutte le conseguenze che ben si sanno e le difficoltà tipiche di ogni ordine giudiziario.

Inoltre, l'amore non può essere esercitato con la violenza,

non può essere imposto, ma *offerto*. Esso può essere esercitato solo nello spirito di quella libertà che anima tutta la vita di Francesco, anche laddove essa sembra più compromessa, come quando raccomanda l'obbedienza, giacché «il modo con cui i primi frati consideravano l'obbedienza la poneva nel campo della più grande iniziativa personale, della più grande e più autentica libertà» (Desbonnet 1986: 77); ovvero come libera adesione a una disciplina interiore che si esprime soprattutto nella capacità di dominare la propria volontà e di smorzare l'egocentrismo. Ciò dipende innanzi tutto dal fatto che «Francesco è un uomo libero, indipendente da tutto e da tutti. Crede solo al Vangelo, alla voce del Crocifisso di San Damiano» che gli ordina: «Francesco, non vedi che la mia casa sta crollando? Va' dunque e restauramela» (3Soc, 1411); obbedisce solo «ai richiami della sua coscienza e non si lascia condizionare da nessuna autorità, deviare da nessuna ingerenza. [...] Egli vive, sino all'ultimo giorno, secondo l'ispirazione avuta dal Signore, in conformità al suo carisma, liberamente» (da Spinetoli 1999: 229-234). Le fonti francescane testimoniano di quante volte i frati sono invitati a fare delle scelte personali, a decidere in base alla propria coscienza, senza invocare la necessità di una costrizione esterna. Questo è un aspetto connaturato al senso più autentico del messaggio di Francesco: l'itinerario di perfezionamento spirituale che persegue per tutta la vita e che non potrebbe essere veramente tale se non avvenisse per libera risoluzione e in spirito di assoluta libertà. Onde il suo significato ancora attuale: nessuna perfezione o miglioramento è realmente possibile se non avviene per un rivolgimento interiore che pone il singolo in grado di perseguirlo in assoluta indipendenza. La libertà, il progresso, l'autonomia non si impongono dall'esterno; essi sono una faticosa, graduale conquista che ciascuno deve compiere sulla base della propria volontà e con i tempi di maturazione a lui necessari, in un percorso di realizzazione e perfezionamento che ha ispirato ed è comune a tante pratiche iniziatiche ed esoteriche che si sono manifestate nella storia nel corso dei secoli (sin dalla antichità classica) e in diverse forme di civiltà. Non è necessario fare schiavo il selvaggio per educarlo, secondo la famosa e spesso citata affermazione di Labriola. Ad essere decisivo deve essere l'esempio, puntando su quello che può essere chiamato "effetto valanga", che diventa travolgente quanto esso è praticato con coerenza e senza ambiguità, sino in fondo e senza "doppiopesi-

smi”: solo così si ottiene il continuo rafforzamento della volontà, tramite progressivi e ripetuti feedback positivi.

Democrazia e pluralismo

Alla libertà non può non associarsi il carattere democratico e paritario, improntato alla reciprocità e all'egalitarismo, che Francesco volle dare alla sua prima Fraternità. È un rigetto delle tradizionali gerarchie che si esprime sia all'esterno, verso il mondo profano, con il suo rifiuto di «qualunque adulazione nei confronti dei re e dei principi» (iCel, 43, 6), in evidente distonia con la prassi di abati e fondatori di Ordini a lui precedenti o contemporanei; sia all'interno, ad es. con la parità tra laici e chierici nella Fraternità iniziale. Lo si vede chiaramente nell'episodio dell'andata a Roma per incontrare Innocenzo III, quando Francesco e i suoi undici fratelli decidono di eleggere uno di loro (frate Bernardo) come *dux* (AnPer, 1523), in una sorta di «reinvenzione, *ex nihilo*, quasi un'esperienza chimica di laboratorio, del principio stesso di gerarchia» (Dalarun 1996: 127). L'esempio più evidente sta nella decisione di Francesco di aprire le porte della sua fratellanza a tutti: «Diventando frati minori, vengono annullate le differenze di provenienza: tutti, siano essi sacerdoti, signori feudali, mercanti, giuristi, borghesi, che poveri servi entrano in una comunità di uguali profondamente fraterna. [...] Invece della visione gerarchica della comunità cristiana, Francesco propone il modello fraterno come quello dei cavalieri della Tavola Rotonda» (Boff 1999: 169; ma anche *ivi*, 177, a proposito della “fraternità”). Tutto ciò deve essere garantito dalla regola della rotazione: i vari fratelli si devono av-

25

³ È appena il caso di sottolineare che la stragrande maggioranza dei fondatori dei nuovi ordini o movimenti religiosi precedenti e contemporanei a Francesco provenivano da famiglie nobiliari e principesche e finivano per avere rapporti privilegiati non solo con il proprio ceto di appartenenza, ma anche con le autorità laiche e religiose del loro tempo (Rosé 2020), a volte praticando una rigida politica di selezione dei propri aderenti, scegliendoli solo da famiglie aristocratiche. È il caso, ad esempio, di Ildegarda di Bingen (Rapetti 2013: 196). Anche per tale aspetto Francesco, figlio di mercante che accoglie tra i propri compagni analfabeti e miserabili, è una decisa rottura col passato tradizionale del monachesimo.

vicendare nei ruoli, non essere fissi, così come esplicitamente è scritto nella regola per la vita negli eremi (Thompson 2012: 245 ss; Uribe 2019: 322-4; Miccoli 2010: 261-2). Qui non si cerca solo di conciliare la vita attiva con quella contemplativa, ma di dare risposta concreta al problema del governo dell'Ordine circa il ruolo che devono avere i frati nella sua organizzazione, di modo che nessuno mai si attribuisca un'autorità che non sia "di servizio" (come oggi in modo abusivo tante volte si dice): i fratelli che ricoprono il ruolo di Marta – cioè di madre, pensando alle necessità materiali e alla organizzazione concreta della vita nell'eremo, così come fece fr. Elia con Francesco infermo, verso la fine della sua vita (ICel, 98, 7) – sono al servizio di coloro che sono le Marie, i "figli" dediti alla preghiera e alla meditazione, in un ambiente appartato e in una cella loro riservata. Ma tali ruoli sono interscambiabili, non fissi, sicché «di quando in quando, i figli si assumano il compito di madri, secondo il turno che paia loro opportuno seguire» (RegEr, 10). Si potrebbe parlare di «un governo materno, agli antipodi del dominio paterno» (Dalerun 2015: 57). Onde anche il carattere non autoritario della fraternità, dovuto al rispetto della personalità dei suoi membri e alla responsabilità di ciascuno: si privilegia la loro adesione interiore piuttosto che la forma dell'ordinamento esteriore (Esser 1980: 52-3). In questo frangente si coglie nel suo pieno significato il misticismo di Francesco: l'idea della connessione di tutto, del rapporto reciprocamente funzionale di tutti gli esseri viventi, da lui messo in luce sia nel mondo degli uomini sia nel rapporto tra questi e la natura, che può essere ritenuto il cuore della visione mistica della realtà, ha il suo corrispettivo nel pluralismo e nella fraternità posti alla base della convivenza tra gli uomini, all'interno della Fraternità come della società.

