

Elementi di spiritualità di Francesco d'Assisi alla luce dei suoi *Scritti*

Alessandro Mastromatteo, OFM

Pontificia Università Antonianum (Roma)

Gli *Scritti* di Francesco d'Assisi furono a lungo trascurati dalla storiografia. Dalle varie famiglie minoritiche furono tramandati e letti per lo più come testi ascetici, di edificazione e di pietà. Di essi, si leggevano in genere solo la *Regola* e il *Testamento*. La prima raccolta sistematica si avrà soltanto nel secolo XVII, quando Lucas Wadding, grande storiografo dell'Ordine minoritico, ne curò la prima edizione nel 1623 ad Anversa¹. L'interesse rinnovato per gli *Scritti*, suscitato dagli studi stimolanti di Paul Sabatier, in particolare dalla sua famosa e suggestiva *Vie de saint François d'Assise*, pubblicata a Parigi sulla fine del 1893, ristampata e tradotta più volte fino ai nostri giorni², fece desiderare un'edizione che avesse più saldi fondamenti critici di quella del Wadding. Così, la prima vera e propria edizione critica, ad opera di Leonard Lemmens, apparve a Quaracchi (Firenze) e fu ristampata nel 1941, 1943 e 1949³. Altra edizione fu curata da Heinrich Boehmer e contiene un'erudita introduzione che presenta la tradizione degli *Opuscula* e il testo del Wadding, distinguendo scritti autentici, scritti dubbi e scritti perduti⁴. Nel 1976 Kajetan Esser pubblicò un'altra edizione critica⁵, ritenuta molto affi-

¹ B. Francisci Assisiatis *Opuscula*. Nunc primum collecta tribus tomis distincta, noti et commentariis asceticis illustrata, per fr. Lucam Waddingum Hibernorum Ord. Minorum Regul. Observ., ex off. Plantiniana apud Balthasarem Moretum, et Viduam Ioannis Moreti, et Io. Meursium, Antverpiae 1623.

² L'opera è da far risalire a Parigi nel 1893, anche se nella prima edizione non appare la data. Fu una biografia che riscosse un indiscutibile successo, seppure sia stata inclusa nell'*Indice* dei libri proibiti della Chiesa Cattolica.

³ *Opuscula sancti Patris Francisci Assisiensis*, secundum codices mss. emendata et denuo edita a PP. Collegii S. Bonaventurae, Typ. Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1904.

⁴ *Analekten zur Geschichte des Franciscus von Assisi*. Mit einer Einleitung und Regesten zur Geschichte des Franciscus und der Franciscaner, Tübingen-Leipzig 1904.

⁵ K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition* (Spicilegium Bonaventurianum, 13), Grottaferrata 1976.

dabile fino al 2009, anno in cui Carlo Paolazzi presenta la sua edizione⁶, che propone un testo ricostruito secondo i principi della critica stemmatica.

Gli *Scritti* dell'Assisiense vengono suddivisi comunemente in tre sezioni tematiche (anche se alcuni di essi racchiudono più di un argomento e quindi sfuggono a una rigida classificazione): *Regole ed esortazioni*, *Lettere*, *Laudi e preghiere*.

La classe delle *Regole ed esortazioni* non contiene tanto il maggior numero di scritti, quanto quelli di maggior ampiezza. Di essi fanno parte: la *Regola non Bollata* [RegNB], la *Regola Bollata* [RegB], il *Testamento* [Test], il «piccolo» *Testamento* [TestSen], la *Regola di vita per gli Eremiti*, la *Forma di vita* e l'*Ultima volontà* [UltVol] indirizzati a Chiara d'Assisi e le *Ammonizioni* [Adm].

La sezione delle *Lettere* è da collocarsi negli ultimi anni della vita di Francesco quando, tornato dall'Egitto (primavera-estate 1220) in pessime condizioni di salute, non poteva più dedicarsi alla predicazione e decise quindi di continuare il suo apostolato attraverso la corrispondenza epistolare. In realtà non rappresenta un vero e proprio epistolario perché si tratta per lo più di lettere circolari, di carattere dottrinale, oppure di semplici biglietti occasionali, raggruppabili in tre sezioni: 1) *Lettere circolari inviate a destinatari estranei all'Ordine francescano*: la *Lettera ai fedeli* [EpFid I-II]; *Lettera a tutti i chierici* [EpCler I-II]; *Lettera ai reggitori dei popoli* [EpRecf]. 2) *Lettere circolari ai frati*: la *Lettera a tutto l'Ordine* [EpOrd]; la *Lettera ai custodi I e II* [EpCust I-II]. 3) *Lettere private*, motivate da occasioni diverse, inviate a singoli destinatari: la *Lettera a un ministro* [EpMin], *Lettera a frate Leone* [EpLeo], *Lettera a frate Antonio* [EpAnt], *Lettera a donna Jacopa*.

L'ultima sezione è quella delle *Laudi e preghiere* scritte lungo tutto l'arco della sua vita: *Pregghiera davanti al Crocifisso*; *Saluto alle virtù* [SalVirt]; *Saluto alla beata Vergine Maria*; *Lodi di Dio Altissimo* [LaudDei]; *Benedizione a frate Leone*; *Cantico di frate Sole*; «*Audite poverelle*»; *Lodi per ogni ora*; *Esortazione alla Lode di Dio*; *Orazione sul "Padre Nostro"* [OrPat]; *Pregghiera "Absorbeat"*; *Della vera e perfetta letizia*; *Ufficio della Passione* [OffPass].

Si cercherà in questo breve lavoro di presentare gli elementi significativi e ricorrenti all'interno dei suoi *Scritti*, anche se non gli unici, al fine di cogliere, attraverso il metodo sincronico, il profilo spirituale di Francesco emergente dalla sua stessa penna, e di provare a individuare quelle peculiarità più evidenti che l'Assisiense non soltanto ha vissuto ma che ha consegnato ai posteri come via per il raggiungimento della *sequela Christi*: la croce, le virtù (povertà, umiltà e obbedienza), la preghiera, la penitenza e la predicazione. Questo procedimento è utile anche per valutare con criticità la letteratura agiografica su san Francesco che deve essere letta alla luce dei suoi *Scritti*, poiché, sebbene tali

⁶ *Francisci Assisiensis Scripta*, critice editio C. Paolazzi (Spicilegium Bonaventurianum, 36), Grottaferrata 2009. Nella citazione degli *Scritti*, ci atterremo a quest'ultima edizione.

Scritti non siano gli unici a recare traccia della storicità di lui e non possano restituirci in pienezza il vero Francesco, tuttavia è da considerare che con difficoltà si potrebbero accogliere concetti e strutture in dissonanza rispetto al suo pensiero e, dunque, al suo stesso assetto spirituale.

1. La croce

La presenza di Gesù Cristo è ricorrente all'interno degli *Scritti* del Santo e negli ultimi anni, attraverso studi più oculati, si è rilevata l'ampiezza dei contenuti ivi presenti⁷. Tra i tanti, il Poverello vi colloca anche la sua riflessione sulla passione e morte e, quindi, sulla croce di Cristo. È da chiarire prima di ogni cosa che Francesco, a differenza dei suoi biografi non fa mai uso del termine *crucifixus*, né come aggettivo, né come sostantivo. Parla soltanto di *crux*, anche se soltanto otto volte⁸, ma sempre unita alla figura di Gesù.

Nell'*Adm V*⁹, Francesco insegna all'uomo dove porre la sua gloria, ovvero nelle *infirmities* (inteso in senso fisico e morale) e nella croce di nostro Signore Gesù Cristo: «[] sed in hoc possumus gloriari in infirmitatibus nostris et baulare cotidie sanctam crucem Domini nostri Jesu Christi»¹⁰. Tralasciando il primo motivo di gloria, focalizziamo invece l'attenzione sul secondo, che raccoglie, anche se in maniera non letterale, l'esigenza della *sequela Christi*, fondendo la duplice visione: quella matteana¹¹ e quella lucana¹² e dando, attraverso l'avverbio temporale *cotidie*, un significato in senso figurato della *crux Christi*, intesa appunto come unione della propria quotidianità ai dolori di Cristo. A tale

⁷ Richiamiamo soltanto alcune pubblicazioni tra l'abbondante bibliografia in merito: S. LÓPEZ, *Cristo suficiencia de Francisco*, in *Verdad y Vida* 29 (1971) 327-366; S. LÓPEZ, *Cristología de Francisco de Asís*, in *Selecciones de Franciscanismo* 12 (1983) 89-135; N. NGUYEN VAN KHANG, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Milano 1984.

⁸ Le situazioni di crocifissione in cui il Santo esorta i suoi *fratres* e tutti gli uomini a portarle per amore a Cristo sono, invece, assai numerose.

