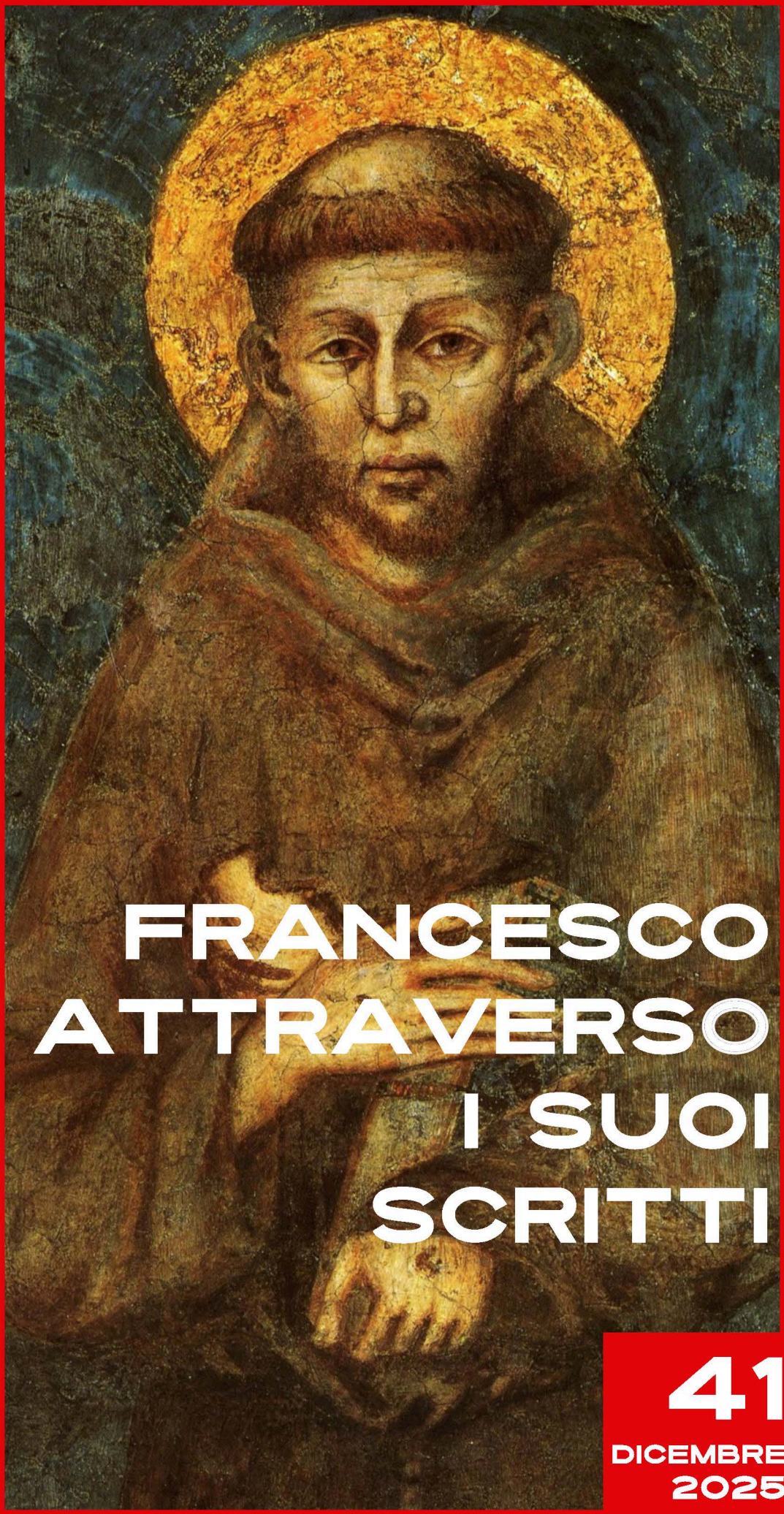
LINEA TEMPO

Itinerari di Storia Letteratura Filosofia e Arte



FRANCESCO ATTRAVERSO I SUOI SCRITTI

41

DICEMBRE 2025

LT 41

Comitato Scientifico

Danilo Zardin - coordinatore
Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Piacenza
Maria Pia Alberzoni
Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Milano
Edoardo Barbieri
Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Brescia
Maria Bocci
Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Piacenza
Edoardo Bressan
Università degli Studi di Macerata
Elena Landoni
Università Cattolica del Sacro Cuore, sede di Milano
Sante Maletta
Università degli Studi di Bergamo
Uberto Motta
Université de Fribourg (CH)
Luigi Trezzi
Università degli Studi di Milano-Bicocca
Alfredo Valvo
Università Cattolica del Sacro Cuore, sedi di Milano e Brescia
Paola Vismara †
Università degli Studi di Milano

Redazione

Andrea Caspani
Direttore editoriale

Giuseppe Reguzzoni
Direttore responsabile

Anna Andreoni
Nino Barbieri
Alessandro Bellino
Francesco Bertoldi
Luigi Alberto Benincaso
Giuseppe Botturi
Daria Carenzi
Giorgio Cavalli
Emanuela Centis
Alessandro Corsi
Amedeo Costabile
Giuseppe Emmolo
Clorinda Fischetti
Lorenzo Fornasieri
Simone Maconi
Massimiliano Mandorlo
Teresa Martellini
Vanissa Pellicciaro
Giulio Piacentini
Giampaolo Pignatari
Silvana Rapposelli
Federico Sesia
Giulia Sponza
Paolo Zara †

LineaTempo
Nuova Serie. 2013
Reg. Tribunale di Milano n. 161 - 31 Maggio 2013
ISSN 2284-0117
www.lineatempo.eu
info@lineatempo.eu

Seguici anche su:

LineaTempo

Itinerari di storia, letteratura, filosofia e arte

Francesco attraverso i suoi scritti

Nuova Serie. 2013 - volume 41

Dicembre 2025

Sommario

DOSSIER

Maria Pia Alberzoni – Andrea Caspani – Conoscere Francesco attraverso i suoi scritti 9
Introduzione al dossier.

Marcello Bolognari – «Beatus Franciscus scripsit manu sua». Gli autografi di frate Francesco 13
I biglietti conservati di Francesco.

Felice Accrocca – Dalle Regole al Testamento: un percorso difficile 21
L'evoluzione nel tempo della continua tensione evangelica di Francesco.

Felice Accrocca – Le Ammonizioni: la Magna charta di una vita di fraternità 28
Le tracce dei discorsi di Francesco rivolti a tutti i frati.

Attilio Bartoli Langeli – Le Lettere di frate Francesco 33
Gli strumenti principali di comunicazione negli ultimi anni di vita.

Attilio Bartoli Langeli – I Salmi di frate Francesco 37
La preghiera di Francesco si nutre del Libro dei salmi.

Erminia Ardissino – San Francesco poeta: il Cantico delle creature 41
Una vera preghiera che è vera poesia.

Maria Pia Alberzoni – Scritti di Francesco per Chiara e la comunità di S. Damiano 47
La documentazione della stretta fedeltà di Chiara al carisma di Francesco.

PERCORSI

Francesco Bertoldi – Lo spirito di Francesco nella filosofia 53
Bonaventura e Duns Scoto incontrano "sorella filosofia".

Giampaolo Pignatari – La presenza di san Francesco nella letteratura del '900 59
Un viaggio tra gli scrittori italiani del XX secolo.

Giulio Zennaro – San Francesco d'Assisi iniziatore del rinascimento del corpo 66
La rivoluzione "corporea" di San Francesco si trasferisce nell'arte.

Emanuela Centis – *Cantare Francesco*: un percorso culturale e una mostra 75
Il senso di un percorso.

Diego Picano – Il Cantico di Frate Sole è un inno di lode e di ringraziamento 77
Introduzione al Catalogo Cantare Francesco.

Davide Rondoni – Creatura: la parola più rivoluzionaria della nostra epoca 80
Intervento all'inaugurazione della mostra Cantare Francesco.

SEGMENTI

Alessandro Giostra – La guerra civile della Palestina: la Battaglia di Gaza del 2007 85
La genesi e le conseguenze del conflitto tra OLP e Hamas.

Mario Predieri – Ada Negri, la figlia del secolo..... 93
Il percorso esistenziale e poetico di Ada Negri.

Silvana Rapposelli – Un cappuccino nel campo di Ferramonti: padre Callisto Lopinot 103
Il 'padre' di tutti gli internati del campo.

A cura di Federico Sesia – Italiani di Slovenia. Intervista allo storico Kristjan Knez 107
Un ampio quadro della vivacità culturale della minoranza italiana.

RECENSIONI

A cura di Anna Andreoni – Francesco: il punto di vista di Barbero..... 117
Recensione di: Alessandro Barbero, San Francesco.

A cura di Giulietta Sponza – Francesco: il punto di vista di Cazzullo..... 122
Recensione di: Aldo Cazzullo, Francesco. Il primo italiano.