Questo approccio pluralista ha una sua non intenzionale attualizzazione persino nella riflessione sulla scienza, dove si è progressivamente preso coscienza, respingendo il vecchio riduzionismo positivista, almeno in certi autori, della necessità di inquadrare il mondo non più da un solo punto di vista: nel commentare e descrivere quanto ha voluto indicare nel suo ultimo libro *Conquista dell'abbondanza*, Feyerabend pone una domanda cruciale, fornendo anche la risposta adeguata:

C'è un modo per individuare cosa sta accadendo? Ci sono molti modi e li usiamo continuamente, anche se spesso crediamo

che facciano parte di un quadro stabile che comprende tutto. C'è un nome per un atteggiamento o una visione come questa? Sì, se i nomi sono così importanti posso facilmente fornirne uno: misticismo, anche se è un misticismo che usa esempi, argomenti, passaggi di testo attentamente ragionati, teorie scientifiche ed esperimenti per elevarsi nella consapevolezza. (Feyerabend cit. in Hacking 2000)

Come ha anche affermato Panikkar (2000: 109), «il pluralismo si fonda sulla convinzione che nessun singolo gruppo può abbracciare l'esperienza umana nella sua totalità», nella consapevolezza che «i profeti s'incontrano nella storia di tutti i popoli e hanno tutti pari diritto di ascolto. Se per i cristiani il profeta è Gesù di Nazaret, ciò non può impedire che nel corso dei secoli, nell'immensa latitudine e longitudine del globo, non siano sorti e non sorgano altri portaparola dell'Altissimo per i popoli e gli uomini che vivono loro accanto. Iddio, se esiste, è sempre al di sopra dei settarismi dei suoi reali o sedicenti fiduciari» (da Spinetoli cit. in Cavadi 2021: 100).

Col suo misticismo, inoltre, Francesco ci indica la via privilegiata per comprendere ed avere una visione diretta della connessione col tutto, della interdipendenza degli esseri; essa è la condizione che sta alla base della sua nuova prospettiva nel modo di intendere il cristianesimo. È anche il modo per superare quel dissidio che creato tra l'uomo e la natura da una certa interpretazione dei testi sacri⁴ e che Francesco contribuisce a rimediare, perché «l'opposto della religione non è l'ateismo ma la mancanza di connessione con il Tutto. La parola stessa "religione" significa legame. Le Chiese dovrebbero far crescere questo senso di comunione con il Creato, andando oltre la dottrina cristiana. La teologia sostiene che tutti gli aspetti del Creato sono simboli e segni del Creatore, sacramenti naturali. Il cristiano dovrebbe perciò rispettare la natura» (Boff in Boff-Zoja 2014: 47).

Alla dimensione democratica del francescanesimo sembra contrastare quello che è stato ritenuto il carattere autoritario di Francesco derivante dal suo appellarsi a un rapporto diretto con Dio, che gli suggerisce il da farsi e al quale ciascuno deve adeguarsi; che quindi configura una autorità assoluta sui suoi frati, nonostante il gesto delle dimissioni date nel 1220, dopo il suo

⁴ Denunziato con particolare acume da storici quali L. White jr. (1967) e A. Toynbee (1972).

ritorno dall'Oriente (Dalarun 1999: 42; 2019: 416; Maranesi 2012: 585). Ma questo è lo scotto tipico di ogni potere carismatico: ne segna la forza ma anche il limite, ha un effetto di trascinamento, ma può anche indurre alla prevaricazione. Francesco si rese progressivamente conto, specie alla fine della sua vita, del potere carismatico da lui incarnato e cercava di controllare se stesso, si sforzava con tutte le sue forze di non essere considerato come un "capo"; insisteva sul fatto che il privilegiamento della sua persona da parte del Signore non era il segno della sua superiorità, ma dell'essere il più indegno degli uomini, per cui il dono di Dio, il carisma, non era ai suoi occhi il viatico per imporre la propria volontà, bensì gli imponeva il fardello di mettersi al servizio dei propri fratelli; era il segno «della responsabilità di cui si era caricato nei riguardi degli altri» (Accrocca 2019: 429). Questo autocontrollo si esprime anche nel fatto che, se è pur vero che «[t]utto ciò che Francesco d'Assisi disse e scrisse fu una sfida al modo in cui la Chiesa cristiana aveva funzionato fino a quel momento» (McGuire 2009: 68), nondimeno ciò è stato fatto solo costruendo in positivo, senza alcuna critica diretta, senza le infiammate parole di accuse a cose e persone che erano tipiche dei molti riformatori del tempo, senza anatemi e condanne, nemmeno contro chi allora ne era il bersaglio più "normale": eretici e infedeli.

Universalismo

Ma la libertà e lo spirito egualitario non possono essere veramente attuati se non in una dimensione universale, cioè tale da non escludere nessuno; ciò spiega il carattere universalistico e interclassista della predicazione di Francesco, che ingloba tutti e non esclude nessuno, ivi compresi gli "infedeli" (ma escludendo gli eretici, contro i quali anche i francescani successivamente agiranno, ma verso i quali Francesco mai pronuncia parole di condanna⁵).