⁹ Per una valutazione puntuale di questo scritto, ci permettiamo di ricordare i seguenti lavori in ordine cronologico: G. SPAGNOLO, *L'ammonizione V di san Francesco: un canto alla dignità dell'uomo*, in *Italia Francescana* 61 (1986) 133-138; J. BÓRMIDA, *La Admonición V de San Francisco: los crucificados como imagen de Dios*, in *Cuadernos Franciscanos* 20/80 (1987) 17-23; M. A. LAVILLA, *La imagen del siervo en el pensamiento de San Francisco de Asís, según sus escritos*, Valencia 1995, 188-202; F. URIBE, *La vera gloria dell'uomo. L'«ammonizione V» di san Francesco*, in *Frate Francesco* 74 (2008) 351-376.

¹⁰ Cfr. *Adm V*, 8.

¹¹ Cfr. Mt 10,38; 16,24.

¹² Cfr. Lc 9,23; 14,27.

senso vi aggiunge l'aggettivo *sancta* proprio per la considerazione che il Santo le riserva: per lui è motivo di vanto e di gloria¹³.

Nell'*Adm VI*¹⁴, invece, il Santo introduce come modello cristologico quello del buon Pastore, collocando il fine redentivo dell'azione di Cristo prima di indicare il mezzo di salvezza delle pecore, cioè la croce, con il significato "kenotico" che le appartiene: «Attendamus, omnes fratres, bonum pastorem, qui pro ovibus suis salvandis crucis sustinuit passionem»¹⁵. Il «sostenere la passione della croce» indica propriamente la modalità con la quale il buon Pastore offrì la sua vita per le pecore. A questo proposito è conveniente ricordare un altro suo opuscolo, in cui la passione di Cristo è presentata nella dinamica di tutto il mistero salvifico¹⁶ e la croce al fine dell'espiazione dei peccati:

*Cuius Patris talis fuit voluntas, ut filius eius benedictus et gloriosus, quem dedit nobis et natus fuit pro nobis, seipsum per proprium sanguinem suum sacrificium et hostiam in ara crucis offeret, non propter se, per quem facta sunt omnia, sed pro peccatis nostris, relinquens nobis exemplum, ut sequamur vestigia eius*¹⁷.

La croce di Cristo è, dunque, per Francesco l'espressione più alta e singolare del grande amore di Dio per gli uomini. Un buon Pastore che dà la vita per le sue pecore è la sottolineatura che la sua passione e morte sono in rapporto agli uomini, destinatari della

¹³ «Il fatto di collocare la sequela di Gesù Cristo, anche con queste sfumature, al centro delle aspirazioni dell'essere umano e di fare della croce il massimo vessillo, è una ratificazione della grande importanza che ha questa dottrina nel pensiero spirituale del santo d'Assisi. [...] Il modo di recuperare la sua dignità primigenia è offerto all'uomo dal cammino della Croce, seguendo il modello di Gesù Cristo» (F. URIBE, *La vera gloria dell'uomo. L'«ammonizione V» di san Francesco*, 374).

¹⁴ Per un'ottima presentazione strutturale ed ermeneutica di questa ammonizione, si veda: F. URIBE, *Seguire il buon pastore. L'ammonizione VI di s. Francesco, La grazia delle origini. Studi in occasione dell'VIII centenario dell'approvazione della prima regola di san Francesco d'Assisi (1209-2009)*, a cura di P. Martinelli (Teologia spirituale, 15), Bologna 2009, 209-259 (specialmente 221-224).

¹⁵ *Adm VI*, 1. Questa ammonizione presenta alcuni nessi con l'*Adm V*, sia nel campo semantico che in quello contenutistico, come dimostra F. URIBE, *Seguire il buon pastore. L'ammonizione VI di s. Francesco*, 210:

<i>Adm V</i>	<i>Adm VI</i>
<i>Attende, o homo</i> (v.1)	<i>Attendamus, omnes fratres</i> (v. 1)
<i>crucem</i> (v. 8)	<i>crucis</i> (v. 1)
<i>infirmatibus</i> (v. 8)	<i>infirmate</i> (v. 2)
<i>gloriari</i> (vv. 4.5.7.8)	<i>gloriam</i> (v. 3)

¹⁶ Francesco usa espressioni diverse per indicare l'azione salvifica della croce: un'azione del passato con i relativi effetti nel presente, e una del futuro escatologico. Nel primo caso usa il verbo «redimere», nel secondo «salvare». Cfr. L. LEHMANN, *La redención en los escritos de san Francisco*, in *Selecciones de Franciscanismo* 28 (1999) 199-228 (soprattutto 203-208).

¹⁷ *EpFid II*, 11-13.

salvezza, e quindi del suo amore. E, proprio per tal motivo, essa è per Francesco l'ara del sacrificio, meritevole di ogni adorazione, lode, onore e ringraziamento¹⁸.

Anche nel *Test*, attraverso una preghiera di adorazione, di benedizione e di gratitudine, il Santo d'Assisi venera il Signore Gesù nella sua duplice presenza in ogni chiesa del mondo: nell'Eucaristia e nella santa croce, con cui Cristo ha redento il mondo:

*Et Dominus dedit michi talem fidem in ecclesiis, ut ita simpliciter orarem et dicerem: «Adoramus te, Domine Jesu Christe, et ad omnes ecclesias tuas que sunt in toto mundo, et benedicimus tibi, quia per sanctam crucem tuam redemisti mundum»*¹⁹.

L'Assisiata, in maniera implicita, vi inserisce l'adorazione dovuta alla presenza eucaristica e la estende a tutte le chiese del mondo. Per lui, quindi, la croce e l'Eucaristia sono contemporaneamente misteri di dolore e di amore smisurato da parte di Cristo per l'intera umanità²⁰.

Similmente, i sentimenti di azione di grazie per lo smisurato amore di Cristo manifestato sulla croce, appaiono anche nella *RegNB XXIII*, 3:

*Et gratias agimus tibi quia, sicut per Filium tuum nos creasti, sic per veram et sanctam dilectionem tuam qua dilexisti nos, ipsum verum Deum et verum hominem ex gloriosa semper Virgine beatissima sancta Maria nasci fecisti, et per crucem et sanguinem et mortem ipsius nos captivos redimi voluisti*²¹.

Anche nella *RegNB I*, 3 che riprende Mt 19,21²², Francesco, evidenziando l'espropriazione di sé, della propria volontà, fa emergere la dinamica di crocifissione autentica per la *sequela Christi*. Rinnegare se stessi, prendere la propria croce e seguire il Figlio di Dio, sono, infatti, le caratteristiche del cammino di perfezione del discepolo di Cristo.

¹⁸ Cfr. *EpFid II*, 11. La croce diventa per il Santo l'altare del sacrificio, l'ara *crucis* ove la vita di Cristo viene immolata *pro peccatis nostris*. È evidenziato il tema di riparazione, ma subito dopo sottolinea che il sacrificio della croce ha un valore di *exemplum*, oltre che di espiazione: *ut sequamur vestigia eius*.

¹⁹ *Test* 4-5. Tale preghiera di adorazione è un testo liturgico, utilizzato nelle feste della croce (14 settembre: esaltazione della croce, e 3 maggio: ritrovamento della croce) e il venerdì santo.

²⁰ Non va dimenticato, però, il rapporto lebbrosi-croce. Come ha ben delineato Pietro Maranesi, «l'esperienza con i lebbrosi ha costituito per Francesco il presupposto "esistenziale" perché accadesse l'incontro mistico e di fede con la croce e, viceversa, soltanto nell'incontro mistico con la croce l'intuizione avuta con i lebbrosi poteva giungere alla chiarezza e pienezza "teologica" di uno stile di vita cristiano. [...] Senza l'esperienza con i lebbrosi, la croce non avrebbe mai parlato a Francesco» (P. MARANESI, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento* [Studi e ricerche, s.n.], Assisi 2009, 155).

²¹ *RegNB XXIII*, 3. Sul cap. XXIII della *RegNB* si veda: L. LEHMANN, «*Gratias agimus tibi*». *Structure and content of chapter XXIII of the Regula non bullata*, in *Laurentianum* 23 (1982) 312-375.

²² «Et: "Si quis vult post me venire, abneget semetipsum et tollat crucem suam et sequatur me"» (*RegNB I*, 3).

Nell'*OffPass*, definito da Tommaso da Celano *Officium Crucis*²³, il tema della croce ricorre per ben due volte. Nel vespro del venerdì santo, come anche nel vespro del Natale, riprendendo Lc 14,27, il Santo afferma: «Tollite corpora vestra et baiulate sanctam crucem eius»²⁴. Qui la dinamica della croce si unisce a quella della gloria. In effetti, oltre a *OffPass* VII, 9-10, l'esultanza per la salvezza ottenuta da Cristo morto e risuscitato, è manifestata da Francesco attraverso l'invito a glorificare Dio «quia sanctissimus puer dilectus datus est nobis; et natus fuit pro nobis in via et positus in presepio, quia non habebat locum in diversorio»²⁵. In tal modo Francesco vuole rimarcare che, solamente portando la croce di Cristo e seguendo le sue parole e precetti, è possibile partecipare alla sua gloria. Emerge anche qui, dunque, il binomio che il Poverello compie nel riallacciare il Natale alla croce e alla Pasqua.