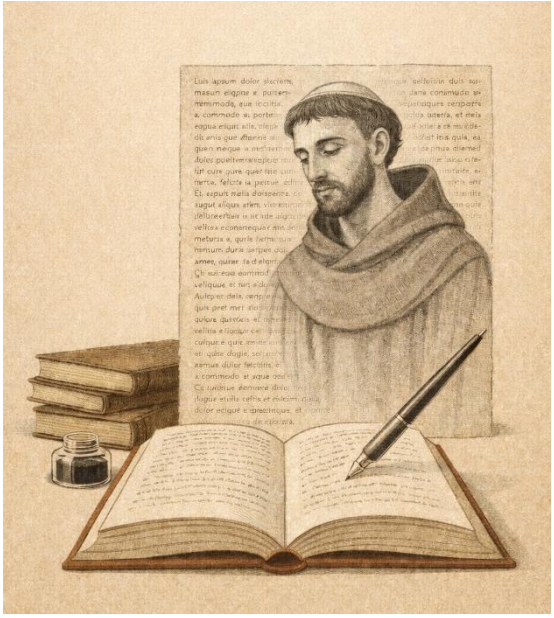
A cura di Giuliano Fasani – Disarmare le parole per comprendere il presente..... 126
Recensione di: Marcello Flores, Le parole hanno una storia: Apartheid, Colonialismo, Crimini di guerra, Genocidio, Pogrom, Sionismo.

A cura di Silvana Rapposelli – Uno scultore normanno in cammino lungo la via Francigena 131
Recensione di: Fabio Persico, Christophe, L'avventura di un pellegrino tra Medioevo e Rinascimento.

A cura di Giuseppe Brienza – Imparare a guardare il limite per essere veramente liberi 134
Recensione di: Xavi Argemí, Imparare a morire per vivere. Piccole cose che fanno la vita meravigliosa.

Dossier

Conoscere san Francesco attraverso i suoi scritti



Maria Pia Alberzoni e Andrea Caspani***

La prospettiva del *dossier*

Sulla soglia del centenario per eccellenza di san Francesco, ovvero l'ottavo centenario della sua morte (1226), si preannunciano molte e significative iniziative per celebrarlo.
Come Lineatempo desideriamo partecipare alla celebrazione del santo di Assisi nel modo che ci è più congeniale, con un dossier che propone un percorso culturale originale di avvicinamento all'esperienza autentica di Francesco, per giungere a conoscere più da vicino chi veramente era e, quindi, qual è il messaggio che ancora oggi ci affida.

Nel corso della storia ci sono state, fin dall'inizio, tante diverse e apprezzabili modalità per accostarsi a Francesco, (quasi tutte ben fondate, salvo forse le più recenti ipotesi di attualizzazioni, che riducono Francesco a un ecologista, o ad un animalista, o a un pacifista *ante litteram*) come ci testimoniano già i numerosi testi agiografici a suo riguardo della prima ora, che vanno dalle *Legende* 'ufficiali', perché commissionate da un'autorità – il papa, il ministro generale o il capitolo generale –, a raccolte di ricordi, composte da frati che gli furono *socii* negli ultimi anni della sua vita (i cosiddetti *flores)*, da cui anche il titolo dei *Fioretti*, la popolare raccolta di fatti edificanti e leggendari (parziale volgarizzamento degli *Actus beati Francisci et sociorum eius*), realizzato alla fine del XIV secolo e, in ogni caso, prima del 1396.

Dagli inizi del Novecento a tutto ciò è possibile aggiungere come strumento per la conoscenza di Francesco anche il cinema, che fin dalle sue prime espressioni (addirittura dai tempi del cinema muto) ha offerto interpretazioni di varia qualità e non prive di interesse della sua personalità e della storia della *fraternitas* sorta attorno a lui.

Per questo nostro *Dossier* abbiamo scelto di accostarci a Francesco secondo una prospettiva nuova, anche se da tempo suggerita dagli studiosi delle fonti francescane: **attraverso gli scritti di Francesco stesso**, un lascito che, a differenza di altri santi coevi (basti pensare a Domenico di Caleruega, del quale è giunta a noi solo una lettera indirizzata alle monache di Madrid) risulta assai ricco ed è impreziosito addirittura da due biglietti autografi, inviati al fidato *socius* frate Leone, che li conservò fino alla morte e che, con molta probabilità, li lasciò con altre importanti carte alla badessa Benedetta di S. Damiano, colei che era succeduta a Chiara.

I nostri obiettivi

Il primo è mostrare che Francesco non era un illetterato ignorante che non sapeva quasi scrivere, come per molto tempo si è sostenuto.

Occorre anzi comprendere che Francesco, pur immerso in un universo culturale come quello medievale, che era un universo a forte valenza comunicativa, capace di inventarsi una cultura a prevalenza orale, (proprio per il fatto che la maggioranza della popolazione era analfabeta e la cultura scritta, in latino, era di pochi), scriveva abitualmente.
Ce lo ricorda Bartoli Langeli in una recente intervista ad «Avvenire»:

> Il caso della *chartula*, scritta alla Verna, ci dice proprio questo. Anche lì, sull'altura della Verna, negli ultimi giorni di settembre, in una stagione piovosa e ventosa, lui e i suoi compagni si erano portati dietro carta e penna. Subito dopo la stigmatizzazione, Francesco sente l'esigenza di scrivere delle lodi al Signore, quindi dobbiamo supporre che il gesto di scrivere fosse per lui consueto, anche - ripeto - in situazioni disagiate come questa: con le mani piagate, doloranti, Francesco si mette a scrivere.

Chi proverà a ripercorrere personalmente gli scritti qui presentati scoprirà così che Francesco era un uomo di cultura, anche se la sua non è una cultura di 'scuola', ma il frutto di una rielaborazione culturale dell'esperienza cristiana che stava vivendo, e che si è fatta da adulto, leggendo e meditando di continuo la Bibbia e vivendo la liturgia.

In definitiva incontrare Francesco attraverso i suoi scritti significa incontrare una persona con una cultura biblica e cristiana di altissimo livello, nutrita quotidianamente dalla parola della Scrittura.

È da notare infine, sul piano letterario che si interseca col piano della comunicazione dell'esperienza religiosa vissuta, che, se la parola divina è il serbatoio lessicale e concettuale di Francesco, ciò che è eccezionale in Francesco sono le parole, le frasi, i concetti che egli riesce a estrarre da essa e che rendono affascinante ancor oggi il suo sguardo sulla realtà (esemplare in questo senso è il *Cantico di frate sole*).

Un altro obiettivo del nostro dossier è poi l'ipotesi educativa che è sottesa, ovvero il proposito di fornire uno strumento di approfondimento culturale per chi opera in ambito educativo (in primo luogo nella scuola) e desidera sviluppare un lavoro funzionale ad incontrare lo spessore originale dell'esperienza francescana, spesso sepolta sotto un pesante strato di oleografia.

La questione degli scritti di Francesco.

In primis: quali sono gli scritti di Francesco?
Sulla base della più recente edizione critica, curata da Carlo Paolazzi e pubblicata nel 2009, li possiamo suddividere in: Laudi e preghiere, Lettere, Regole ed esortazioni.

Come si può subito osservare, si tratta di un *corpus* piuttosto consistente e stupisce il fatto che ancora oggi, nella cultura 'generale' esso non sia adeguatamente conosciuto e valorizzato, preferendo continuare a proporre una narrazione della vita di Francesco avulsa dalla storia personale del santo (ben riconoscibile nei suoi scritti) superficiale e che si accontenta di riproporre il 'già saputo': il Poverello, l'amante della natura, colui che comanda e gli animali gli obbediscono, ecc.

Inoltre, quando nella divulgazione gli scritti di Francesco vengono citati, lo sono a partire dall'edizione (e traduzione italiana) presenti nelle *Fonti francescane* mentre, anche per un uso didattico, riteniamo che sarebbe di gran lunga più utile fare riferimento all'edizione critica di Paolazzi, che riporta accanto al testo in traduzione anche l'originale latino, un motivo che consente di cogliere e di valorizzare molte espressioni di Francesco, quali il «facere misericordiam cum illis» cioè i lebbrosi, presente in *Testamento* 2, oppure nella *Lettera a un Ministro* 9-11, dove la misericordia è rivolta ai fratelli che peccano.

Perché, dunque un *corpus* così ricco è rimasto a lungo nell'ombra?

La risposta, a prima vista banale, potrebbe suonare così: perché Francesco stesso, il Francesco 'storico', è rimasto a lungo nell'ombra. Se gli scritti collocabili nella prima metà del XIII secolo, vale a dire le (almeno tre) *Vite* composte da Tommaso da Celano tra 1228 e 1246, quella di Giuliano da Spira, il *De inceptione*, la *Legenda trium sociorum* (questi ultimi due datati attorno alla metà del Duecento) per ricordare i più noti, cercavano di offrire una contestualizzazione storico-teologica entro la quale collocare l'esperienza di Francesco e della prima *fraternitas*, con la *Legenda maior* di Bonaventura e l'eliminazione dei precedenti testi si chiuse ufficialmente una fase che potremmo definire di ricerca in tal senso.