⁵ Quando Francesco si reca nelle città a predicare, doveva esser ben cosciente che v'erano lì comunità di eretici, ma con essi non ingaggia alcuna controversia, in quanto basta la sua sola presenza a servire da deterrente verso di essi: «Quando entrava in qualche città, si allietava il clero, suonavano le campane, esultavano gli uomini, gioivano le donne, applaudivano i fanciulli e spesso cantando gli andavano incontro con dei rami in mano. La malvagità dell'eresia veniva confusa, era innalzata la fede della Chiesa e mentre i fedeli

Per la prima volta nella storia la Regola di una comunità religiosa riportava norme sull'attività missionaria dei suoi componenti presso gli infedeli [...] Proprio questa dimensione universale segna una novità per il medioevo, spezzando il cerchio chiuso che limitava la missione della Chiesa al mondo occidentale. Con la scelta della missione tra gli infedeli, Francesco si apre ad una concezione della Chiesa collocata di fronte al mondo intero, consapevole che la sua missione di annunciare il vangelo richiedeva di uscire dalla sua chiusura eurocentrica e di superare le barriere culturali e religiose, allo scopo di contribuire alla diffusione dell'universale messaggio di Cristo. (Uribe 2019: 412, 414)

In tal modo viene attribuita rispettabilità a tutti, anche a coloro che venivano tradizionalmente emarginati nella società medievale (come i lebbrosi). Fa impressione leggere le righe contenute nella *Regula non bullata*:

E preghiamo umilmente e supplichiamo, noi fratelli minori e *servi inutili*, tutti coloro che, nella santa chiesa cattolica e apostolica, vogliono servire al Signore Dio, secondo le diverse condizioni: sacerdoti, diaconi, suddiaconi, accoliti, esorcisti, lettori, ostiari e tutti i membri del clero, tutti i religiosi e le religiose, tutti i conversi e i piccoli, poveri e bisognosi, re e principi, lavoratori e agricoltori, servi e padroni, tutte le vergini, le continenti e le maritate, i laici maschi e femmine, tutti gli infanti adolescenti giovani e vecchi, sani e malati, tutti gli umili e i maggiorenti, tutti i popoli genti tribù e lingue, tutte le nazioni e tutti gli uomini d'ogni terra che sono e che saranno: perseveriamo tutti nella vera fede e penitenza, altrimenti nessuno potrà essere salvo. (RegNB, XXIII, 7)

29

In questo testo, che è una sorta di ricapitolazione di tutte le diverse categorie di gente che Francesco aveva presenti alla sua epoca, è conferita pari dignità a individui che occupavano nella società posizioni assai diverse, includendo sia le categorie disprezzate e rigettate ai margini della società, cui egli concede la sua precipua cura, sia quelle che invece vivono nel benessere (AnPer, 1531). Non solo, ma include tutti i popoli del mondo, ovviamente comprendendo anche coloro che non abbracciano la fede cristiana, chiamandoli alla conversione (alla "penitenza"), ovvero a quella modalità di perfezionamento da lui stesso seguita (RegNB, XVI, 5-7); e ciò in ossequio al detto evangelico di

giubilavano gli eretici si nascondevano» (1Cel, 62, 5-6).

amare il proprio nemico (RegNB, XXII, 1-4). È esemplare l'episodio già menzionato dell'incontro di Francesco col sultano, a significare che egli «chiede che i musulmani siano riconosciuti proprio come nostri fratelli, che molto dobbiamo amare» (Basseti-Sani 2002: 1845). In un mondo in cui sino a poco tempo fa si è predicato lo scontro delle civiltà⁶ e tutt'oggi da parte di molti si è convinti di una irriducibile diversità negativa dell'Islam e della sua impossibilità a convivere col mondo cristiano, Francesco si pone in una visione profetica coll'indicare la necessità per la Chiesa di cercare un dialogo con l'Islam. E come poteva essere diversamente da parte di un perfetto figlio della Chiesa e da un *alter Christus*? Anche l'incontro del figlio di un mercante con Chiara, figlia di una nobile famiglia, va in questa direzione: «rappresenta l'espressione simbolica del patto civico che, nel 1210, consentì di risolvere il contrasto tra *minores* e *maiores* [...] Francesco è anche il rifondatore civico di Assisi, ma lo è solamente in compagnia di Chiara» (Dalarun 1996: 85).

30 *Non ci si salva da soli*

V'è in tutto ciò anche una visione comunitaria della salvezza: non ci si salva da soli; il modello non è il singolo monaco che si rinchiude nella propria celletta in cerca della propria perfezione; né è il singolo uomo, visto nella sua monadica esistenza, separata dalla comunità umana e dalla interrelazione con la totalità del creato; i francescani «hanno predicato tramite la parola e l'esempio che tutta l'umanità deve salvarsi con una condotta penitenziale comunitaria i cui modelli non si trovano nell'alto della gerarchia, ma in basso, cioè tra i più umili, i più poveri, tra i laici come tra i chierici» (Le Goff 2010: 172). Non a caso questa intuizione di Francesco ha dato luogo a un nuovo modello di ecclesiologia nella quale si prende atto della dimensione relazionale del mondo d'oggi e quindi della relatività dei diversi modelli ecclesiali (in fondo, si afferma, «[n]ell'approccio francescano la relatività è una parola chiave ed è una parola positiva» - Osborne 2009: xv) e degli stessi concetti centrali del

⁶ Si veda il celebre testo di Huntington (2005) che è diventato una sorta di Bibbia dei neoconservatori americani e ha motivato le politiche statunitensi verso il mondo islamico.

cristianesimo, come quello di “salvezza”: «Una base filosofica relazionale mette in discussione ogni assunzione per la quale un’istituzione finita abbia una qualità assoluta, necessaria e immutabile» (Osborne 2009: 196). In questa interpretazione il francescanesimo si apre a impensate e forse ancora non del tutto esplorate direzioni, che restano sul terreno come una delle tante eredità, forse la più importante, trasmesse da Francesco.