Ci sembra opportuno poter affermare che il Santo, seppur sprovvisto di una cultura teologica sistematica, abbia ben assimilato la concezione della croce come strumento di riparazione ed espiatione del peccato dell'uomo e la relativa possibilità di riconciliazione con Dio. Tutto questo attraverso una progressiva formazione liturgica, secondo il linguaggio religioso del suo tempo. Ma c'è di più: l'esperienza e la visione della croce in Francesco si abbinano al dettato giovanneo della glorificazione, piuttosto che alla risurrezione come evento salvifico di Gesù Cristo, sebbene quest'ultimo venga sempre evidenziato in modo implicito. Questa lacuna è ricercabile e, quindi, giustificabile nel fatto che la liturgia del suo tempo, con la relativa teologia ivi contenuta, non evidenziava molto il rapporto morte-risurrezione²⁶.

Concludendo questa analisi, c'è da dire che Francesco non solo è riuscito a penetrare profondamente nel mistero della croce di Cristo e della sua passione, ma ha anche saputo fare di esso un vero cammino di sapienza e vita nell'esperienza personale e nell'insegnamento ai suoi frati. C'è da precisare, però, che tale *experientia crucis*, benchè rivesta

²³ *LegCl* 30, 8.

²⁴ *OffPass* VII, 8; XV, 13.

²⁵ *OffPass* XV, 7.

²⁶ Questa argomentazione è stata ben espressa da Giovanni Iammarrone, di cui riportiamo un intero concetto-chiave, esplicativo del tutto: «Non si può fare a meno anche di constatare che egli [Francesco], nonostante l'orientamento teologico del tempo non lo agevolasse a connettere intimamente sul piano concettuale-dottrinale le due realtà salvifiche di croce e risurrezione, sul piano esistenziale viveva quotidianamente il mistero di Cristo morto crocifisso e risorto/esaltato – come ben risulta dall'*Ufficio della Passione* recitato da lui quotidianamente e forse da titolare più adeguatamente "Ufficio dei misteri di Cristo" –, con tanta verità e profondità che parlare di croce per lui significava parlare di risurrezione; vivere la croce significava sperimentare non una realtà di morte ma di vita, non di tenebra ma di luce; non di tristezza e desolazione ma di letizia e speranza, come risulta dal dettato *Della vera e perfetta letizia*, ragione per cui croce e risurrezione, morte e vita in lui erano due dimensioni immanenti a un'unica esperienza, quella della sequela di Cristo umile, povero e crocifisso ma risorto ed esaltato, vita e motivo di vita, anche, anzi in particolare, nel letto della sofferenza e della morte» (G. IAMMARRONE, *Il crocifisso e la croce in Francesco, Chiara e nel primo francescanesimo* [Memoria e Profezia], Padova 2007, 48-49).

un'importanza notevole nella spiritualità del Poverello, non ne totalizza, tuttavia, la realtà, perché egli ha una visione molto più ampia del mistero di Cristo, non riconducibile unicamente a tale evento. Cosa, invece, che non avviene per il pensiero teologico degli agiografi a lui posteriori in cui emerge una radicale volontà di interpretare le stimmate di Francesco, di andare oltre la mera fattualità per penetrare in un significato più profondo e nascosto, non ultimo quello apologetico, che quelle piaghe portano con sé. È come se le stimmate offrissero la chiave di comprensione di tutta la vita di Francesco, che viene riletta in questa luce, e in cui si riconoscono le molteplici apparizioni della croce, a partire da quell'evento.

Quindi, mentre negli *Scritti* di Francesco, il tema della croce risulta sì importante ma non totalizzante, nei biografi, la croce/stigmatizzazione funge da chiave interpretativa di tutta l'esperienza del Santo d'Assisi, motivo per cui egli stesso si conformerà in pienezza all'immagine di Cristo e di Cristo crocifisso.

2. La povertà

La povertà negli *Scritti* del Poverello si fonda sui passi evangelici²⁷ letti nella chiesa di san Nicolò, che saranno inglobati all'interno della *Forma vitae* del 1209 e quindi nella *RegNB*²⁸, perché essa ha uno specifico e preciso volto: non è mai considerata come sola, a sé stante, ma sempre e fortemente collegata con la vita di Cristo, in quanto partecipazione volontaria alla sua stessa povertà e a quella degli apostoli²⁹. In effetti, l'evidenza dell'inseparabilità di Cristo dalla povertà si presenta come mezzo principale per la *sequela Christi*, non potendo davvero scindersi dalla sua figura e dalla sua opera di redenzione. Tale evidenza dell'inseparabilità di Cristo dalla povertà è colta da Francesco lungo tutta l'opera terrena del Messia, sin dalla sua venuta³⁰. Essa consiste nel distacco totale dalle cose nel modo più radicale, nel vivere appunto *sine proprio*, incentivato e sostenuto da un distacco spirituale³¹. In altre parole, la non appropriazione si trova riferita

²⁷ Cfr. Mt 19,21; Mt 16,24; Lc 9,3 e 10,4.

²⁸ Cfr. *RegNB* I, 2-3; *RegNB* XIV, 1-2.

²⁹ Cfr. *EpLeo* 12-13; *EpFid* II, 5; *RegB* XII, 4; *RegNB* IX, 1. 4. 5; *UltVol* 1.

³⁰ Cfr. *OffPass* XV, 7.

³¹ Cfr. *RegNB* I, 1; *RegB* I, 1. Sebbene il termine *sine proprio* presente in entrambe le Regole non sia peculiarità di Francesco, esso tuttavia acquista connotati dai tratti più profondi della semplice parola *paupertas*: difatti implica la rinuncia a cose non necessariamente materiali, come la propria stessa volontà, della quale si priva chi fa la volontà di Dio, oltre ovviamente a implicare il rifiuto per qualsiasi forma di possesso nel senso più assoluto. Ma anche la stessa parola *paupertas* ha accezioni diverse; infatti, i passi che ricorrono negli *Scritti* di san Francesco sono 107, di cui 9 che trattano della povertà in genere, 25 si riferiscono alla

tanto ai beni materiali³², quanto a quelli spirituali³³. Per Francesco l'altissima povertà³⁴ deve avere i connotati della concretezza e tante sono le sue manifestazioni esterne: abbandono di tutto e vendita di ogni cosa, devolvendo il ricavato ai poveri, come ricorda la *RegNB* II, 4 e la *RegB* II, 5 e il *Test* 16 quando trattano dei futuri candidati della *fraternitas*. L'Assisiense, infatti, ha fortemente voluto vivere la povertà non soltanto per sé, ma l'ha proposta anche per ogni fratello che entrava a far parte della fraternità; una povertà talmente radicale capace di provocare un sentimento di felicità, come egli stesso ci ricorda nel *Test*: «Et illi qui veniebant ad recipiendam vitam istam, omnia que habere poterant, dabant pauperibus; et eramus contenti tunica una, intus et foris repeciata, qui volebant, cum cingulo et braccis, et nolebamus plus habere»³⁵. Altre manifestazioni esterne sono: il modo di vestire dei frati, le dimore ove vivere, il modo di guadagnarsi i mezzi di sostentamento, il loro sistema di vita itinerante e l'uso delle cose³⁶. Il culto della povertà, però, oltre al valore dal punto di vista esteriore, ha anche una funzione mediatrice di aiuto in quanto rende i frati eredi del regno dei cieli e ricchi di virtù³⁷.

Ma c'è di più: per Francesco la povertà non è semplicemente un fatto di rinuncia o una modalità di ascesi per raggiungere la perfezione, ma è la possibilità per scendere al livello dei poveri, che si esprime nella gioia³⁸. Inoltre la pratica della povertà nella sua vita personale e in quella dei suoi compagni, gli fece comprendere che Cristo non inten-

povertà materiale e ben 73 a quella spirituale. Cfr. J. DE SCHAMPHELEER, *La pauvreté franciscaine*, in *Étude Franciscaines* 18 (1968) 182.

³² «Fratres nichil sibi appropriant, nec domum nec locum nec aliquam rem» (*RegB* VI, 1). Cfr. anche: *RegNB* VII, 13; *Fragmenta alterius redactionis Regulae non bullatae* [*Frag*] I, 67.

³³ «Ille servus Dei qui non irascitur neque conturbat se pro aliquo, recte vivit sine proprio. Et beatus est, quia non remanet sibi aliquid, reddens que sunt Cesaris Cesari, et que sunt Dei Deo» (*Adm* XI, 3-4). Si veda anche: *Adm* II; *RegNB* XVII, 4; *Frag* I, 42.

³⁴ L'aggettivo «altissima» riferita alla povertà è presente nella *RegB* VI, 4.

³⁵ *Test* 16.