Il Francesco conosciuto fu quello rappresentato da Bonaventura, fra l'altro senza riferimenti a suoi scritti, che in alcuni punti, per esempio nel *Testamento*, avrebbero potuto indurre motivi di tensione nel paragone tra un passato oramai perduto e un presente segnato dal tradimento. La prova che il Francesco vincente fu quello di Bonaventura è offerta dal ciclo giottesco della basilica superiore di Assisi, dove le scene della vita di Francesco sono rappresentate seguendo la *Legenda* bonaventuriana, citata letteralmente ai piedi degli affreschi.

Solo alla fine del XIX secolo Paul Sabatier con la sua celebre *Vie de saint François d'Assise*, fece conoscere un'immagine di Francesco inedita, certamente non esente dalla tentazione di esasperare il dissidio tra il santo e la curia papale, ma più viva nel rappresentare la sua umanità.

La svolta che porta alla riscoperta del Francesco 'storico': il concilio Vaticano II

Il concilio, con il decreto sul rinnovamento della vita religiosa *Perfectae caritatis*, sollecitò i vari Ordini e Congregazioni religiose a riscoprire le fonti dei diversi carismi che li animavano.

Da parte dell'Ordine dei frati Minori ci fu una prima importante risposta grazie all'impegno di Kajetan Eßer, un frate tedesco che, dopo diversi anni di ricerche, nel 1977 pubblicò un'edizione critica di quelli che egli definì gli *Opuscula* di Francesco, preferendo questo titolo a quello più impegnativo di *Scripta*, adottato invece da Carlo Paolazzi nell'edizione del 2009. Padre Eßer, con la sua opera, fissò anche una sorta di canone degli scritti di Francesco, nella sostanza ripreso pur con significative precisazioni negli studi dei successivi storici e filologi.

Di Francesco ci restano ben due autografi, entrambi destinati a frate Leone, diverse preghiere e componimenti liturgici, noti come *Lodi di Dio*, *Preghiere* e *Salmi*. Si è inoltre conservato il testo di undici lettere, rispettivamente indirizzate ai fedeli, all'Ordine dei frati Minori, ai custodi dell'Ordine, a tutti i fedeli, ai reggitori di popoli e a singoli frati, in particolare a frate Antonio di Padova e a un Ministro dell'Ordine, del quale però non si conosce il nome. Insieme alle regole (la *Regola non bullata*, quella per gli eremi e quella approvata dal papa il 29 novembre 1223), si colloca poi il *Testamento* (c'è anche un 'piccolo' testamento o testamento di Siena), un testo nel quale egli volle fissare i passaggi più significativi della sua esperienza personale, quelli nei quali emerse la rivelazione dell'Altissimo, che lo invitava a «vivere secondo la forma del santo Vangelo» (*Testamento* 14).

Dagli anni Settanta del XX secolo la storia di Francesco e dell'Ordine dei frati Minori non può più prescindere dallo studio degli scritti.

Lo stesso Eßer nel 1966 pubblicò un volume sulle origini dell'Ordine (*Origine e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, tradotto in italiano nel 1972. Fu poi soprattutto Giovanni Miccoli a riaffermare ripetutamente la necessità di partire dagli scritti per giungere a conoscere Francesco (Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991).

Perché, allora, gli scritti sono ancora poco conosciuti?

Anche il gettonatissimo e recente volume di Cazzullo, per esempio, ad eccezione del *Cantico di frate sole* sembra ignorarne l'esistenza – un motivo, detto tra parentesi, sufficiente per valutare criticamente l'attendibilità complessiva della pur avvincente ricostruzione biografica elaborata dal noto giornalista.

La nostra proposta, molto semplicemente, mira a diffondere la conoscenza di questi testi e, con essi, a offrire valide basi d'appoggio per accostare la figura di Francesco in tutta la sua novità, una novità semplicemente cristiana.

* Maria Pia Alberzoni è stata professore ordinario di Storia medievale all'Università Cattolica del Sacro Cuore, autrice di numerosi saggi dedicati alla storia degli Ordini religiosi. Una parte significativa dei suoi studi è dedicata al Francescanesimo e a santa Chiara. Per ulteriori notizie si rinvia alla nota relativa all'articolo *Scritti di Francesco per Chiara e la comunità di S. Damiano*, più oltre in questo stesso *Dossier*

** Andrea Caspani è Direttore di Lineatempo

«Beatus Franciscus scripsit manu sua» Gli autografi di frate Francesco

*Marcello Bolognari**

Un autore 'illetterato'

Frate Francesco d'Assisi fu definito e si autodefinì illetterato. Un confratello sulla porta di un convento in una gelida sera d'inverno, ad esempio, lo tacciò di essere «simplex et idiota» ('semplice e illetterato'; *De vera et perfecta letitia*, 11), mentre il canonico Tommaso da Spalato disse che Francesco si serviva di un «sermo hominis ydiote» ('linguaggio da illetterato') per predicare in piazza a Bologna. Lui stesso diceva di sé «ignorans sum et idiota» ('sono ignorante e illetterato'; *Epistola toti Ordini*, 39). Semplice, ignorante e idiota: tre termini per dire sostanzialmente la stessa cosa, ossia che era un uomo 'privo di cultura', 'illetterato' e quindi digiuno del latino, la lingua della cultura medievale.

Nonostante ciò, Francesco è autore di lodi, preghiere, lettere, esortazioni e regole di vita. È quindi un autore poliedrico e fecondo, la cui produzione è sia latina che volgare (in umbro, ad esempio, compose il *Cantico delle Creature*). Si racconta inoltre che conoscesse il francese, simbolo della cultura cortese, e che in questa lingua si dilettasse a cantare nei boschi le lodi di Dio. Parte della sua produzione è frutto di dettatura a confratelli scrivani, i testi cioè furono 'fatti scrivere', altri, invece, sono l'esito di una personale *mise en écrit*. Di Francesco possediamo, ed è un fatto straordinario per il tempo e per la caratura del personaggio, tre autografi conservati su due piccoli e malconci fogli di pergamena. I testi, che spaziano dal genere della lauda a quello della direzione spirituale, sono: le *Lodi di Dio altissimo*, la *Benedizione a frate Leone* e l'*Epistola a frate Leone*. Questi componimenti certificano un grado di alfabetizzazione limitato ma sufficiente a redigere un testo latino compiuto, seppur qua e là traballante e intriso di volgarismi lessicali e sintattici. Il latino di Francesco presenta i tratti tipici di un apprendimento originario avvenuto per ascolto – come la caduta della h- iniziale afona tipica delle parole latine – e poi migliorato dalla pratica della lettura, come dimostra la padronanza del sistema abbreviativo usuale della scrittura medievale. La scolarizzazione di Francesco – al secolo Giovanni di Pietro di Bernardone – fu quella tipica del ceto mercantile a cui apparteneva il padre Pietro consistente nel sapere leggere, scrivere (anche solo ad un livello base) e nel far di conto. Dopo la conversione Francesco seguitò a usare la scrittura progredendo nella conoscenza del latino tramite la pratica liturgica centrata sui testi sacri.

Da un punto di vista materiale, questo *curriculum* scolastico si sostanzia in lettere grandi con un allineamento incerto e separate l'una dall'altra, segni, questi, di una scarsa capacità di tarare la scrittura in base allo spazio disponibile e di una certa rigidità del tratto.

Gli autografi, come detto, sono conservati in due scampoli di pergamena; il primo, che contiene le *Lodi di Dio* e la *Benedizione a frate Leone*, è custodito nella Cappella delle reliquie della Basilica di San Francesco di Assisi, il secondo, che contiene l'*Epistola a frate Leone*, si trova nella Cappella delle reliquie della Cattedrale di Spoleto. Entrambi, quindi, sono legati a Leone, il frate che più di tutti seguì da vicino Francesco nel suo percorso umano e spirituale. Vista la fecondità del Francesco 'autore' è probabile che questi non fossero gli unici testi scritti di sua mano; la sopravvivenza fino ad oggi dei due biglietti testimonia la devozione di Leone per le parole e l'esperienza spirituale del fondatore dell'Ordine.

Il biglietto assisano – detto *chartula fratri Leoni data* ('il biglietto consegnato a frate Leone') – fu per lungo tempo custodito dal frate, il quale lo annotò descrivendone contenuto e circostanze redazionali: «Il beato Francesco due anni prima della sua morte *[siamo quindi nel 1224]* fece nel luogo della Verna una quaresima a onore della beata Vergine Madre di Dio e del beato Michele Arcangelo, dalla festa dell'Assunzione di santa Maria Vergine *[15 agosto]* fino alla festa di san Michele di settembre *[29 settembre]*; e scese su di lui la mano del Signore: dopo la visione e le parole del Serafino e l'impressione delle stimmate di Cristo nel suo corpo, fece queste lodi scritte dall'altro lato della pergamena e le scrisse di sua mano, rendendo grazie a Dio del beneficio ricevuto»[1]. Particolarmente insistita è l'autografia di Francesco che viene ribadita nelle altre due annotazioni in inchiostro rosso apposte da Leone, di cui una al centro del foglio: «Il beato Francesco scrisse di sua mano questa benedizione a me, frate Leone»[2] e l'altra nel margine inferiore: «Allo stesso modo fece questo segno di Tau col capo, di sua mano»[3]. Quest'ultima si riferisce alla sottoscrizione – una firma fatta a mo' di disegno – che era solito apporre Francesco in calce ai propri scritti.