Cosa sopravvive dell’originaria intuizione di Francesco

Ma se ci domandiamo con Desbonnets cosa perduri dell’originaria intuizione di Francesco nella successiva evoluzione dell’Ordine, accanto a quelle che egli elenca come le eredità positive (che in parte coincidono con quanto prima espresso), si può concordare che a non sopravvivere è il carattere fraterno della prima comunità francescana (Desbonnet 1986: 183-4). Su tale aspetto insiste da Spinetoli: «Prima che Francesco chiudesse gli occhi, i suoi frati erano saliti già in alto nello schieramento comunitario ed ecclesiale. Da “minori” stavano diventando o erano diventati “maggiori” e il *novus populus* che egli aveva sognato, sembrava essere già vecchio» (da Spinetoli 1999b: 115). Con l’istituzionalizzazione dell’Ordine i francescani non si può dire certo che abbiano dimenticato i poveri e manchino nel soccorrerli; e tuttavia ora lo fanno così come accadeva alle forme di carità a loro preesistenti: «partono dal mondo e dallo stato giuridico di quelli che contano, dei ricchi, e, svolta la missione, vi fanno ritorno. Non si confondono con quelli che assistono, non fanno gruppo con loro: sono di un altro ambito, di un’altra appartenenza» (ivi: 112). Pur provenendo la maggior parte dei francescani dalle classi più umili, figli del popolo, contadini o plebei,

31

entrando nell’Ordine, se non diventano veri signori, vengono come a far parte della stessa casta, dimenticando, molte volte, o perdendo la coscienza del loro umile ceppo originario. [...] Il francescanesimo rimane sempre al di sotto delle grandi egemonie imperanti, ma è sempre al di sopra delle masse dei poveri, per questo ha dimenticato – la parola giusta sarebbe “ha tradito” – le intenzioni originarie del fondatore, che non si è recato ai poveri per una visita o per portare loro un pacco dono, indumenti, medicinali, ma per stabilirsi in mezzo a loro, per condividere i loro bisogni, la loro amara sorte e tacitamente le loro proteste. (ivi: 112)

Ciò ha fatto sí che il loro posto sia stato assunto, nei secoli XIX e XX, da “altri profeti”, perché i francescani – con la Chiesa – «si erano eclissati o nascosti tra le file dei “padroni”» (ivi: 113). In ciò da Spinetoli è in sintonia con Boff (da lui citato) a favore di una Chiesa dei poveri (come enunciato dal Vaticano II) e nel rifiuto dell’assistenzialismo e del paternalismo, in quanto questi atteggiamenti «nascondono una deviazione di fondo, quella di lasciare i poveri a se stessi o al loro destino, fuori dal sistema, senza la possibilità di contare e di farsi valere, anche quando hanno ragione» (*ibid.*). È necessario allora che il francescanesimo «ritrovi la strada smarrita già nel suo nascere, come l’ha smarrita il cristianesimo, e riscopra la funzione che gli è stata assegnata e che i “poveri” attendono» (ivi: 115). La lotta alla povertà, dopo il Vaticano II, non può consistere solo nello «imbandire una mensa anche per loro in convento», in quanto «finché ci sono ancora poveri sulla terra, i figli di Francesco non possono fermarsi dal cercarli e soccorrerli, liberandoli dai bisogni e più ancora dall’abiezione in cui sono condannati a vivere» (ivi: 114). È questo un sogno utopico «che rimane ancora nel cuore della storia cristiana, come vi rimane l’utopia evangelica, sempre nell’attesa che qualcuno la faccia propria» (ivi: 115); e al frate francescano cappuccino da Spinetoli sembra che ciò sia avvenuto, almeno in parte, col Vaticano II (ivi: 120-3, 185).

La doppia dimensione del messaggio di Francesco

Questa posizione, qui ampiamente riportata, ricalca una tesi assai corrente tra gli studiosi di Francesco, che ha la sua lontana scaturigine nelle posizioni di chi ha inaugurato, oltre un secolo fa, gli studi scientifici e storicamente attendibili sulla sua figura, Paul Sabatier (1894). Essa coglie molto del vero, ma si lascia sfuggire la problematicità ed anche le diverse sfaccettature che la storia di Francesco ha mostrato di possedere. Infatti al doppio livello in cui si articola la vita del minore sull’esempio di quella di Francesco – scelta personale di perfezione e vita comunitaria di condivisione, sottoposta a regole – si affianca la doppia dimensione del suo insegnamento: quella spirituale e metatemporale che caratterizza la natura e il destino umano (con tutto l’arredo teologico che ciò implica e che è tramandato nella Chiesa), e quella che rivolge il proprio sguardo e la propria

attenzione alle condizioni materiali di esistenza dei poveri e che si traduce nella condivisione della loro vita e nella restaurazione della loro dignità umana, con una implicita protesta verso quella mercantilizzazione della vita che sottrae all'uomo ogni valore, per assegnarlo ai beni materiali e al denaro. La prima dimensione implica una escatologia che si definisce e completa solo nella aspettativa di un *altro mondo*, inteso come luogo spirituale nel quale il destino dell'uomo trova pieno compimento. La seconda dimensione esige invece una operatività concreta che trae origine nell'amore verso il prossimo e che si traduce in opere e azioni in *questo mondo*, senza le quali la carità sarebbe una parola vuota e il messaggio cristiano verrebbe ad essere privo del suo aspetto umano più caratterizzante.

Per questa seconda dimensione non è tanto importante sottolineare che l'amore per il prossimo ha fondamento nell'amore del Cristo/Dio per gli uomini e degli uomini per Cristo/Dio, quanto considerare che esso è vuoto se non si trasforma in azioni che sono tanto più significative quanto più si rivolgono verso coloro che ci sono lontani per cultura e condizione sociale; cioè vengono da parte di chi ha verso chi non ha (beni, cultura, potere). «La fede, evidentemente, non si esaurisce in questa dimensione, ma non sarebbe fede vera, né la fede di Gesù Cristo e degli Apostoli se non includesse la liberazione dalle miserie, che è disumanizzazione e offesa a Dio stesso» (Boff 1999: 127). Il che significa dare concreta realizzazione a quanto proposto dalla «teologia della liberazione», anche se a volte questa ha inteso il messaggio francescano in modo parziale e dimentico del contesto dottrinale complessivo in cui esso si colloca. Sarebbe infatti vano cercare in Francesco indicazioni volte a incitare, organizzare o in qualche modo invitare i poveri ad azioni di ribellione o anche di semplice rivendicazione sociale contro i ricchi e per migliorare le proprie condizioni di vita. Francesco non è un agitatore sociale, non è un predicatore rivoluzionario, non vuole impegnare i suoi fratelli nella lotta politica e in effetti «non offre una risposta politica alle tante ingiustizie sociali, al «silenzio» di Dio dinanzi al problema del male nel mondo» (Fortunato 2018: pos. 1231); e se a volte fa delle affermazioni «sovversive», queste sono in effetti ben radicate nelle fonti evangeliche; non v'è in lui «nessuna proposta di riforma ecclesiastica, né di contestazione o sovversione ecclesiale o sociale» (Miccoli 2010: 101) e «non si sente chiamato a capeggiare nessuna crociata, né

contro i musulmani, né contro i cristiani» (da Spinetoli 1999b: 96) – come avvenne a molti eretici e ribelli del suo tempo, che trasformarono le parole del Vangelo in strumenti di lotta sociale ed economica – e non tanto perché prudentemente e accortamente consapevole di ciò cui sarebbe potuto andare incontro.