³⁶ I frati devono usare delle cose necessarie alla vita, sia che si tratti dei libri del salterio per coloro che sanno leggere, sia degli strumenti utili per il lavoro, sia delle abitazioni ove dimorare, di oratori ove pregare, tutto secondo la santa povertà. Cfr. *RegNB* III, 7-9. Si veda anche: *RegB* III, 1-2; *Test* 24. Per quanto riguarda il denaro, Francesco pone un accento particolare nella sua proibizione; infatti il legislatore nelle sue Regole indica ai suoi frati di non occuparsi in affari finanziari o amministrativi, perché non è assolutamente permesso l'uso del denaro: né per comprare indumenti o libri, né per ricevere la ricompensa del lavoro, né a motivo dell'elemosina, perché esso non ha che il valore delle pietre. Cfr. *RegNB* VIII. Si consideri anche: *Frag* II, 16-17; *RegB*.

³⁷ «Haec est illa celsitudo altissime paupertatis, que vos, carissimos fratres meos, heredes et reges regni celorum instituit, pauperes rebus fecit, virtutibus sublimavit. Hec sit portio vestra, que perducit in terram viventium» (*RegB* VI, 4-5).

³⁸ «Et debent gaudere quando conversantur inter viles et despectas personas, inter pauperes et debiles, infirmos et leprosos et iuxta viam mendicantes» (*RegNB* IX, 2).

deva che le indicazioni sulla povertà venissero osservate solo alla lettera, ma l'osservanza doveva essere adattata secondo le diverse circostanze³⁹.

Così si può cogliere la fondamentale importanza di questa virtù, che è al contempo un consiglio evangelico che i frati professano⁴⁰, vissuto dal Poverello d'Assisi sin dai primissimi momenti della sua vita religiosa e che lo stesso non risparmia di accostare ad un'altra virtù, di altrettanta importanza, la santa umiltà, da lui definita sorella della povertà: «Domina sancta paupertas, Dominus te salvet cum tua sorore, sancta humilitate»⁴¹.

3. L'umiltà

Francesco assunse questa virtù e la conservò fino alla morte, come valore a lui molto gradito e diletto, tanto da definirsi «parvulus»⁴², «servus»⁴³, «despectus»⁴⁴, «homo vilis et caducus»⁴⁵, «ignorans et idiota»⁴⁶, «homo inutilis et indigna creatura Domini Dei»⁴⁷, obbligato a servire tutti e a suggerire ai suoi frati di stare sottomessi a tutti⁴⁸, a mettersi sotto i piedi degli altri⁴⁹, a lavare e baciare i piedi dei fratelli⁵⁰. Per incrementare questa coscienza di personale umiltà, Francesco pensava spesso ai peccati e alla sua ingratitudine, accusandosi di fronte a Dio e ai fratelli: «In multis offendi mea gravi culpa, specialiter quod Regulam quam Domino promisi non servavi, nec officium sicut Regula precipit dixi, sive negligentia, sive infirmitatis mee occasione, sive qua ignorans sum et idiota»⁵¹; infine, oltre che ad esercitarla personalmente, la raccomandava ai suoi frati come ideale obbligatorio e del tutto necessario:

³⁹ Cfr. *RegNB* VII; *RegB* IV, 2.

⁴⁰ Cfr. *RegNB* I, 1; *RegB* I, 1; *RegB* II, 5; *RegB* XII, 4; *Test* 24.

⁴¹ *SalVirt* 2. Cfr. anche: *SalVirt* 11. Per l'appellativo «domina» si veda anche: *TestSen* 4.

⁴² *UltVol* 1; *EpCust* I, 1; *EpOrd* 3; *EpRect* 1, *Test* 34. 41.

⁴³ *Test* 41; si veda anche: *EpFid* II, 1. 2. 86; *EpCust* II, 1; *EpMin* 9; *EpRect* 1.

⁴⁴ *EpRect* 1.

⁴⁵ *EpOrd* 3.

⁴⁶ *EpOrd* 39.

⁴⁷ *EpOrd* 47.

⁴⁸ Cfr. *RegNB* VII, 2.

⁴⁹ Cfr. *Adm* XIX, 4.

⁵⁰ Cfr. *EpOrd* 12; *RegNB* VI, 4.

⁵¹ *EpOrd* 39.

[] *deprecor in caritate, que Deus est, omnes fratres meos predicatorum, oratores, laboratores, tam clericos quam laicos, ut studeant se humiliare in omnibus, non gloriari nec in se gaudere nec interius se exaltare de bonis verbis et operibus, immo de nullo bono quod Deus facit vel dicit vel operatur in eis aliquando et per ipsos, secundum quod dicit Dominus: «Verumtamen in hoc nolite gaudere, quod vobis spiritus subiciuntur vobis»⁵².*

Si è poc' anzi affermato che il termine umiltà va associato a quello di minorità, benché si debba rilevare che il vocabolo “minorità” in quanto tale non si trovi negli *Scritti* del Santo⁵³. Il vocabolo «minor», invece, è presente 14 volte e sempre in *Scritti* corrispondenti con la vita o la condizione dei fratelli⁵⁴ e ha una grande portata perché, come condizione spirituale, indica una precisa forma di essere, un vero programma di vita. Quando il Santo, infatti, pensa che i suoi frati devono essere minori, la prima immagine che ha in mente è quella del Cristo servo, povero e umile e la propone come modello per sé e per i suoi fratelli. Ecco quindi che la minorità ha in sé delle caratteristiche quali appunto il servizio ai fratelli, la povertà e la stessa umiltà. Un'umiltà che si attinge dallo stesso Signore Dio e Gesù Cristo⁵⁵ e diventa complemento indispensabile per la fraternità benché la sua connotazione resti poliedrica e difficilmente classificabile. Così, di fronte a Dio, l'umile non ha diritti: è un servo in costante dipendenza; di fronte agli uomini, egli non può avere pretese di privilegi, né atteggiamenti di dominio, ma deve annunciare la Parola di Dio in minorità e sottomissione.

⁵² *RegNB XVII*, 5-6. Una vera e profonda indicazione che Francesco fa sull'umiltà la desumiamo anche dall'*Adm XXIII*: «Beatus servus, qui ita inventus est humilis inter subditos suos, sicuti quando esset inter dominos suos. Beatus servus, qui semper permanet sub virga correctionis. Fidelis servus et prudens est, qui in omnibus suis offensis non tardat interius penitere per contritionem, et exterius per confessionem et operis satisfactionem». Cfr. anche: *Cant 33*; *EpFid I*, 1, 13; *EpFid II*, 30. 44. 45. 56. 86; *RegNB XX*, 5 (il capitolo XX della *RegNB* non è mai riferito nella silloge); *RegNB XXIII*, 6. 7. Un'altra chiara raccomandazione, invece, la si trova in *RegB III*, 11, in cui egli indica ai suoi frati la modalità di atteggiamenti da adottare quando si va per il mondo: «Consulo vero, moneo et exhortor fratres meos in Domino Jesu Christo, ut quando vadunt per mundum non litigent neque contentant verbis, nec alios iudicent, sed sint mites, pacifici et modesti, mansueti et humiles, honeste loquentes omnibus sicut decet». Si veda anche: *Adm XIII*; *Adm XVII*, 1-2; *Adm XXII*, 2-3; *Adm XXVII*, 2; *EpCust I*, 2; *RegB V*, 4; *RegB VI*, 2; *RegB X*, 9; *RegNB V*, 5; *RegNB XI*, 3; *RegNB XVII*, 15; *RegNB XX*, 2. Per quanto riguarda, invece, l'umiltà che i superiori dovrebbero applicare, si veda: *Adm IV*; *Adm XXIII*, 1; *RegB X*, 1; *RegNB VI*, 2.

⁵³ Cfr. F. URIBE, “*Omnes vocentur fratres minores*” (*RegNB 6,3*). Verso un'identificazione della minorità alla luce degli *Scritti* di S. Francesco d'Assisi, in *Minores et subditi omnibus. Trattati caratterizzanti dell'identità francescana. Atti del Convegno* (Roma, 26-27 novembre 2002), a cura di L. Padovese, Roma 2003, 149-190.

⁵⁴ I testi che fanno riferimento all'identità dell'Ordine sono: *RegB I* [Titolo]; *RegB I*, 1; *RegNB VI*, 3; *RegNB XXIII*, 7; *EpCust I*, 1; *EpCust II*, 1; *EpOrd 2*; *EpFid II*, 87; quelli che fanno riferimento in modo esplicito all'essere minori come una delle condizioni caratterizzante dei seguaci di Cristo sono: *RegNB V*, 12; *EpFid II*, 42; *RegNB VII*, 1-2; *Frag II*, 10; *Adm XII*, 3.

⁵⁵ *Adm I*, 16-17; *EpOrd 27-28*; *LaudDei 7*; *RegB XII*, 4; *RegNB IX*, 1.