A corredo delle informazioni fornite da Leone direttamente sul biglietto, esistono delle fonti agiografiche duecentesche che aggiungono, ma anche omettono, altri dettagli. In una raccolta di aneddoti e ricordi sul Fondatore, il cosiddetto *Ms. Little* (Oxford, Bodleian Library, Lat. theol. d. 23, pericope 154), si dice che un socio di Francesco – non si fa il nome di Leone – mentre si trovava con lui sulla Verna gli aveva chiesto di redigere un testo in lode di Dio che gli permettesse di superare il turbamento interiore che stava vivendo. Francesco, acconsentendo al desiderio dell'amico, gli chiese 'carta e penna' e scrisse così le *Lodi di Dio* e la *Benedizione* al socio.

Dopodiché gli diede il bigliettino con la prescrizione che lo custodisse fino alla morte; quello stesso biglietto, dopo la morte di Francesco, avrebbe originato una serie di miracoli. Sulla stessa linea sono le vite di Francesco 'ufficiali' dell'Ordine: il *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano (ca. 1247) e la *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio (1263). Queste opere insistono sull'autografia di Francesco ma omettono il nome di frate Leone e, sorprendentemente, la stimmatizzazione, riconducendo il contesto redazionale delle *Lodi* e della *Benedizione* a un mero turbamento spirituale del socio di Francesco. Al contrario è una novità rispetto alle annotazioni leonine, la richiesta di custodire la *chartula* fino alla morte. Non sappiamo se il frate tentato abbia lasciato il biglietto alla badessa Benedetta del monastero di Santa Chiara di Assisi o ai frati del convento della stessa città, come sostengono alcuni, o se, invece, l'abbia tenuto con sé fino alla morte (1271); sappiamo solo che almeno a partire dal 15 febbraio 1338 il biglietto si trovava, venerato come una reliquia, nella sacrestia del convento di Assisi: «Un riquadro ligneo con lastre di vetro da entrambe le parti all'interno del quale ci sono la Benedizione che diede il santo padre Francesco al suo socio frate Leone scritta di propria mano e le Lodi» (Assisi, Fondo Antico presso la Biblioteca del Sacro Convento, ms. 337, c. 2r)[4].

Meno lineare è la storia della pergamena conservata a Spoleto; dimenticata per moltissimo tempo, riemerse improvvisamente nel 1604 quando il 5 agosto il frate e dottore in teologia Silvestro Bartolucci, sacrista del Sacro Convento di Assisi, annunciò per primo l'autografia di Francesco. Al 1623 risale la prima edizione del testo approntata dell'erudito frate Minore

[1] C. Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, Quaracchi, Grottaferrata 2009, p. 117
[2] *Ibidem*
[3] *Ibidem*
[4] Traduzione dell'Autore

irlandese Luke Wadding il quale disse pure di aver visto la reliquia nella sacrestia della chiesa dei frati Minori di Spoleto di San Simone. Dopodiché il biglietto sparì nuovamente per riemergere nel 1893 quando un parroco spoletino intenzionato a venderlo lo mostrò allo storico e sacerdote Michele Faloci Pulignani (1856-1940). Il Pulignani, a propria volta, lo portò a papa Leone XIII (1878-1903) che lo perse. Nonostante si vociferasse che fosse finita nelle mani dei frati di Santa Maria degli Angeli vicino Assisi, la pergamena riemerse nel 1902 quando venne ritrovata dal papa che decise di restituirla alla città di Spoleto con la prescrizione che venisse custodita nel Capitolo della Cattedrale. Nel 1994 la lettera ha trovato definitiva collocazione nella cappella delle reliquie.

La *chartula* di Assisi, quindi, circolò fin dalla sua stesura nella cerchia dei soci e degli agiografi dell'Ordine per poi passare ad una conservazione stabile nella Basilica di Assisi. La lettera di Spoleto, al contrario, sparì per secoli per riemergere a intermittenza tra Seicento e Novecento approdando solo nel XX secolo ad una sede conservativa stabile. Una così diversa fortuna si spiega grazie al contesto redazionale dei due fogli di pergamena: nel caso della *chartula* assisana siamo di fronte ad un momento eccezionale della vita di Francesco, la stimmatizzazione, eccezionalità che si estende in una consacrazione simbolica per tutto l'Ordine; tramandarne il ricordo è perciò fondamentale. La lettera spoletina, invece, è un testo 'privato', originato da una richiesta specifica di un frate, Leone, per un fatto contingente e pertanto privo di valore normativo e testimoniale. L'assenza delle note leonine ci ha privato della datazione del testo che può quindi solo essere ipotizzata. Il turbamento mostrato da Leone potrebbe collocarsi tra il 1220 e il 1223 ossia gli anni della travagliata scrittura e approvazione papale della Regola dei frati Minori e gli stessi della rinuncia di Francesco a dirigere l'Ordine. Il contesto redazionale, comunque, sembra lontano dalla sofferenza estatica e carnalmente lancinante del Francesco sulla Verna del 1224 e appare più consono ad un momento certamente avanzato della sua vita ma di fraternità e vitalità.

Aspetti materiali e filologici degli autografi

Lodi di Dio

1. Tu es sanctus, Dominus Deus solus, qui facis mirabilia
2. Tu es fortis, Tu es magnus, Tu es altisimus
3. Tu es omnipotens, Tu Pater sante, rex celi et
4. terre. Tu es trinus et unus, Dominus Deus
5. deorum, Tu es bonum, omne bonum, summum bonum,
6. Dominus Deus vivus et verus.
7. Tu es sapientia, Tu es humilitas, Tu es pacientia, Tu es amor caritas
8. Tu es pulchritudo, Tu es securitas, Tu es quie-
9. tas. Tu es gaudium et letitia, Tu es spes nostra, Tu es iustitia
10. et temperantia, Tu es omnia, divitia nostra a(d) suficientiam.
11. Tu es pulcritudo, Tu es mansuetudo,
12. Tu es protetor, Tu es custos et defensor,
13. Tu es fortitudo, Tu es refugium.
14. Tu es spes nostra, Tu es fides nostra, Tu es caritas
15. nostra. Tu es tota dulcedo nostra, Tu es
16. vita eterna nostra, magnus et admirabilis
17. Dominus, Deus omnipotens, misericors Salvator.

Tu sei santo, Signore solo Dio, che compi meraviglie
Tu sei forte, Tu sei grande, Tu sei altissimo
Tu sei onnipotente, Tu Padre santo, re del cielo e della terra

Tu sei trino ed uno, Signore Dio degli dèi
Tu sei il bene, ogni bene, il sommo bene, Signore Dio vivo e vero
Tu sei amore e carità, Tu sei sapienza,
Tu sei bellezza, Tu sei sicurezza, Tu sei quiete.
Tu sei gaudio e letizia, Tu sei la nostra speranza,
Tu sei giustizia e temperanza,
Tu sei tutto, ricchezza nostra a sufficienza.
Tu sei bellezza, Tu sei mansuetudine.
Tu sei protettore, Tu sei custode e difensore,
Tu sei fortezza, Tu sei rifugio.
Tu sei la nostra speranza, Tu sei la nostra fede,
Tu sei la nostra carità. Tu sei tutta la nostra dolcezza,
Tu sei la nostra vita eterna, grande e ammirabile Signore,
Dio onnipotente, misericordioso Salvatore[5].

La *chartula* dove si trovano le *Lodi di Dio* e la *Benedizione a frate Leone* è un malconcio, usurato e fragile foglio di pergamena di capra di 10x13,5 cm, originariamente piegato in quattro, con la *Benedizione* e le rubriche di Leone sul lato pelo, all'interno, e le *Lodi*, lato carne, all'esterno. La prassi voleva che il primo lato della pergamena ad essere scritto fosse il lato carne, di pregio superiore. E qui, infatti, Francesco scrive le *Lodi*; sul lato pelo, invece, che è meno pregiato, redige la *Benedizione* (quindi in un momento leggermente successivo, come indicano le penne e gli inchiostri diversi usati per i due testi). Leone, però, che conservò il testo per anni, era evidentemente più legato al testo a lui direttamente indirizzato e decise perciò di proteggerlo mettendo all'interno delle pieghe la *Benedizione*. Questa scelta, umanissima e comprensibile, ha esposto le *Lodi* ad una maggiore usura; il testo, infatti, è particolarmente danneggiato. La *Benedizione* si configura come una vidimazione da parte di Francesco dell'autenticità e dell'autografa delle *Lodi*.