Il messaggio di Francesco è assai più radicale: grazie al modello di testimonianza evangelica offerto da sé stesso e dai suoi frati, Francesco invita ciascun cristiano ad operare una profonda revisione del proprio modo di vivere la fede, additandogli la necessità di un'azione a favore dei poveri che richiede una sua conversione totale e che non può limitarsi alla semplice carità; perché dice chiaramente che *la responsabilità è di ciascuno*, è personale, e *nessuno* si deve sentire esente da un dovere verso il prossimo. Non può essere chiamato cristiano chi non soccorre il proprio fratello: Francesco dona persino la Bibbia a chi vede in miseria (CompAs, 1606); oggi siamo invece indifferenti a chi muore annegato in nome dello slogan blasfemo e anticristiano di “prima gli Italiani”. È nel contesto di questa trasformazione interiore – di questa faticosa e ardua *metànoia*, della quale Francesco è stato modello esemplare – che può essere effettivamente esercitata la carità e l'amore verso tutti gli altri esseri, siano uomini o animali.

34

Resta tuttavia a carico di ciascuno capire e tradurre nei modi più adeguati tale atto d'amore per gli uomini, in modo da essere dalla parte dei poveri, senza limitarsi ad un impegno individuale, ma favorendo e impegnandosi in pratiche collettive che eliminino quelle disuguaglianze e quelle ingiustizie esistenti nel mondo, che sono alla base della violenza che oggi lo tormenta, in modo che «ognuno riceverà la mercede non secondo l'autorità, ma secondo il lavoro svolto (*non secundum auctoritatem, sed secundum laborem*)» (2Cel, 730), così stabilendo – sempre sulla base di un chiaro riferimento al Nuovo Testamento (1Cor, 3,8) – un principio fondamentale per una società giusta: il compenso (salario o guadagno) di ciascuno deve essere commisurato al lavoro svolto, senza rendite di posizione, privilegi di rango o eredità, autorità o potere.

È quanto con chiarezza ha sostenuto papa Francesco nell'affermare che «fino a quando non si eliminano l'esclusione e l'inequità nella società e tra i diversi popoli sarà impossibile sradicare la violenza. [...] Ciò non accade soltanto perché l'inequità provoca la reazione violenta di quanti sono esclusi dal sistema, bensì perché il sistema sociale ed economico è ingiu-

sto alla radice» (papa Francesco 2013: § 59). Nella sua intenzione e andando anche oltre l'insegnamento di san Francesco – che non poteva non essere condizionato dai suoi tempi – il papa oggi scardina i dogmi di chi pensa che la povertà debba essere giudicata su basi morali, come una pena conseguente a una colpa di pigrizia, incapacità o altro, e dichiara con chiarezza che «la povertà non è frutto di fatalità», che essa non è conseguenza del destino; né è ammissibile che i poveri vengano messi ai margini «come se fossero i colpevoli della loro condizione» e pertanto siano considerati solo «un peso intollerabile per un sistema economico che pone al centro l'interesse di alcune categorie privilegiate». Non si invoca solo la conversione morale di ciascuno, non è sufficiente la sola beneficenza o l'elemosina occasionale: «Non si tratta di alleggerire la nostra coscienza facendo qualche elemosina, ma piuttosto di contrastare la cultura dell'indifferenza e dell'ingiustizia con cui ci si pone nei confronti dei poveri». Si tratta di passare alla “condivisione” che si concreta nel concetto di “fratellanza” e si traduce operativamente in «un differente approccio alla povertà», in «una progettualità creativa», sicché «è decisivo dare vita a processi di sviluppo in cui si valorizzano le capacità di tutti», pena il mettere in crisi la stessa democrazia⁷.

35

Ciò non può non tradursi nella consapevolezza di quanto sia parziale il solo condannare la violenza: questa nasce dalle condizioni di ingiustizia e povertà e sarebbe come prendersela con la pallottola che ha ucciso e non con chi ha impugnato l'arma che l'ha sparata. Si tratta insomma di «arrivare alla costituzione di una nuova società in cui ciascuno, nella solidarietà e nell'amore con tutti gli altri uomini, trovi completa libertà, massima soddisfazione possibile dei propri bisogni e dei propri desideri, massimo sviluppo possibile delle sue facoltà intellettuali ed affettive» e che «Unico modo per arrivare alla scoperta del meglio è la libertà, libertà di aggruppamento, libertà di esperimento, libertà completa senz'altro limite sociale che quello dell'uguale libertà degli altri»; ovvero costruire «una società in cui nessuno potrebbe violentare gli altri senza incontrare valida resistenza». Sono parole queste di un grande politico oggi dimenticato a causa della radicalità delle sue idee, di Errico Malatesta, anarchico coerente e utopista (Malatesta 1975: *passim*).

⁷ Tutte le precedenti citazioni sono tratte papa Francesco (2011).

Certo, resta il problema di come giungere a questo stadio: v'è chi afferma sia possibile solo mediante la violenza rivoluzionaria (come faceva lo stesso Malatesta o hanno sostenuto le varie correnti di ispirazione marxista) e v'è chi sostiene altre più pacifiche e meno cruente vie: tra questi senz'altro possiamo annoverare Francesco, la cui strada passa attraverso la dote della "obbedienza", vista come il modo più radicale di essere a tutti sottomessi e che è stata paragonata alla odierna "non-violenza", in quanto «Francesco e i suoi sperano di trasformare la società attraverso il carattere sovversivo, scandaloso, rivoluzionario di questa sottomissione volontaria» (Le Goff 2010: 119)⁸.

Come realizzare l'utopia di Francesco nel mondo d'oggi?