4. L'obbedienza

L'obbedienza secondo san Francesco⁵⁶, in quanto voto e al contempo in quanto virtù, non può che avere origine da Cristo stesso verso cui il Santo vive un abbandono fiducioso ai suoi voleri. In questo atteggiamento fiducioso il solo modello supremo da seguire è Cristo, il quale, «dedit vitam suam, ne perderet sanctissimi Patris obedientiam»⁵⁷. Il sostantivo *obedientia* compare ben 48 volte negli *Scritti* di Francesco e 14 volte il verbo *obedire*. Queste occorrenze, che superano quelle del termine *paupertas*, ci permettono di comprendere quanta considerazione Francesco desse all'obbedienza. Infatti, proprio come Cristo rinunciò alla sua volontà affidandola a quella del Padre, così egli, attraverso l'annientamento di sé e la povertà interiore, vive proteso a cercare sempre la volontà divina. Per Francesco, fare la volontà divina significa seguire la Chiesa nei suoi precetti; devozione e obbedienza che devono in primo luogo essere rivolte al papa, quale vicario di Cristo in terra e capo gerarchico della Chiesa, cui è affidata la cura dei fedeli⁵⁸. Non a caso, infatti, prima di morire il Santo indica a tutti i frati, presenti e futuri che «semper prelati et omnibus clericis sancte matris Ecclesie fideles et subiecti existant»⁵⁹. Però siffatta obbedienza ecclesiale non si riduce solo alla gerarchia, ma si riferisce anche alle istituzioni ecclesiastiche⁶⁰ e alle norme liturgiche⁶¹. Inoltre l'Assisiato ha voluto che il suo lavoro apostolico e quello dei suoi frati, ovvero la direzione spirituale⁶², la predica-zione tra i fedeli e gli infedeli⁶³, venissero fatte sempre in accordo con l'istituzione della

⁵⁶ Gli studi in merito all'obbedienza sono diversi. Qui presentiamo, in ordine cronologico, soltanto alcuni titoli: R. ARMSTRONG, *The service of living obedience*, in *The Cord* (1982) 195-207; C. DEL ZOTTO, *L'obbedienza in S. Francesco d'Assisi*, in *Antoniana* 61 (1986) 569-597; K. SYNOWCZYK, *L'obbedienza secondo S. Francesco d'Assisi. Alcune chiavi essenziali di lettura*, (Studia Antoniana-dottorali), Roma 1987; F. URIBE, *Obbedienza e autorità nella regola di s. Francesco*, in *Autorità e obbedienza nella vita consacrata e nella famiglia francescana*, a cura di P. Martinelli (Teologia Spirituale, 11), Bologna 2008, 67-100. F. URIBE, *El ciclo de la obediencia. Las Admoniciones 2, 3 y 4 de san Francisco de Asís*, in *Naturaleza y Gracia* 56 (2009) 211-272; F. URIBE, *L'itinerario dell'obbedienza. L'Ammonizione III di san Francesco*, in *Frontiere* 7 (2010) 9-34.

⁵⁷ *EpOrd* 46.

⁵⁸ Cfr. *RegNB* Prol 3-4; *RegB* I, 2. 3. L'importanza del pontefice per Francesco è duplice: in lui il Santo vede principalmente l'altissima dignità, ma al contempo, la paternità premurosa verso il gregge affidatogli. Tuttavia, Francesco eviterà di chiamarlo "padre", perché uno solo è il Padre, colui che abita in cielo.

⁵⁹ *TestSen* 5.

⁶⁰ Cfr. *RegNB* II, 2. 10. 12.

⁶¹ Cfr. *EpCler* I, 10-13; *EpCler* II, 10-13; *EpOrd* 30; *EpCust* I, 4; *RegNB* XX, 1-2; *RegB* III, 1.

⁶² Cfr. *RegB* XI, 2.

⁶³ Cfr. *RegNB* XVI, 3-4; *RegB* XII, 1-2.

santa Chiesa, perché come egli stesso ci ricorda nella *RegNB*, bisogna stare «semper subditi et subiecti pedibus eiusdem sancte Ecclesie, stabiles in fide catholica, paupertatem et humilitatem et humilitatem sanctum Evangelium Domini nostri Jesu Christi []»⁶⁴.

Perdi più, non si può cogliere l'idea sanfrancescana di obbedienza se non ci si riferisce alla fraternità, luogo teologico dell'ascolto e del discernimento della Parola di Dio, attraverso cui è possibile esercitare una «caritativa obedientia»⁶⁵. Per Francesco entrare a far parte della fraternità corrisponde a «essere ricevuto all'obbedienza»⁶⁶ e l'obbedienza al proprio fratello, in una logica di carità, si estende poi anche a tutto il creato, a motivo del solo amore per Dio⁶⁷. Quindi, l'obbedienza vicendevole e caritativa o fraterna diviene un reale strumento di fatti attraverso cui si cerca in fraternità l'adempimento della volontà di Dio. In altre parole, essa diviene il sacramento mediatore dell'obbedienza, ovvero lo spazio vitale in cui si discerne la volontà divina. Questa, dunque, è per Francesco la «vera et sancta obedientia Domini nostri Jesu Christi»⁶⁸. In questa logica fraterna, inoltre, i superiori, verso cui Francesco indica sottomissione⁶⁹, non devono comandare nulla che sia contrario all'anima e alla Regola, ma il loro unico compito è quello di ammonire i fratelli, di correggerli con umiltà e carità, attraverso una dinamica trasparente di dialogo e di mutuo ascolto.

Questa quadro d'insieme sull'obbedienza secondo gli *Scritti* di Francesco, per quanto sintetico e incompleto, ci permette comunque di cogliere l'importanza che essa aveva per il Santo in riferimento a Dio attraverso la sottomissione ecclesiale, l'amorevole ascolto fraterno e un clima sincero di dialogo con i superiori. Francesco concepisce e attua la virtù dell'obbedienza nell'alveo della libertà. In effetti, vi è più libertà in lui e nei suoi *Scritti* di quanti siano gli obblighi e le costrizioni: infatti, sebbene nei suoi *Scritti* siano presenti formule di comando, tali limitazioni servono a liberare il frate e ogni fedele dagli ostacoli sulla via della salvezza. Ecco, dunque, che l'obbedienza emergente dai suoi *Scritti* non ha il compito di porre dei limiti all'azione di Dio, ma di facilitarne semplicemente l'azione.

⁶⁴ *RegNB* XVII, 1.

⁶⁵ *Adm* III, 6.

⁶⁶ *RegNB* II,9; *RegB* II, 11.

⁶⁷ Cfr. *SalVirt* 14-18. Francesco universalizza il concetto di obbedienza, estendendola a tutte le creature, le quali, secondo la sua visione teologica del creato, costituiscono per l'essere umano un reale parametro di sottomissione e di armonia col Creatore. Cfr. *Adm* V, 2. Si veda: C. PAOLAZZI, *Francesco d'Assisi e il creato: dalla contemplazione all'obbedienza*, in *Studi Francescani* 104 (2007) 189-204; ora anche in: *Selecciones de Franciscanismo* 40 (2011) 65-79.

⁶⁸ *RegNB* V, 14-15.

⁶⁹ Lo afferma proprio nel suo *Test*: «[...] et ita volo esse captus in manibus suis, ut non possim ire vel facere ultra obedientiam et voluntatem suam, quia dominus meus est» (*Test* 28).

5. La preghiera

Le virtù appena valutate altro non sono che il risultato della presenza costante di Dio nella vita di Francesco, dal momento della sua conversione fino alla morte. Una percezione della realtà di Dio che trova come risposta da parte del Poverello l'attenzione a rivolgersi costantemente al Signore, rinviando a Lui ogni dono e indirizzando ogni azione. Questo a dimostrazione che la preghiera non è tanto un aspetto della spiritualità di Francesco, quanto piuttosto l'ambito vitale ed efficace della medesima.

Francesco non redige un trattato sulla preghiera, ma nonostante ciò i suoi *Scritti* sono ricchi di moniti, come quando raccomanda ai suoi frati: «Omni impedimento remoto et omni cura et sollicitudine postposita, quocumque modo melius possunt, servire, amare, adorare et honorare Dominum Deum mundo corde et pura mente faciant, quod ipse super omnia querit»⁷⁰. È quindi chiaro che per Francesco non esiste un modo esclusivo di vivere lo «spiritus orationis et devotionis»⁷¹, né teorizza un modello di preghiera a lui preesistente. Infatti, più che le norme per pregare, gli *Scritti* suggeriscono soprattutto gli atteggiamenti interiori; la disposizione alla preghiera con apertura di cuore diviene per il Santo l'unica modalità⁷²: ecco perché risulta irrilevante se venga espressa con la voce o nel silenzio, in chiesa o nei boschi, in forma liturgica⁷³ o affidandosi all'ispirazione del momento. L'importante è viverla con cuore puro⁷⁴ e costantemente⁷⁵, al fine di fuggire l'ozio⁷⁶. Questo è il motivo per cui diverse volte Francesco ripete la raccomandazione di «semper orare», la quale, più che un precetto, è una espressione con reminiscenza

⁷⁰ RegNB XXII, 26. Si veda anche: RegNB XXIII, 10-11. Sulla preghiera francescana si considerino i seguenti contributi: O. SCHMUCKI, *Die Stellung Christi im Beten des hl. Franziskus von Assisi*, in *Wissenschaft und Weisheit* 25 (1962) 128-145; 188-212; O. SCHMUCKI, *Franciscus, «Dei Laudator et cultor»*, in *Laurentianum* 10 (1969) 24-36; L. LEHMANN, *Francesco maestro di preghiera* (Bibliotheca ascetico-mystica, 5), Roma 1993.