Particolarmente pressante per le *Lodi* è la questione riguardante le ultime due righe (rr. 16-17), di cui la penultima illeggibile e l'ultima perduta. Alla base vi è la probabile caduta di 1 cm di pergamena dal margine inferiore che quindi conteneva la r. 17. La riga viene integrata dagli editori, insieme alla 16, grazie alla tradizione manoscritta che le attesta entrambe. Come se non bastasse, le *Lodi* sono state riviste e integrate da Francesco tramite 6 interventi interlineari di non facile collocazione e interpretazione; sono state riviste, però, anche da frate Leone che a r. 7 appone una h- all'*umilitas* originale. Per quanto concerne gli aspetti contenutistici, le *Lodi* sono bipartite: nella prima parte, cioè fino a r. 5, Francesco descrive Dio in sé nella sua essenza trinitaria ed è, quindi, uno schema chiuso all'innovazione. Da r. 6, invece, inizia, tramite la martellante ripetizione anaforica dei *tu es* («tu sei»), un accumulo lessicale volto a rendere la sovrabbondanza dei modi con cui Dio si palesa nel mondo. La dicotomia tra le due sezioni è resa ancor più evidente dal fatto che solamente nella seconda parte si registrano gli interventi interlineari, integrativi o sostitutivi che siano. In base agli spazi lasciati tra una linea di scrittura e l'altra si può arguire che gli interventi d'autore dovevano già essere stati previsti dall'autore. Quanto detto consente di ipotizzare che la *chartula* inglobi una parte già conclusa, la prima, e una seconda ancora da rivedere.

A dimostrazione della complessità materiale e filologica si vedano le varie possibilità di lettura della r. 10: «et temperantia. Tu es omnia, divitia nostra a(d) suficientiam» così edita nel 2009 e così stampata nel presente articolo per l'autorevolezza dell'editore. Sia *omnia* che *nostra* sono aggiunte interlineari di Francesco, la prima sopra *divitia*, la seconda sopra *asuficientia*. Il passo

[5] C. Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, cit., pp. 112-115. In corsivo le righe illeggibili o perdute; tra parentesi tonde una proposta di correzione al testo fatta dall'editore.

– ricordiamo che nella grafia medievale non esiste la punteggiatura per come la intendiamo noi – è stato inteso così: «*omnia* è da separare con la virgola e da leggere come neutro sostantivato (*Tu es omnia, divitia nostra asuficientia*(*m*): "Tu sei tutto, ricchezza nostra che ci basta"), lontana eco di passi paolini, come "ut sit Deus omnia in omnibus" (1Cor 15, 28)» (Paolazzi 2009). Avanzo, però, una nuova ipotesi di lettura considerando la possibilità che *nostra* sia sostitutivo, e quindi una variante, di *asuficientia*. *Omnia*, invece, è un intervento integrativo, e non espuntivo, di *divitia*; tra i due, infatti, non sussiste incompatibilità semantica. La riga di testo allo stadio redazionale definitivo potrebbe essere stata: «et temperantia. Tu es omnia divitia nostra». In prima battuta, quindi, Francesco aveva scritto: «Tu es divitia asuficientia» ('Tu sei la ricchezza che basta'), poi, probabilmente per accrescere l'appellativo di Dio e per celare l'italianismo, rivide il testo aggiungendo *omnia* e sostituendo *asuficientia* con *nostra*, ottenendo così: «Tu es omnia divitia nostra» ('Tu sei ogni nostra ricchezza') con *divitia* da intendersi come falso neutro plurale (questa interpretazione è stata proposta per la prima volta da Bartoli Langeli 2000). Dopo l'intervento di Francesco in sopralinea, infatti, *asuficientia* diviene ridondante e in parte contraddittorio rispetto a *omnia* e a *nostra*; se, infatti, l'accumulo lessicale che si viene a creare con '*omnia* + *divitia* + *nostra* + *asuficientia*' fa perdere efficacia e immediatezza alla qualifica divina, si tenga anche presente che *omnia* è accrescitivo rispetto a *asuficientia*. Una costruzione del tutto speculare, una volta sostituito *asuficientia*, si avrebbe a r. 15 con *Tu es tota dulcedo nostra*. Tale proposta per la r. 10, inoltre, permette di ricostruire la simmetria con le rr. 14-16 in cui c'è 'attributo + *nostra*' (come anche il *spes nostra* di r. 9). La r. 10, in sostanza, mostra un cambiamento di progetto di Francesco, nel quale si fondono il primo appellativo pensato, *divitia asuficientia*, e la sua revisione/correzione, *omnia divitia nostra*. Altra alternativa – pienamente legittima si badi – è considerare sia *omnia* che *nostra* sostitutivi e che, quindi, Francesco volesse per le *Lodi* questo testo: «Tu es omnia nostra». Questo per rimarcare la complessità, ma anche la vitalità, dello studio dei testi di Francesco.

Benedizione a frate Leone

Bendicat tibi Dominus et custodiat te.
Ostendat faciem suam tibi et misereatur tui.
Convertat vultum suum ad te et det tibi pacem.

Dominus benedicat te, frate Le[*Tau*]o.

Ti benedica il Signore e ti custodisca.
Mostri a te il suo volto e abbia misericordia di te.
Rivolga il suo volto verso di te e ti dia pace.

Il Signore benedica te, frate Le[*Tau*]one[6].

La *Benedizione* si dipana su 5 linee di scrittura a cui si aggiungono la sottoscrizione autografa del *Tau* – forse la croce di Cristo piantata sulla tomba di Adamo –, due righe costruite a mo' di scrittura circolare e l'indicazione del destinatario. Il testo della *Benedizione* è una citazione letterale di Numeri 6, 24-26 ed è la migliore prova grafica di Francesco; non sarà forse casuale che il miglior testo da un punto di vista estetico sia anche una citazione scritturale; evidentemente l'assenza della 'preoccupazione' compositiva consentì a Francesco un maggior agio nel disegno delle lettere. Come per *Lodi* – e come sarà massivamente pure per l'*Epistola* – anche qui si registrano degli interventi leonini. La B- di *benedicat* di r. 1 è la somma dell'occhiello basso, disegnato da Francesco, e di quello alto, di mano del socio e corrobora l'idea che Leone partecipasse alla redazione materiale dei testi di Francesco; non solo, la menzione esplicita di *frate Leo* potrebbe essere una specifica voluta dal destinatario stesso. La scrittura, infatti, sembra

[6] C. Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, cit., pp. 116-117.

posteriore rispetto al *Tau* ed è posizionata malamente con la -o aldilà dell'asta verticale della sottoscrizione.

Epistola a frate Leone

1. F(rater) Leo, f(rater) Francissco tuo sa-
2. lutem et pacem. Ita dico tibi,
3. fili mei, sicut mater, quia
4. omnia verba que‹e› diximus
5. in via breviter in hoc verbo
6. dispono et consilio, et non
7. ‹dopor› oportet propter
8. consilium venire ad me,
9. quia ita consilio tibi; in qo-
10. cumque modo melius vi-
11. ‹so›detur tibi placere domino
12. deo et sequi vestigia et pa-
13. ‹i›upertatem suam, faciatis
14. cum beneditione Domini
15. Dei et mea obedientia.
16. Et si tibi est necesari[um]
17. animam tuam, propter aliam
18. consolationem tua[m], et vis,
19. revenire ad me, ve[ni].

Frate Leone, il tuo frate Francesco ti augura salute e pace.

Così dico a te, figlio mio, come madre, che tutte le parole, che abbiamo detto lungo la via, le riassumo brevemente in questa parola di consiglio, e non c'è bisogno che tu venga da me per consigliarti, perché così ti consiglio: in qualunque maniera ti sembra meglio di piacere al Signore Dio e di seguire le sue orme e la sua povertà, fatelo con la benedizione del Signore Dio e con la mia obbedienza.

E se a te è necessario, perché tu ne abbia altra consolazione, che la tua anima ritorni a me, e tu lo vuoi, vieni[7].