36 Tuttavia non viene meno con ciò la grande questione delle strategie più adatte per conseguire questo obiettivo, perché nessuno oggi afferma di volere incrementare le disuguaglianze o di non voler combattere la miseria; tutti sostengono di volere il benessere e la solidarietà, perfino l'eguaglianza (almeno a parole) tra gli uomini. La posta sta tutta nel concreto delle politiche messe in atto: vi sarà infatti chi dirà che tali nobili scopi vanno perseguiti facendo arricchire i ricchi o riducendo loro le tasse oppure privatizzando quanto più possibile, affidandosi alla infallibile mano del Mercato e all'effetto "trickle-down"; e magari sosterrà che se vi danno bastonate è per raddrizzarvi

⁸ Ciò non deve tuttavia far dimenticare che a causa del meccanismo della istituzionalizzazione dell'Ordine anche i francescani come molti altri movimenti passarono dalla carità e dall'amore per il prossimo e dalla pratica della non violenza alla persecuzione inquisitoriale, partecipando insieme ai domenicani alla repressione della *haeretica pravitas*. Certo non possono essi esibire campioni dello zelo inquisitorio come i domenicani Bernardo Gui, Nicholas Eymerich o Tomás de Torquemada e si devono accontentare di più "modesti" e poco noti inquisitori, come Giovanni da Capestrano e Giacomo della Marca; nondimeno «i frati Minori non ebbero un ruolo secondario nella repressione dell'eretica pravità [...] Non c'è margine di fraintendimento: i frati partecipano – senza esitazioni, senza dibattito interno (a quanto ne sappiamo) – alla repressione dell'eretica pravità fin dalle origini. Obbediscono alle direttive del papa [Gregorio IX] [...] La distanza dei fratelli di Francesco dal loro fondatore era avvenuta in tempi brevissimi: altrettanto veloce – e inevitabile – è il loro impegno repressivo di coercizione all'ortodossia attraverso gli *inquisitores haereticæ pravitatis*» (Benedetti 2016: 84, 87, 96).

le ossa; se vi affamano è per evitarvi l'obesità e mantenervi in buona salute; se vi mantengono in stato di povertà è perché dei poveri sarà il regno dei cieli. E vi saranno ricche fondazioni private di ricerca e di beneficenza finanziate da chi ha interesse a sostenere queste tesi⁹, che sfornano articoli, report e sostengono con generosi *grants* scienziati e ricercatori in tutto il mondo, regalando magari computer rigidamente vincolati a certi software che permettano la “modernizzazione digitale”, così creando nuove forme di dipendenza. Altri invece sosterranno che bisogna perseguire politiche decisamente opposte, ma corrono il rischio di generare la reazione degli interessi consolidati, non hanno grossi finanziamenti alle spalle, sono avversati dai grandi mass media, per la maggior parte nelle mani di potenti complessi industriali-finanziari, e così possono trovare riparo o in qualche grande agenzia morale (le chiese e le autorità religiose, che sono, o almeno dovrebbero essere, dipendenti solo dai propri dogmi, articoli di fede e principi etici), o in luoghi ancora sottratti all'invasione del finanziamento privato (ad es. le università pubbliche, dove i ricercatori possono ancora godere di una relativa autonomia di pensiero e sicurezza economica – onde diventa imperativo per l'altro schieramento la loro precarizzazione, la privatizzazione del sistema pubblico di ricerca e formazione e la sostituzione dei fondi di ricerca pubblici con quelli derivanti dalle aziende private, specie in settori strategici come ad es. quello farmaceutico e sanitario).

37

Su ciò il dibattito è aperto e ciascuno deve essere in grado di distinguere le ideologie confezionate ad hoc per difendere lo *status quo* dalle politiche effettivamente idonee a raggiungere quello che – qualunque sia il tragitto – resta il fermo punto di approdo che segna un'altra follia tipicamente francescana: quella dell'utopia. Come ha detto uno dei principali teologi della liberazione, Leonardo Boff, Francesco cerca di realizzare la fraternità umana con quella sua tipica “pazzia” che fonda «un diverso tipo di saggezza, la saggezza dell'utopia, la razionalità propria del principio-speranza, la magia del desiderio infinito» (Boff 1999: 118). Il suo ideale della fratellanza umana, di una riconciliazione tra uomo e natura, tra uomini ed animali e degli uomini tra loro (che ha la sua espressione più significa-

⁹ Si veda in merito la documentata analisi di d'Eramo (2020), come anche Oreskes – Conway (2019).

tiva nei *Fioretti*) prende senza dubbio il sapore dell'utopia; ma «l'utopia fa parte del reale perché questo non si riduce a ciò che è e può essere misurato, ma a ciò che in esso è possibile e può avvenire nel futuro» (ivi: 222). In una società e in un mondo che han persino perso la capacità di sognare un altro modo di vivere, il richiamo di Francesco – pacato, concreto, fatto di esempi e incarnato in un modo di vivere piuttosto che in formule e programmi – ci disegna una realtà possibile, diversa: «L'utopia non è la “Repubblica del sole”, ma un progetto che non si è ancora attuato perché non ha avuto spazio, ma nessuno è incaricato di affermare che non potrà averlo» (da Spinetoli 1999b: 139 n.). Come ha affermato Oscar Wilde (1993: 32), «Una mappa del mondo che non comprende il paese dell'Utopia è indegna finanche di uno sguardo, perché ignora il solo paese al quale l'Umanità approda continuamente. E quando l'Umanità vi getta le ancore, sta in vedetta, e scorgendo un paese migliore, di nuovo fa vela. Il progresso non è altro che l'avverarsi delle utopie».