⁷¹ RegB V, 2.

⁷² Le disposizioni sulla preghiera hanno un triplice significato: 1) il primato con Dio; 2) la comunione con la Chiesa; 3) il rafforzamento della fraternità. Cfr. F. URIBE, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi* (Studia Antoniana-dottorali), Roma 1979, 290.

⁷³ Il *Divinum Officium* è la forma principale della preghiera comunitaria che Francesco raccomanda nelle sue Regole (RegNB III; RegB III) per i frati chierici (per i laici, invece, raccomanda la recita dei *Pater*), perché si sentiva spinto a pregare secondo la Chiesa di Roma come un segno di fedeltà alla medesima. Perciò non vuole ritenere né cattolico, né fratello, chi non desidera osservare le norme riguardanti l'Ufficio (cfr. EpOrd 44) e nel suo *Test* minaccia con fortissime pene i suoi trasgressori (cfr. *Test* 31-33).

⁷⁴ Cfr. RegB X, 9.

⁷⁵ I verbi «non deficere», «non desistere» si ripetono quasi ogni volta che si raccomanda la preghiera. Cfr. EpFid II, 21; RegNB XXII, 29.

⁷⁶ Cfr. RegNB VII, 10-12. Per Francesco l'oziosità si deve allontanare oltre che con la preghiera, anche con il lavoro. Cfr. RegB V, 2; *Test* 21.

biblica⁷⁷ e a ciò aggiunge che niente deve distogliere da questo compito, né il lavoro, né lo studio, né la predicazione.

Le preghiere del Santo, quelle propriamente dette e che sono giunte fino a noi, offrono un modello sulla modalità della dedizione con cui egli si rivolgeva a Dio attraverso la lode e l'adorazione, sebbene ricoprano un arco di tempo piuttosto ampio che va dalla sua conversione, con la *Preghiera davanti al crocifisso di San Damiano*, fino agli ultimi momenti della sua vita, con il *Cantico delle creature*. Esse offrono una testimonianza della sua maniera concreta di pregare e un insegnamento ai frati. È da rilevare, inoltre, un'accentuata preferenza del Santo per l'orazione domenicale, conseguenza del fatto che il *Pater* è la preghiera insegnataci da Cristo stesso. Infatti, non soltanto l'ufficio detto dai frati laici è composto dal «Pater noster»⁷⁸, ma questa viene indicata come preghiera per antonomasia⁷⁹, della quale egli stesso ci ha lasciato un commento⁸⁰. Infine, nella vita di preghiera non è da dimenticare la pietà eucaristica della fraternità che si esprime tanto nella Celebrazione Eucaristica quotidiana⁸¹, quanto nella comunione frequente al Corpo e Sangue di Cristo e nel culto al Sacramento dell'Altare.

In conclusione, il tema della preghiera emergente dagli *Scritti* è cristologica nel contenuto e trinitaria nell'attuazione e ci offre un buon parametro per comprendere lo zelo e l'intensità con cui Francesco si univa a Dio, tanto da rendersi insensibile ai desideri terreni e infiammato di un amore profondo. Le preghiere di Francesco sono quasi esclusivamente a carattere dossologico; infatti, più che formulare richieste, esse indicano un vero cammino di contemplazione, la cui fonte è lo Spirito capace di rendere il cuore puro.

6. La penitenza

Prima di valutare l'importanza del concetto di penitenza negli *Scritti* del Santo, riteniamo opportuno fare delle premesse a carattere terminologico. Esistono sostanzialmente due significati che possono essere attribuiti alla penitenza, i quali, benché differenziati, non sono però divergenti fra di loro: il primo può essere inteso secondo l'accezione neotestamentaria di *metanoia*, ovvero di conversione, cambiamento di mentalità; il secondo è da intendersi come sacramento propriamente detto. Ovviamente il

⁷⁷ Cfr. S. LÓPEZ, *Carácter peculiar de la oración franciscana*, in *Verdad y Vida* 22 (1964) 127.

⁷⁸ Cfr. *RegB* III, 3 ; *RegNB* III, 10.

⁷⁹ Cfr. *RegNB* XXII, 28; *EpFid* II, 21.

⁸⁰ Cfr. *OrPat*.

⁸¹ Cfr. *EpOrd* 32.

primo significato ha in sé implicazioni assai vaste, essendo un'attitudine vitale in relazione a Dio, al fine di un profondo cambiamento del cuore, attraverso l'abbandono della vita passata con tutti i suoi vizi e l'osservanza dei comandamenti del Signore. Il secondo è una risposta dell'uomo alla chiamata di Dio attraverso la contrizione del cuore, la confessione dei peccati e la relativa soddisfazione. Accanto a questi due significati bisogna ricordare anche tutte le mortificazioni, flagellazioni e opere compensatorie per ripagare i debiti della colpa, che sono espressioni significanti della stessa penitenza.

Il termine penitenza compare 28 volte negli *Scritti*: 18 volte designa il cammino di conversione, le altre dieci volte è utilizzato per indicare il sacramento della penitenza, la confessione⁸². Quindi, la penitenza per Francesco non si riduce ai digiuni⁸³, ai flagelli, ai cilici e alle altre mortificazioni fisiche. Se, in verità, si riducesse solo a questo, non daremmo la giusta interpretazione alla valenza che emerge dai suoi *Scritti*, in quanto per il Santo essa è anzitutto una modalità di essere⁸⁴; per dirla in un'unica espressione: non si tratta tanto di fare atti di penitenze, i quali possono e devono venire in un secondo momento come conseguenza, ma di essere penitente, nella logica dell'accoglienza di un dono che viene da Dio e che a Lui va restituito attraverso l'impegno nella vita e il ringraziamento⁸⁵. Questa logica stabilisce un parametro, ovvero un passaggio dalla vita incentrata su se stessi, alla vita interamente dedicata al servizio di Dio e alla sua volontà. Ecco perché nella lettera indirizzata a tutti i cristiani, il Santo d'Assisi è esplicito nell'indicare, non soltanto ai religiosi, la penitenza tra i mezzi indispensabili per raggiungere la sapienza spirituale, al fine di conoscere meglio il Figlio di Dio e abbandonarsi alla sua volontà:

⁸² Fernando Uribe divide in tre momenti della stessa realtà i passi in cui si parla della penitenza come sacramento: «Al primo corrisponderebbero quelle espressioni riguardanti un atteggiamento di pentimento, di contrizione per il peccato commesso, sia per il possesso di denaro, sia per la fornicazione di qualunque frate o, infine, per l'inosservanza della Regola riguardo alla fedeltà dovuta alla Chiesa. Ma il pentimento non basta; la confessione è indispensabile a tutti i frati che hanno peccato. In questo senso troviamo la parola «penitenza» che significa in certi passi il segno sacramentale e l'atto di riconciliazione. Viene chiamato «paenitentiam et absolutionem» o addirittura si usa il verbo «confiteri» [...]. Una terza graduazione del concetto di penitenza, sotto quest'aspetto, è quello della soddisfazione o riparazione per la colpa commessa» (F. URIBE, *Strutture e specificità della vita religiosa secondo la regola di S. Benedetto e gli opuscoli di S. Francesco d'Assisi*, 244-245).

⁸³ Cfr. *RegNB* III, 11-13; *RegB* III, 5-9. A differenza delle altre Regole, quella francescana non specifica la modalità concreta di digiunare, sicuramente a motivo dell'itineranza che viveva il primo movimento dei frati. È da precisare, in più, che Francesco concepisce il digiuno non tanto come un fine da raggiungere, ma come un mezzo di liberazione e una forma concreta nella *sequela Christi*. Esso pertanto è indirizzato a raggiungere il cambiamento del cuore, ad astenersi dai vizi e dai peccati, in quanto nella misura in cui l'uomo vince se stesso, diviene poi libero per donarsi agli altri e rendere gloria a Dio.

⁸⁴ Certamente non è da dimenticare che Francesco usa questo vocabolo, anche se in misura inferiore, anche per designare il sacramento della penitenza, ovvero la confessione. Cfr. *RegNB* XX, 2-5; *EpFid* II, 73-82; *Adm* XXII, 2; *Adm* XXIII, 3. Lo usa anche per indicare la soddisfazione che il confessore ingiunge al penitente. Cfr. *RegNB* XX, 2; *EpMin* 20. Cfr. C. DUKKER, *Umkehr des Herzens. Der Bussgedanke des heiligen Franziskus von Assisi* (Bücher franziskanischer Geistigkeit, 1), Werl 1956; K. ESSER, *La penitenza secondo san Francesco*, in *Antonianum* 51 (1976) 369-376.