L'*Epistola a frate Leone* conservata a Spoleto è disposta su 19 righe ed è scritta sul lato carne di un foglio rettangolare di pergamena di capra della misura di 6x13 cm. Il foglietto, che ad oggi è conservato disteso, mostra segni di piegature sia in senso orizzontale che in senso verticale. L'edizione del testo e, di conseguenza, la traduzione presentano diverse complessità sia sul piano della forma (morfologia, sintassi e lessico) che del contenuto. Vediamo alcuni esempi sparsi. Nell'*incipit* (r. 1) l'Assisiate dimostra di padroneggiare la formularietà tipica dell'epistolografia medievale mettendo prima il destinatario – frate Leone – e poi il mittente – se stesso. Tuttavia non usa il dativo per il socio e il nominativo per sé che sarebbero stati i casi corretti. Frequenti, poi, sono gli interventi di Leone nel testo: a r. 2, ad esempio, la I- di *Ita* è ricavata inspessendo la i- tracciata originariamente da Francesco e aggiungendo un tratto sopra e uno sotto. Allo stesso modo alla r. 4 il *disimus* scritto da Francesco viene corretto in *diximus* da Leone che cancella la -s- scrivendoci sopra una -x-. Ancora: alla r. 5 sempre il socio aggiunge, correggendo ancora una

[7] C. Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, cit., pp. 158-159. Tra parentesi tonde gli scioglimenti dubbi delle abbreviazioni; tra parentesi uncinate le espunzioni fatte da Francesco e Leone; in grassetto gli interventi e le correzioni di Leone; tra parentesi quadre le aggiunte dell'editore moderno.

volta quanto scritto da Francesco, una h- in sopralinea con segno di inserzione su *oc*. Il testo delle rr. 16-19, infine, è sospettato di essere l'esito di un ripensamento di Francesco che ritornò sul testo per rivederne il dettato: alla base di questa ipotesi c'è una sgangherata impaginazione delle righe finali nello specchio scrittorio che comporta la chiusura del testo con la sillaba in sospeso ve- (oltre all'utilizzo di una penna diversa). Stando alle fonti agiografiche e alla *chartula* di Assisi, sappiamo che Francesco era solito apporre alla fine dei propri testi il *Tau* del quale, secondo alcuni, rimarrebbe traccia nella -v- di *revenire* di r. 19. Le righe finali 'riscritte' o 'scritte da zero' avrebbero la funzione di smussare la durezza della frase di Francesco «e non c'è bisogno che tu venga da me per consigliarti» rivolta al socio sofferente, con il più mite e affettuoso: «E se a te è necessario, perché tu ne abbia altra consolazione, che la tua anima ritorni a me, e tu lo vuoi, vieni». Insomma, tutto il biglietto pare l'esito, non si sa se finale o intermedio, di un processo di scrittura, correzione e revisione condotto da Francesco d'Assisi insieme al frate segretario che era con lui, frate Leone (a cui, tra l'altro, è indirizzato il testo). La tendenza, un po' martellante, di Leone a correggere il testo di Francesco – sebbene fosse rivolto a lui e fosse un testo privato – potrebbe giustificarsi con il differente livello culturale dei due (alto quello di Leone, basso quello di Francesco) e con una forma di *pietas* religiosa e umana del socio verso il Fondatore. Dalle fonti biografiche, infatti, emerge il ruolo centrale di Leone il quale, nell'apologo *De vera et perfecta letitia*, viene sollecitato dall'Assisiate a trascrivere un suo detto: «"Frater Leo, scribe". Qui respondit: "Ecce paratus sum". "Scribe", inquit […]» (1-2; «"Frate Leone, scrivi". Questi rispose: "Ecco, sono pronto". "Scrivi", disse […]»).

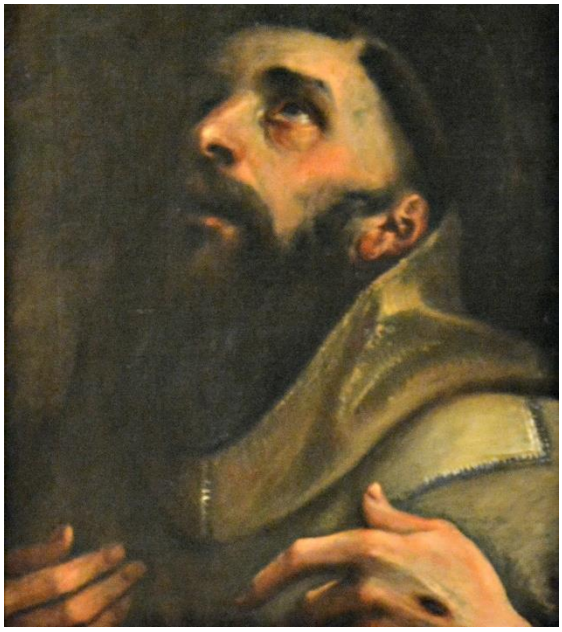
Bibliografia

- Pratesi, *L'autografo di san Francesco nel Duomo di Spoleto*, *in San Francesco e i francescani a Spoleto*, Accademia spoletina, Spoleto, 1984, pp. 17-26 ripubblicato in *Frustula palaeographica*, Olschki, Firenze, 1992, pp. 285-296;
- G. Ammannati, *La lettera autografa di Francesco di Assisi a frate Leone, in Il linguaggio della biblioteca. Scritti in onore di Diego Maltese*, a cura di M. Guerrini, 2 voll., Olschki, Firenze, 1994, 1° vol., pp. 73-86;
- Bartoli Langeli, *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone*, Brepols Publishers, Turnhout, 2000;
- Paolazzi, *Gli «Scritti» tra Francesco e i suoi scrivani: un nodo da sciogliere*, «Antonianum», 2000, pp. 481-97 ripubblicato in *Studi su gli «Scritti» di frate Francesco*, Quaracchi, Grottaferrata 2006, pp. 81-99;
- Paolazzi, *Francisci Assisiensis Scripta*, Quaracchi, Grottaferrata 2009, pp. 108-117 e 156-159;
- R. Paciocco, *Le 'scritture' di san Francesco d'Assisi*, «Hagiographica», 2001, pp. 165-90;
- J. Dalarun, *Sicut mater. Una rilettura del biglietto di Francesco d'Assisi a frate Leone*, in «Frate Francesco», 75 (2009), pp. 19-51;
- G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Memoria, storia e storiografia*, Biblioteca Francescana, Milano, 2010;
- L. Pellegrini, *Ignorans sum et idiota. Gli scritti dell''illetterato' Francesco e la loro fortuna lungo i secoli*, Cittadella, Assisi, 2017;
- P. Maranesi, *Caro Leone ti scrivo. Gli autografi di Francesco: memoria di una grande amicizia*, EMP, Padova, 2019;
- F. Accrocca, *Sulla* chartula *di frate Francesco*, 113 (2020), fasc. 1-2, pp. 119-136;
- M. Bolognari, *Le 'Laudes Dei altissimi' di frate Francesco e l'oratio iniziale dello 'Stimulus amoris'. Un precoce esempio di ricezione duecentesca*, 113 (2020), fasc. 3-4, pp. 569-585;

- J. Dalarun, *Corpus franciscanum. Francesco d'Assisi: corpo e scrittura*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2023;
- Bartoli Langeli - M. Bolognari, *Simplex et idiota*, in "Enciclopedia Francescana", Roma, in corso di stampa;
- Bianchini, *Lettera a frate Leone* e *Chartula di Assisi*, in "Enciclopedia Francescana", Roma, in corso di stampa.

* Marcello Bolognari (marcello.bolognari@cultura.gov.it) è archivista presso il Ministero della Cultura, studioso della storia sociale, religiosa ed economica della Venezia medievale e della letteratura minoritica del Due-Trecento

Dalle Regole al Testamento: un percorso difficile



*Felice Accrocca**

Nei primi anni seguiti alla rottura con la sua famiglia, Francesco visse solo, poi il Signore – dono inatteso – gli dette dei fratelli (*Test* 14: FF 116)[1]. Il loro arrivo lo costrinse, possiamo dire, a *ri*-definire la sua esperienza, ad approfondire ulteriormente la propria coscienza ecclesiale. Fu così che tutti e tre si recarono in una chiesa della città, dove, ad apertura di libro, il Signore rivelò loro la vita secondo la forma del Vangelo (*Anper* 10-11: FF 1497).

Oltre a lavorare con le proprie mani e a servire i lebbrosi, Francesco e i suoi compagni invitavano gli uomini a conversione. Si è conservato, per nostra fortuna, uno schema essenziale dei contenuti del primitivo annuncio portato dai frati «tra ogni categoria di persone», che consisteva nell'invito a lodare e benedire Dio Uno e Trino e a fare penitenza, a perdonare i torti ricevuti e ad astenersi da ogni male (*Rnb* XXI: FF 55). Fu quest'opera di annuncio che rese necessario il viaggio a Roma, da Innocenzo III. Nei primi tempi Francesco ed i suoi erano stati sostenuti dal vescovo Guido I; ma un gruppo itinerante aveva bisogno di essere legittimato anche al di fuori dell'episcopato assisano.

Nella memoria dell'Ordine francescano, l'incontro con Innocenzo III ha finito per assumere un valore di assoluto rilievo. È opportuno chiedersi, però, a cosa esso si ridusse nella realtà: anzitutto, come già detto, fu la predicazione il motivo che spinse Francesco e i suoi a recarsi dal papa. Inoltre, il vescovo di Assisi, Guido I, ebbe un ruolo molto più accentuato di quanto non emerge da alcune fonti ed è vero, altresì, che l'iniziale reazione di Innocenzo III non fu affatto positiva.