38

Francesco ha come punto di partenza della sua visione utopica una realtà fondata sull'ineguaglianza, dove da una parte stanno povertà, indigenza e ignoranza, dall'altro e opposto lato ricchezza, potenza, scienza: «Lo scopo di Francesco è di rimpiazzare tali antagonismi con una società fondata sui rapporti familiari, in cui le sole ineguaglianze riposano sull'età e sul sesso – ineguaglianze naturali, quindi divine. Da ciò deriva la diffidenza o l'ostilità nei confronti di tutti quelli che si elevano al di sopra degli altri per mezzo di artifici sociali» (Le Goff 2010: 116). In fondo così Francesco è strettamente fedele a quello che è stato definito il duplice insegnamento fondamentale di Gesù: la totale fiducia in Dio e la conseguente necessità di preoccuparsi del bisogno delle persone più deboli e povere; e solo grazie alla prima si trova la forza per perseguire con coerenza e radicalità la seconda strada, che è sì un'utopia, ma pratica, concreta, quella che Gesù annunciava si sarebbe realizzata prima dell'avvento del giudizio universale:

un periodo intermedio in cui il messia regnerà e la terra sarà rinnovata: una specie di sogno utopico in cui le forze della natura diventeranno benefiche, ogni contrasto avrà fine [...] la smisurata speranza che il mondo possa essere redento in termini non solo teologici ma concreti, che il mondo cioè possa davvero cambiare. Gesù era certo di questo rinnovamento e

anche se il grande mutamento non ebbe luogo, egli ha lasciato ai seguaci una speranza che ha continuato a incendiare il cuore degli uomini. (Pesce in Augias – Pesce 2010: 220)

Questo è anche il sogno di Francesco, che in lui si condensa nella condanna della *potenza*, male sociale per eccellenza, che ha a suo fondamento la ricchezza e la scienza, che permettono l'ascesa sociale e quindi instaurano la diseguaglianza. In sostanza, «[l']ideale sociale a cui aspira Francesco è un livellamento, un massimo di uguaglianza nell'umiltà che, benché egli si renda conto sia utopico voler realizzare nell'insieme della società, tuttavia vuole instaurare nella sua "fraternità"» (Le Goff 2010: 117). Ma la sua "fraternità" è al tempo stesso un modello della società, un ideale a cui tendere e insieme un continuo rimprovero per quanto di perverso e insano v'è nella comunità umana. Il "doppio livello" cui abbiamo prima accennato si articola ulteriormente in un ulteriore livello, quello della differenza tra la fraternità e la comunità umana: così come Francesco è modello di santità e perfezione per i suoi frati, così la fraternità francescana (e non l'Ordine che se ne allontana per molti aspetti, pur cercando di conservarne la memoria) è modello ed esempio di società "materna" e giusta, di *uniformitas*, per il resto degli uomini. E se la radicalità delle sue indicazioni sembrano scarsamente attuabili nella società di oggi, nondimeno esse si sono tradotte in un lievito che ha portato alla elaborazione da parte del movimento francescano del «sogno di un capitalismo "dal volto umano" adattato a una società basata sulla persona ed evidenziando la crisi di un capitalismo legato a un'ideologia liberale staccata da un'antropologia fondamentale» (Parisoli 2008: 22).

Questo è ancora e a maggior ragione valido ai nostri giorni quando guardiamo ai paesi del Terzo Mondo e alle loro masse di miserabili, poveri, oppressi dal potere, molti dei quali cercano una via d'uscita dalla loro condizione affidandosi alla fortuna di una rischiosa migrazione, «poiché, nonostante gli errori, le degenerazioni, i tradimenti, questa rimane la lezione del francescanesimo nel suo grande movimento verso i laici: una lezione che, fino a quando fame, miseria, oppressione non saranno vinte, resta valida per i nostri tempi» (Le Goff 2010: 174). È questa la "follia" di Francesco, che ha trovato ora una propria casa nelle recenti encicliche del papa che ne ha assunto il nome, in un tempo in cui siamo pericolosamente vicini a quan-

to profetizzato da Sant'Antonio Abate: «Verrà il tempo in cui gli uomini impazziranno, e quando vedranno qualcuno che non è pazzo, lo attaccheranno dicendo: “Tu sei pazzo, non sei come noi”» (in Ward 1984: 6). In questa “follia” è depositato il sogno della possibilità di “un altro mondo”; quello che ci può essere indicato solo da un “novellus pazzus” (Gagliardi 2017) che è venuto a noi da “un altro mondo”, il cui insegnamento pare oggi ripreso – pur con le contraddizioni e le difficoltà derivanti dall'inerzia di una istituzione secolare – da chi è venuto “dall'altra parte del mondo”.

Bibliografia

FONTI

- 1Cel = Tommaso da Celano, *Vita del beato Francesco [Vita prima]*, in C. Leonardi (a cura di), *La letteratura francescana*, vol. I, *Francesco e Chiara d'Assisi*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori 2004.
- 40 1Cor = Paolo, *Prima Lettera ai Corinzi*, in CEI (Conferenza Episcopale Italiana, a cura di), *La Sacra Bibbia. Nuovo Testamento*. Milano: Mondadori 2010.
- 2Cel = Tommaso da Celano, *Vita seconda* (o anche *Memoriale*, dall'*incipit*), in *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova – Movimento Francescano, Assisi 1977.
- 3Soc = *Legenda trium sociorum - Leggenda dei tre compagni*, in *Fonti Francescane*, Edizioni Messaggero, Padova – Movimento Francescano, Assisi 1977 - Il numero dopo l'indicazione abbreviata dell'opera indica la numerazione marginale progressiva delle FF, che è costante nelle loro varie edizioni e ristampe. Ciò vale anche per gli Atti.
- AnPer = *Anonimo perugino*, in *Fonti Francescane*, cit. – Il testo è anche noto come *De Inceptione*, dalla prime parole dell'*incipit*.
- Atti = *Atti del beato Francesco e dei suoi compagni*, in *Fonti agiografiche dell'Ordine francescano*, a cura di M.T. Dolso. Padova: Edizioni Francescane 2014.
- CompAs = *Compilatio Assisiensis* o *Leggenda perugina*, in *Fonti Francescane*, cit.
- Fioretti = *I fioretti di San Francesco*, a cura di C. Segre e L. Morini, Milano: BUR Rizzoli, 2010.

- LegM = Bonaventura di Bagnoregio, *Leggenda Maggiore di San Francesco*, in C. Leonardi (a cura di), *Letteratura francescana*, IV, *Bonaventura: La leggenda di Francesco*. Milano: Fondazione Lorenzo Valla - Mondadori 2013.
- RegNB = *Regola non bollata*, in K. Esser (a cura di), *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*. Nuova edizione critica e versione italiana. Padova: Edizioni Messaggero di S. Antonio 1982.
- RegEr = *Regula pro eremitoriis data*, in K. Esser, *op. cit.*

LETTERATURA

(Per le edizioni elettroniche – ePub e Kindle – la pagina indicata è approssimativa, dipendendo essa dalla visualizzazione del testo) Accrocca, Felice (2019). “Postfazione” a Dalarun 2019.