⁸⁵ «Dominus ita dedit michi fratri Francisco incipere faciendi penitentiam [...]» (*Test* 1); cfr. anche: *Test* 26.

*Omnes autem illi qui non sunt in penitentia, et non recipiunt corpus et sanguinem Domini nostri Jesu Christi, et operantur vitia et peccata, et qui ambulant post malam concupiscentiam et mala desideria, et non observant que promiserunt, et serviunt corporaliter mundo carnalibus desideriis, curis et sollicitudinibus huius seculi et curis huius vite, decepti a diabolo, cuius filii sunt et eius opera faciunt, ceci sunt, quia verum lumen non vident, Dominum nostrum Jesum Christum*⁸⁶.

In questa prospettiva, pertanto, perché si producano frutti degni di penitenza⁸⁷, la vita di ogni cristiano deve caratterizzarsi per la perseveranza⁸⁸ da attuare fino alla morte⁸⁹.

Riassumendo, la penitenza nel senso di conversione è presente quasi esclusivamente nel testo destinato «a tutti i cristiani religiosi» (7 volte nelle due recensioni della *Epistola ad Fideles*), o in testi riguardanti non i frati, ma gli uomini in generale⁹⁰. Solo tre testi riguardano i frati, di cui solo uno riguarda Francesco⁹¹. Anche in questi casi si tratta dell'adesione alla vita secondo il Vangelo. «De illis qui faciunt penitentiam» appare come titolo nella prima recensione della *EpFid*; «De illis qui non agunt penitentiam»⁹² sono invitati con forza, per mezzo della predicazione, a fare «dignos fructos penitentiae»⁹³.

Dunque, per parlare della via della penitenza in san Francesco, bisogna partire da una chiara e profonda consapevolezza. Per il Santo la penitenza significa assumere Cristo come modello e introdursi in una continua conversione, la quale non può avvenire, se non si approfondisce la coscienza del peccato in se stesso. Quindi, soltanto in questa logica di cammino, avranno senso le mortificazioni del corpo, tipiche soprattutto del tempo medievale, per una più perfetta unione a Cristo crocifisso. Per dirla in un'unica espressione, in Francesco conversione, vita evangelica e fare penitenza coincidono semplicemente, perché il «fare penitenza in senso evangelico, costituisce l'avvio carismatico della sua nuova esistenza, puro dono di Dio; ed è anche l'atteggiamento fondamentale che egli presuppone in tutti i suoi seguaci presenti e futuri. []». In questo senso si aprì davanti a lui la via al Regno di Dio, che volle poi annunciare a tutto il mondo»⁹⁴, il cui primo frutto fu proprio l'amore e l'attenzione verso gli ultimi, soprattutto verso i lebbrosi.

⁸⁶ *EpFid* II, 63-66.

⁸⁷ Cfr. *EpFid* II, 25.

⁸⁸ Cfr. *RegNB* XXIII, 7.

⁸⁹ «Beati qui moriuntur in penitentia, quia erunt in regno celorum. Vae illis qui non moriuntur in penitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt, et ibunt in ignem eternum» (*RegNB* XXI, 7-8). Si veda anche: *RegNB* XXIII, 4.

⁹⁰ Cfr. *RegNB* XII, 4; *RegNB* XXI, 3.7-8; *RegNB* XXIII, 4.7; *EpCust* I, 6.

⁹¹ *Test* 1.26; *EpOrd* 44.

⁹² *EpFid* I, II, 1.

⁹³ *RegNB* XXI, 3.

⁹⁴ K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'ordine francescano*, Milano 1975, 200.

7. La predicazione e la sua efficacia

Quando si pensa al tema della predicazione, lo si collega molto spesso a quello dell'evangelizzazione, dell'apostolato o della pastorale in genere. Ma il termine «evangelizzazione» non compare mai negli *Scritti* del Santo, così come non compaiono mai i termini «apostolato» e «pastorale» neppure nelle fonti agiografiche. Tuttavia il tema dell'evangelizzazione, inteso nei suoi caratteri più generali e valutato dalla prospettiva della predicazione, segna una dimensione assai importante nel pensiero del Santo quale emerge dai suoi stessi *Scritti*.

Prima di entrare nella valutazione su come il Povero d'Assisi intendesse la predicazione, ci sembra opportuno riferire un importante dato esterno risalente proprio al periodo in cui il Santo era in vita. In un celebre passo della sua *Historia occidentalis*, Giacomo da Vitry parla di una nuova «religio vere pauperum crucifixi et ordo praedicatorum» che farebbe pensare ai *fratres praedicatores* più che ai *fratres minores*. Ma il noto prelato, che aveva conosciuto i Frati Minori in Italia nel 1216 e poi in Oriente nel 1219, elimina subito il dubbio, poiché precisa «quos Fratres Minores appellamus»⁹⁵. Tra l'altro, sarà proprio Onorio III nel 1219, con la sua bolla *Cum dilecti*, a presentare i Frati Minori ai vescovi di tutta la Chiesa, come coloro che vanno disseminando la parola divina sull'esempio degli apostoli⁹⁶. Quindi il passaggio dall'esortazione penitenziale⁹⁷

⁹⁵ J. F. HINNEBUSCH, *The «Historia Occidentalis» of Jacques de Vitry. A critical Edition*, Fribourg 1972, 158. Perdi più, il prelato aggiunge che i Frati Minori con l'esempio e la predicazione inducono alla penitenza non solo i provenienti dallo strato sociale più basso, ma anche il fior fiore della nobiltà (cfr. 160). Usando quasi le stesse parole, il priore benedettino Ruggero di Wendover, tra il 1220 ca. e il 1235, scrive nei suoi *Flores historiarum*: «Sub his diebus praedicatores qui appellati sunt minores [...]. Diebus autem dominicis et festivis de suis habitaculis exeuntes praedicaverunt in ecclesiis parochialibus evangelium Verbi [...]». Cfr. ROGER DE WENDOVER, *Chronica sive Flores Historiarum*, II, in *Rerum Britannicarum Medii Aevi Scriptores. Rolls Series*, 84, London 1886-1889, 35.

⁹⁶ Col passare degli anni, gli interventi pontifici a loro favore si ripetono con sempre maggiore frequenza, parallelamente al crescere del loro numero e della predicazione teologica. Due fatti, questi, che solleciteranno Gregorio IX a dispensare, nella *Quo elongati*, dall'esame di predicazione i frati noti per la loro scienza, e a concedere che l'esame dei candidati avvenisse sotto la responsabilità dei ministri provinciali durante la celebrazione del capitolo. Per quanto riguarda il permesso di predicare, i Frati Minori si attenero alle disposizioni della Regola, che invitava loro di non agire contro la volontà dei vescovi. Avvenne così fino al tempo di Martino IV il quale, con la bolla *Ad fructus uberis* del 1281, permise il privilegio dell'esenzione dalla giurisdizione dei vescovi. Questo durò fino a Bonifacio VIII, il quale regolò la questione con la bolla *Super catbedram* del 1301: i frati rimanevano esenti dall'autorità dei vescovi in tutto ciò che riguardava la vita e il governo interno dell'Ordine, ma erano a essi soggetti per quanto riguardava l'attività apostolica che avrebbero svolta fuori dalle loro chiese. Questa disposizione venne poi revocata da Benedetto XI, ma subito dopo, nel concilio di Vienne, veniva rimessa in vigore da Clemente V.

⁹⁷ La predicazione penitenziale era primariamente fondata sull'*exemplum* e «sulla forza del gesto, che in taluni casi sortiva effetti di «stampo giullaresco»» (F. ACCROCCA, *La predicazione francescana intorno a «Reg. Bull.» IX*, in *Negotium fidei. Miscellanea di studi offerti a Mariano d'Alatri in occasione del suo 80°*

alla predicazione intesa in senso stretto, che soltanto alcuni della *fraternitas* minoritica potevano esercitare dietro specifico mandato, avvenne in maniera piuttosto veloce.

Il capitolo XXI della *RegNB* ci offre lo schema dell'esortazione che Francesco indica a tutti i frati di fare in mezzo a qualsiasi categoria di persone: un chiaro invito a lodare Dio Uno e Trino e a fare penitenza, a perdonare le offese ricevute e a evitare ogni male⁹⁸. Però, nella stessa *RegNB*, al capitolo XVII, la predicazione viene presentata come un vero ufficio e, dunque, esercitabile non da parte di tutti i frati, ma soltanto da alcuni, con il permesso del proprio ministro⁹⁹, così come viene pure espresso nella *RegB* al capitolo IX¹⁰⁰, in cui emergono i criteri fondamentali del Santo sul contenuto della predicazione: le parole devono essere ponderate e caste, caratterizzate dalla brevità, pronunciate per annunciare i vizi e le virtù, la pena e la gloria, al fine di un'adeguata edificazione del popolo¹⁰¹. Indubbiamente, la predicazione risultava essere, non solo per i Predicatori, ma

compleanno, a cura di P. Maranesi, Roma 2002, 108). Si veda anche: R. MANSELLI, *Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi*, in *Collectanea Franciscana* 51 (1981) 5-16; R. MANSELLI, *Il francescanesimo come momento di predicazione e di espressione drammatica*, in *Il francescanesimo e il teatro medievale. Atti del convegno nazionale di studi (San Miniato, 8-10 ottobre 1982)* (Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdelsa", 6), Castelfiorentino 1984, 121-133.