Con Francesco e i frati il pontefice fu molto prudente: non concesse nulla, e tuttavia non volle subito sradicare quella nuova pianticella, perché forse – chissà? – avrebbe potuto produrre buon grano invece di zizzania. La lasciò crescere, dunque, affiancandole figure che avrebbero potuto consigliarla ed esercitare su di essa la dovuta vigilanza. Ma questa sua posizione attendista cambiò la sorte degli eventi. E fu questo uno degli aspetti – e non tra i minori – della sua grandezza.

[1] FF: *Fonti Francescane*. Altre abbreviazioni presenti nel testo: *Test: Testamento; Rnb: Regola non bollata* (1221)*; Rb: Regola bollata* (1223); *Anper: Anonimo perugino; 1Cel: Vita prima* di Tommaso da Celano; *Giordano: Cronaca di Giordano da Giano, CAss: Compilazione di Assisi.*

La *Regola non bollata*: un percorso più che decennale

Da quel momento cominciò progressivamente ad arricchirsi il testo che era stato presentato al pontefice. Tommaso da Celano precisa che si componeva soprattutto di «espressioni del Vangelo» (*1Cel* 32: FF 372). Quel testo non è pervenuto fino a noi, anche se non è andato perduto, perché inserito nel documento che i frati vennero progressivamente elaborando nel corso del tempo, passato alla storia come *Regola non bollata*.

Nella redazione di questo scritto essi proseguirono con il criterio seguito fino ad allora: il testo sarebbe stato redatto con il concorso di tutti, perché tutti partecipi dell'esperienza di vita nella quale si trovavano insieme coinvolti. La cosiddetta *Regola non bollata*, o prima regola, perciò, venne sviluppandosi gradatamente, nell'arco di un decennio. I frati, che annualmente si incontravano ad Assisi per il Capitolo, riflettevano sulle motivazioni di fondo della loro scelta, prendevano in esame i problemi con i quali erano venuti a contatto itineranti per il mondo, fissavano per iscritto alcune norme fondamentali. Negli anni che seguivano, essi sottoponevano quelle stesse norme a revisione, integrando, ritoccando, correggendo il dettato precedentemente fissato.

Parti basilari del testo si rivelano – indubbiamente – i capitoli I e XIV, che enucleano le motivazioni di fondo di una specifica scelta di vita: nel primo capitolo i frati affermavano di esser decisi a seguire le orme e l'insegnamento del Signore Gesù Cristo, accompagnando tale dichiarazione programmatica con versetti evangelici che condensavano l'essenza della loro Regola e vita. Il capitolo XIV, invece, enunciava lo stile di vita dei frati itineranti per il mondo: senza portar nulla, dovevano annunciare la pace nelle case che li ospitavano, mangiando e bevendo quanto veniva loro offerto; espropriati di ogni cosa, non avrebbero dovuto resistere ai malvagi, porgendo l'altra guancia, lasciando anche il mantello a chi volesse prender loro la tunica, dando a quelli che chiedevano, senza rivendicare le cose loro tolte. In entrambi i casi, siamo davanti a un collage di citazioni evangeliche, parte delle quali – probabilmente – già presenti nel testo esaminato da papa Innocenzo.

Definite le scelte ispiratrici, altre modalità, però, dovevano essere chiarite: la quotidianità stessa l'esigeva. Per un gruppo di persone, infatti, il cibo diveniva un problema impellente. I frati decisero allora di sostenersi con il lavoro delle loro mani, esercitando il mestiere che conoscevano, purché non dannoso per la salute dell'anima. Il capitolo VII della *Regola non bollata*, uno dei più antichi (almeno nei suoi nuclei fondamentali), appare al riguardo significativo, e certo di capitale importanza per la storia della primitiva *fraternitas*. Esso rivela che i frati lavoravano, e che le loro scelte finirono per creare anche nuovi problemi. I datori di lavoro, infatti, trovandoli persone affidabili, a volte professionalmente qualificati, non avidi di salario, tendevano ad assegnar loro compiti di responsabilità, soprattutto in campo amministrativo. Tuttavia, nello scambio di esperienze durante i Capitoli, essi capirono che ciò metteva a rischio la minorità, vale a dire la loro identità profonda. Nacque così il divieto perentorio di non accettare alcun ufficio che potesse generare scandalo o portar danno alla loro anima, espresso negli attuali vv. 1-2.

Tuttavia, lo stesso capitolo, nelle sue successive stratificazioni, testimonia pure un progressivo cambiamento di linguaggio. Se in un primo momento il lavoro appariva nella sua dimensione ordinaria e quotidiana, quale mezzo di sussistenza per vivere la propria vocazione, nei vv. 10-12 esso appare invece finalizzato a combattere l'ozio, strumento del diavolo: tali affermazioni furono – con tutta probabilità – inserite alla fine del secondo decennio del Duecento. Lo mostrano sia la messe di fonti patristiche esplicitamente citate nel breve spazio di due versetti sia la concezione stessa del lavoro. Il brano di *Regola non bollata* VII, 1-12 si presenta così come il frutto di una costruzione in più tempi, protrattasi nell'arco di un decennio: *anzitutto* la proposta positiva (vv. 3.7-9); *quindi* l'inserimento negativo, frutto di un'esperienza concreta, e perciò posteriore di qualche anno (vv. 1-2); *in seguito* la riflessione posteriore, che denota una diversa concezione del lavoro (vv. 10-12); *infine*, il corredo di citazioni bibliche da parte di Cesario da Spira (vv. 4-6):

La prima regola francescana ci aiuta a comprendere anche il rilievo dato al tema della fraternità nei primissimi tempi della famiglia francescana e negli anni successivi: una scelta significativa e di per sé eloquente, se teniamo conto che la città di Assisi era ancora attraversata dai turbolenti strascichi delle violente lotte intestine scoppiate nel 1198.

Importante è il capitolo XI, che definisce solennemente le modalità che dovevano regolare i rapporti fraterni, basati sull'amore gratuito e l'accoglienza reciproca. Al capitolo XI sono da ricollegare i capitoli IV-V-VI, che trattano dei ministri e dei loro rapporti con i frati. I legami di carità e di mutua comprensione dovevano dominare nei rapporti interpersonali non solo in dimensione orizzontale, ma anche verticale, cioè tra i ministri e gli altri frati. È significativo che la *Regola non bollata* concedesse delle possibilità di 'controllo' sull'agire dei superiori, secondo uno stile comunitario di correzione fraterna ricalcato sull'esortazione di Gesù (*Mt* 18, 15-17), come testimonia con chiarezza il capitolo V (Rnb V, 3-6: FF 16-17).

Un ideale di fraternità fondato sulla mutua carità: è quanto emerge da questi brani. Un ideale non esente da fermezze, come mostrano le ingiunzioni alla correzione reciproca – anche nei riguardi dei ministri –, tese tuttavia al bene dei fratelli. L'intento era quello di costruire una fraternità fondata sul confronto, in cui ognuno era chiamato a mettere in gioco se stesso lottando con il peso delle proprie contraddizioni. Era questa la connotazione che caratterizzava il gruppo di uomini riunitisi attorno a Francesco: il fatto di essere e ritenersi fratelli, preziosi perché tali e non per il denaro posseduto o la condizione sociale d'appartenenza (come avveniva invece, d'ordinario, nelle società cittadine).

Ulteriori problemi venivano però a tormentare la vita dei frati, che comportavano anche notevoli tensioni *ad extra*, in primo luogo con il clero secolare e l'episcopato. Il passaggio dalla esortazione penitenziale e l'invito alla lode – che tutti i membri della *fraternitas* minoritica potevano rivolgere agli uomini con la benedizione di Dio (*Rnb* XXI: FF 55) – alla predicazione vera e propria, che solo alcuni di loro potevano esercitare dietro specifico mandato, fu veloce, anche se non mancarono resistenze.

La situazione appare già sostanzialmente mutata nel dettato dei versetti iniziali del capitolo XVII della *Regola non bollata*, in cui quello della predicazione viene presentato come un ufficio specifico che non è esercitato da tutti i fratelli, ma solo da coloro ai quali esso è stato concesso dal proprio Ministro (*Rnb* XVII, 1-4: FF 46). Il monito rivolto ai frati, in seguito introdotto nella *Regola bollata*, di non predicare «nella diocesi di alcun vescovo, qualora dallo stesso vescovo sia stato loro proibito» (*Rb* IX, 1: FF 98), testimonia il crescere delle tensioni tra i Minori e l'episcopato, in merito soprattutto alla predicazione e all'ascolto delle confessioni. D'altronde, non poteva essere diversamente.