Augias, Corrado - Pesce, Mauro (2010). *Inchiesta su Gesù. Chi era l'uomo che ha cambiato il mondo*. Milano: Mondadori.

Basetti-Sani, Giulio (2002). “Saraceni”, in *Dizionario Francescano*, a cura di E. Caroli. Padova: Edizioni Messaggero – Si indicano con c. e cc. le colonne del testo.

Benedetti, Marina (2016). “Fratelli minori e inquisizione. Alcuni casi nell'Italia medievale”, in: *Revista Territórios & Fronteiras*, Cuiabá, vol. 9, n. 1.

Boff, Leonardo (1999). *Francesco d'Assisi. Una alternativa umana e cristiana*. Assisi: Cittadella Editrice.

Boff, Leonardo – Zoja, Luigi (2014). *Tra eresia e verità*. Milano: Chiarelettere.

Cavadi, Augusto (2021). «Quale catechesi giovanile da parte delle Chiese cristiane?», in: *Dialoghi Mediterranei*, 47.

Dalarun, Jacques (1996). *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane*. Milano: Biblioteca Francescana.

— (1999). *Francesco d'Assisi. Il potere in questione e la questione del potere*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.

— (2015). *Il Cantico di frate Sole. Francesco d'Assisi riconciliato*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.

— (2019). «*Omnia verba que disimus in via*». *Percorsi di ricerca francescana*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana

da Spinetti, Ortensio (1999). *Bibbia e catechismo. Il credo, i sacramenti, i comandamenti*. Brescia: Paideia.

— (1999b) *Francesco: l'utopia che si fa storia*. Assisi: Cittadella Editrice.

- d'Eramo, Marco (2020). *Dominio. La guerra invisibile dei potenti contro i sudditi*. Milano: Feltrinelli.
- Desbonnets, Téophile (1986). *Dalla intuizione alla istituzione. I Francescani*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana.
- Esser, Kajetan (1980). *L'Ordine di san Francesco*. Milano: Edizioni Biblioteca Franciscana.
- Feyerabend, Paul K. (1996). *Ambiguità e armonia. Lezioni trentine*. Roma-Bari: Laterza.
- Fortunato, Enzo (2018). *Francesco il ribelle. Il linguaggio, i gesti e i luoghi di un uomo che ha segnato il corso della storia*. Milano: Mondadori (ed. Kindle).
- Gagliardi, Isabella (2017). *Novellus pazzus. Storie di santi medievali tra il Mar Caspio e il Mar Mediterraneo (secc. IV-XIV)*. Firenze: Società Editrice Fiorentina.
- Hacking, Ian (2000). "Screw you, I'm going home", in *London Review of Books*, Vol. 22, No. 12, 22 June.
- Hesse, Hermann (2014). *Siddhartha*. Milano: Adelphi (ed. ePub).
- Huntington, Samuel P. (2005). *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*. Milano: Garzanti.
- Lawrence, Clifford H. (2015). *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London and New York: Routledge.
- Le Goff, Jacques (2010). *San Francesco d'Assisi*. Roma-Bari: Laterza.
- Malatesta, Errico (1975). *Pagine di lotta quotidiana*, Presentazione di G. Cerrito. Carrara: Movimento Anarchico Italiano.
- Mancuso, Vito (2020). *I quattro maestri*. Milano: Garzanti.
- Maranesi, Pietro (2012). "La morte di un uomo cristiano. Gli ultimi anni di vita di Francesco di Assisi", in: *Miscellanea Franciscana*, 112.
- Marini, Alfonso (1989). *Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*, Edizioni Porziuncola: Assisi.
- McGuire, Brian B. (2009). "Monastic and religious orders, c. 1100–c. 1350", in M. Rubin, - W. Simons, (eds.), *The Cambridge History of Christianity*, vol. 4, *Christianity in Western Europe c. 1100–c. 1500*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Miccoli, Giovanni (2010). *Francesco d'Assisi memoria, storia e storiografia*. Milano Biblioteca Franciscana.
- Montanari, Tomaso (2020). *Dalla parte del torto. Per la sinistra che non c'è*. Milano: Chiarelettere.
- Oreskes, Naomi – Conway, Erik M. (2019). *Mercanti di dubbi. Come un manipolo di scienziati ha oscurato la verità, dal fumo al riscaldamento globale*. Milano: ReteAmbiente.

- Osborne, Kenan (2009). *A Theology of the Church for the Third Millennium. A Franciscan Approach*. Leiden – Boston: Brill.
- Panikkar, Raimon (2000). *Mito, fede ed ermeneutica. Il triplice velo della realtà*. Milano: Jaca Book.
- papa Francesco (2013) *Evangelii Gaudium*.
- (2021) “I poveri li avete sempre con voi”, in *Avvenire* 15-06-21.
- Parisoli, Luca (2008). “Introduction. L’économie et l’empire: la normativité sociale”, in Id. (a cura di), *Pauvreté et Capitalisme*. *Comment les pauvres franciscaines ont justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*. Palermo: Officina di Studi Medievali.
- Rapetti, Anna (2013). *Storia del monachesimo medievale*. Bologna: Il Mulino.
- Rosé, Isabelle (2020). “Interactions between Monks and the Lay Nobility (from the Carolingian Era through the Eleventh Century)”, in: A.I. Beach – I. Cochelin, (eds), *The Cambridge History of Medieval Monasticism in the Latin West*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sabatier, Paul (1894). *Vie de S. François d’Assise*. Paris: Librairie Fischbacher.
- Thompson, Augustine (2012). *Francis of Assisi. A New Biography*. Ithaca and London: Cornell University Press (ed. ePub).
- Toynbee, Arnold (1972). “The Religious Background of the present environmental crisis. A Viewpoint”, in: *International Journal of Environmental Studies*, vol. 3.
- Uribe, Escobar F. (2019). *L’identità francescana. Contenuti fondamentali del carisma di san Francesco d’Assisi*. Milano: Edizioni Biblioteca Francescana.
- Ward, Benedicta (1984). *The sayings of the Desert Fathers: the alphabetical collection*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.
- White, Lynn jr. (1967). “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis”, in: *Science*, New Series, Vol. 155, No. 3767.
- Wilde, Oscar (1993). *Aforismi*. Roma: Newton Compton.