⁹⁸ Riportiamo il capitolo per intero per cogliere in profondità il suo contenuto e per confrontarlo successivamente con altri *Scritti*, soprattutto con la *EpFid I* e *EpFid II*: «Et hanc vel tamen exhortationem et laudem omnes fratres mei, quandocumque placuerit eis, annuntiare possunt inter quoscumque homines cum benedictione Dei: Timeate et honorate, laudate et benedicite, gratias agite et adorare Dominum Deum omnipotentem in trinitate et unitate, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium. Agite penitentiam, facite dignos fructus penitentie, quia sciote quod cito moriemur. Date et dabitur vobis. Dimittite, et dimittetur vobis. Et si non dimiseritis, Dominus non dimittet vobis peccata vestra; confitemini omnia peccata vestra. Beati qui moriuntur in penitentia, quia erunt in regno celorum. Vae illis qui non moriuntur in penitentia, quia erunt filii diaboli, cuius opera faciunt, et ibunt in ignem eternum. Cavete et abstinete ab omni malo et perseverate usque in finem in bono» (*RegNB XXI*).

⁹⁹ «Nullus fratrum predicet contra formam et institutionem sancte Ecclesie et nisi concessum sibi fuerit a ministro suo. Caveat vero sibi minister ne alicui indiscrete concedat. Omnes tamen fratres operibus predicant. Et nullus minister vel predicator appropriet sibi ministerium vel officium predicationis, sed quacumque hora ei iniunctum fuerit, sine omni contradictione dimittat suum officium» (*RegNB XVII*, 1-3).

¹⁰⁰ Sul tema della predicazione e in senso più ampio della missione evangelizzatrice, si veda lo studio di Fernando Uribe, il quale focalizza la sua attenzione sulla *RegB*, in relazione alla possibilità di attualizzarla: F. URIBE, *Appunti per una «lettura attualizzante» della Regola francescana. La dimensione evangelizzatrice della vita secondo la Regola Bollata*, in *Studi Francescani* 103 (2006) 511-537. Si tengano in considerazione anche i seguenti studi: M. CONTI, *La missione degli Apostoli nella Regola francescana*, Genova 1972; L. IRIARTE, *La «vida apostólica» en la Regla franciscana*, in *Estudios Franciscanos* 75 (1974) 99-109; anche in: *Selecciones de Franciscanismo* 4 (1975) 27-37; M. CONTI, *Lettura biblica della Regola francescana*, Roma 1977, 82-98.

¹⁰¹ «Moneo quoque et exhortor eosdem fratres, ut in predicatione quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia, ad utilitatem et hedificationem populi, annuntiando eis vitia et virtutes, penam et gloriam cum brevitate sermonis, quia verbum abbreviatum fecit Dominus super terram» (*RegB IX*, 3-4). Questo passaggio della *RegB* offre gli strumenti, anche se esigui, per cogliere il contenuto della predicazione di frate Francesco e della sua primitiva *fraternitas*; una predicazione dal taglio più morale che dottrinale.

anche per i Minori, uno degli elementi nuovi e caratteristici, che superava la concezione monacale, nelle cui Regole non si parlava affatto di predicazione. Distinguiamo quindi due tipi di predicazione: quella teologica, che si faceva a nome e per mandato della Chiesa, e quella più parenetica, che lo stesso Papa Innocenzo III concesse a frate Francesco e ai suoi primi compagni, come abbiamo già valutato nella *RegNB* XVII. Ma per Francesco la predicazione senza la testimonianza personale non aveva motivo di essere: se non tutti i frati potevano esercitare l'ufficio della predicazione in senso stretto a motivo della limitata preparazione, era certamente un dovere per tutti predicare con le opere: «Omnes tamen fratres operibus praedicent»¹⁰². Francesco credeva talmente al fatto che le parole non supportate dalla testimonianza avessero una carenza di validità, che si rivolge a tutti i frati con un'espressione capace di abbinare queste due realtà inscindibili: «Confitemini ei quoniam bonus et exaltate eum in operibus vestris, quoniam ideo misit vos in universo mundo, ut verbo et opere detis testimonium voci eius, et faciatis scire omnes quoniam non est omnipotens preter eum»¹⁰³.

Per concludere, ci sembra opportuno riportare il pensiero di Francesco emergente dal suo *Test*, circa la venerazione da riservare ai predicatori, o meglio alle parole divine che essi distribuiscono. Afferma il Santo nell'intento di offrire un'indicazione ai suoi *fratres* e non soltanto ad essi: «Et omnes theologos et qui ministrant sanctissima verba divina, debemus honorare et venerari, sicut qui ministrant nobis spiritum et vitam»¹⁰⁴. E poi, sempre nel *Test* rivolgendosi ai predicatori attraverso una proibizione dai toni tassativi, indica di evitare qualsiasi tipo di raccomandazione o privilegio, anche se questi sono finalizzati all'agevolazione dell'esercizio della predicazione: «Precipio firmiter per obedientiam fratribus universis, quod ubicumque sunt non audeant petere aliquam litteram in curia Romana, per se neque per interpositam personam, neque pro ecclesia, neque pro alio loco, neque sub specie predicationis [...]»¹⁰⁵.

Questo contenuto della *RegB* verrà riproposto nel Concilio di Trento. Secondo Felice Accrocca, proprio il fatto che il Concilio ricordasse tale contenuto a tutti i chierici in cura d'anime, lascia presupporre che esso non era considerato come specifico della predicazione francescana. In effetti, tale contenuto si era via via formulato, tra XII e XIII secolo, nelle opere di grandi maestri parigini e nel sermonario di Innocenzo III. Per le problematiche relative a questi due versi della *RegNB* IX e la relativa bibliografia, si veda: F. ACCROCCA, *La predicazione francescana intorno a «Reg. Bull.» IX*, 114-125.

¹⁰² *RegNB* XVII, 3; cfr. *Adm* IV.

¹⁰³ *EpOrd* 8. La prima norma metodologica di testimonianza la si trova in *RegNB* XVI, 6-7: «Unus modus est quod non faciant lites neque contentiones, sed sint subditi omni humane creature propter Deum et confiteantur se esse christianos»; la seconda norma, prevede una predicazione più esplicita, più kerygmatica: «Alius modus est quod, cum viderint placere Deo, annuntient verbum Dei, ut credant in Deum omnipotentem, Patrem et Filium et Spiritum Sanctum, creatorem omnium, redemptorem et salvatorem Filium, et ut baptizentur et efficiantur christiani, quia nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto, non potest intrare in regnum Dei». Si veda anche: *EpCust* I, 6. 8-9.

¹⁰⁴ *Test* 13. Si veda anche: *Test* 7.

¹⁰⁵ *Test* 25.

Una predicazione, quella intesa dal Poverello d'Assisi, rivolta ai fedeli e agli infedeli, che risulta essere una delle colonne principali della struttura spirituale del carisma e che la tradizione dell'Ordine ha sempre avuto a cuore.

Al termine di questa rassegna degli *Scritti* di Francesco dalla quale si è cercato di cogliere la sua dottrina spirituale e, attraverso di essa, risalire alla sua esperienza di vita, porta con sé un limite, perché rischierebbe di ridurre a sistema un'esperienza che si dilata in un arco di anni nei quali cresce, si sviluppa e si trasforma. Il superamento di tale rischio, però, è la constatazione che gli *Scritti* presentano sia una sua esperienza spirituale che una sua dottrina, intesa come una formulazione “teorica” della propria esperienza spirituale. Quindi, benchè si abbia la consapevolezza che gli elementi della spiritualità di Francesco messi in luce sono soltanto alcuni dei tanti emergenti dai suoi *Scritti*, si ha tuttavia la certezza che essi, fatta eccezione per il *Test*, non hanno riferimenti diretti alla sua vita, ma nascono da una profonda esperienza spirituale e riflettono una particolare esperienza di Dio, tanto da proporsi come reali “dottrine”, in quanto si mantengono sul livello oggettivo e superano la direzione di una mistica esclusivamente soggettiva¹⁰⁶.

¹⁰⁶ C. VAIANI, *Storia e tologia dell'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi*, (Fonti e ricerche, 23), Milano 2013, 12-13; cfr. anche: F. URIBE, *Leggere Francesco e Chiara d'Assisi. Introduzione generale e guida metodologica ai loro Scritti*, (Tau, 14), Milano 2013, 72-75.