La *Regola bollata*: un percorso accidentato

Al Capitolo generale tenutosi ad Assisi nella Pentecoste del 1221 presenziò Raniero Capocci, cardinale diacono di S. Maria in Cosmedin (*Giordano* 16: FF 2339). In quello stesso capitolo fu completato, con il consenso dei frati riuniti in assemblea, il testo della Regola così com'era andato articolandosi nel corso del tempo. Quel testo tuttavia, passato alla storia come *Regola non bollata*, non ottenne l'approvazione papale. Ciononostante, in qualche modo, il 1221 rappresentò anche un nuovo punto di partenza, poiché si continuò a lavorare in vista di un'approvazione definitiva. La *Lettera ad un ministro* è testimonianza eloquente di quest'incessante lavorio (*Lmin* 13-21: FF 237-239).

Furono, quelli, anni difficili, con ripetuti scontri tra Francesco e i frati, soprattutto ministri e frati provenienti dagli ambienti universitari, nei quali molti conflitti nacquero proprio intorno alla stesura del testo della Regola: troppi e inequivocabili gli accenni testimoniati dalle fonti, per poterne dubitare. Si giunse tuttavia alla definitiva sanzione della proposta di vita francescana, codificata nel testo bollato da Onorio III il 29 novembre 1223 con la lettera *Solet annuere*: la *Regola*

bollata si presenta come la *vita* della *fraternità* (la famiglia viene designata quattro volte con il termine *fraternitas*, due volte con il termine *religio*, una volta soltanto con il termine *ordo*)[2].

Il testo si apre e si chiude con l'ardua affermazione che i frati sono tenuti ad osservare il Vangelo: «La Regola e vita dei frati minori è questa, cioè osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo» (*Rb* I, 1: FF 75); «… affinché … osserviamo la povertà e l'umiltà e il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo, che abbiamo fermamente promesso» (*Rb* XII, 4: FF 109). Tutto il dettato sembra dunque una grande inclusione, che trova in quest'impegno la chiave ermeneutica per comprenderne il senso autentico.

Se è così – ed è così – dobbiamo allora pensare che non sia un caso neppure il fatto che coincidano la seconda e la penultima affermazione della Regola, che proclamano la piena comunione e l'obbedienza dei frati alla Chiesa cattolica romana, e in particolar modo al successore di Pietro, visibile e presente nell'Ordine attraverso la figura del cardinale protettore: «Frate Francesco promette obbedienza e riverenza al signor papa Onorio e ai suoi successori canonicamente eletti e alla Chiesa romana» (*Rb* I, 2: FF 76); «… affinché, sempre sudditi e soggetti ai piedi della medesima santa Chiesa, stabili nella fede cattolica, osserviamo …» (*Rb* XII, 4: FF 109). La vita della fraternità si concretizza dunque nel programma di osservare la povertà e l'umiltà e il Vangelo di Gesù Cristo, in comunione con la Chiesa e nell'obbedienza ad essa.

Il testo, frutto di mani diverse, riflette indubbiamente le anime che collaborarono alla stesura; nondimeno resta in esso indelebilmente impressa l'orma dell'Assisiate, sicuramente visibile in alcune espressioni e nel ripetersi di alcuni verbi in prima persona caratteristici del suo lessico, come mostra il fatto che ritornano identici in altri scritti indubbiamente suoi[3].

Nella parte centrale del capitolo VI sembra quasi di udire la voce di Francesco che, in modo personale e diretto, parla ai suoi frati esortandoli:

> Questa è la sublimità di quell'altissima povertà, che ha costituito voi, fratelli miei carissimi, eredi e re del regno dei cieli, vi ha fatti poveri di cose e vi ha innalzati con le virtù. Questa sia la vostra parte di eredità, che conduce nella terra dei viventi. E aderendo totalmente a questa povertà, fratelli amatissimi, non vogliate possedere niente altro in perpetuo sotto il cielo, per il nome del Signore nostro Gesù Cristo (*Rb* VI, 4-6: FF 90).

C'è dunque Francesco in questa Regola, eccome! Ma non c'è soltanto lui. Ci sono i frati, anzitutto, per i quali la Regola è stata scritta e che hanno diritto di parola e intervengono emendando anche i passi preparati da Francesco stesso, e c'è anche il cardinale Ugo di Ostia. Quest'ultimo, secondo quanto attestò egli stesso, ormai divenuto papa, nella lettera *Quo elongati* (1230), partecipò all'elaborazione del testo (FF 2731).

In riferimento ai singoli apporti, mi limito a uno sguardo necessariamente sintetico: quelli forse più facilmente identificabili sono proprio gli interventi espliciti di Francesco, in gran parte già menzionati. Questi passi, soprattutto i verbi alla prima persona, stavano peraltro ad indicare, da parte sua, una riconosciuta paternità sul testo della Regola.

Si è accennato, poi, al ruolo del cardinale. Indubbiamente la sua cultura teologico-giuridica emerge in alcuni passaggi specifici, nei quali egli ha avuto certamente la sua parte, se non proprio nel formulare il testo, certamente nel discuterlo, limarlo ed infine approvarlo: penso ad esempio alla precisa normativa sui peccati presente nel capitolo VII, oppure alla raccomandazione rivolta ai ministri di esaminare quelli che chiedevano di entrare nell'Ordine «intorno alla fede cattolica ed ai sacramenti della Chiesa» (II, 2: FF 77). E forse si deve direttamente a lui la determinazione aggiunta nel primo capitolo con il riferimento dell'obbedienza dovuta alla Chiesa Romana e ai papi *canonicamente eletti* (I, 2: FF 76), ciò che rivelava all'origine una sensibilità giuridica e l'apporto di una mente competente ed esperta, preoccupata di evitare possibili malintesi e confusioni,

---

[2] *Fraternitas*: nel titolo del capitolo VIII e in VIII, 1; IX, 2; XII, 3 (FF 96, 98, 108); *Religio*: II, 12; VIII, 1 (FF 80, 96); *Ordo*: VII, 2 (FF 94).

[3] *Rb* II, 17 (FF 81); III, 10 (FF 85); IV, 1 (FF 87); VI, 4 (FF 90); VI, 6 (*ibidem*); IX, 3 (FF 99); X, 3 (FF 101); X, 7 (FF 103); XI, 1 (FF 105); XII, 3 (FF 108); XII, 4 (FF 109).

nient'affatto ipotetici se pensiamo ai grandi scismi papali del XII secolo. La paternità cardinalizia risulta ancor più evidente se teniamo presente che la precisazione ricalca quanto affermato dall'imperatore Federico Barbarossa nel patto da lui sottoscritto con papa Alessandro III nel 1177. Né bisogna faticar troppo per ascrivere ancora a lui la paternità di alcune espressioni del capitolo XI, in specifico il comando rivolto ai frati di non «entrare nei monasteri delle monache, eccetto quelli ai quali dalla Sede Apostolica è stata concessa una licenza speciale» (XI, 2: FF 105), comando che era già presente, testualmente, nel formulario *Prudentibus Virginibus*, «utilizzato da Ugolino per il riconoscimento o la fondazione delle comunità femminili della *religio* spoletana»[4].

Infine, il polo dei cosiddetti frati dotti e dei ministri. A me sembra che proprio a loro si debba la paternità della decisione presa nel capitolo IV, dove è detto che «i ministri e i custodi, ed essi soltanto, per mezzo di amici spirituali si prendano sollecita cura secondo i luoghi e i tempi e i paesi freddi, così come sembrerà convenire alla necessità» (*Rb* IV, 2: FF 87). In molti altri luoghi è possibile rintracciare la loro mano.

Il *Testamento* di frate Francesco

Con le fatiche e i travagli redazionali che qui abbiamo sommariamente descritto, la *Regola bollata* codificava, per quanto era – ed è – possibile a un testo scritto, la ricchezza dell'ideale francescano. La conferma di Onorio III rendeva il testo ormai definitivo, in sé concluso e non più perfettibile. Ma, per uno di quei paradossi che spesso caratterizzano la vita degli uomini, anche di uomini eccezionali come Francesco, proprio il raggiungimento di questo obiettivo, al quale egli aveva dedicato notevoli energie, sembra segnare – per lui – l'inizio di una nuova inquietudine.

A tal proposito, degno di attenzione è il fatto che nello stendere la *Lettera a tutto l'Ordine* e la cosiddetta *Lettera ai Fedeli* (seconda redazione) l'obiettivo di Francesco fu quello di trasmettere ai frati le sue volontà su argomenti che gli erano cari, ma che non avevano trovato posto nella *Regola bollata*. Egli si propose perciò di recuperare una serie di aspetti che gli stavano a cuore, organizzandoli in lettere dirette a tutti i suoi frati e a tutti i fedeli.

Rapidi e continui cambiamenti, oltre a tensioni mal sopite, lo spinsero infine ad intervenire e a dettare quel *Testamento* che, secondo le sue stesse parole, aveva il preciso obiettivo di spingere i frati ad osservare «più cattolicamente la Regola» (*Test* 34: FF 127) promessa al Signore. Francesco sapeva che il suo scritto avrebbe avuto l'effetto di un sasso lanciato nello stagno.

Il testo non è esente da durezze: lo mostrano con eloquenza le parole riservate ai frati inadempienti alla recita dell'ufficio divino e ai frati «non cattolici». Tutti i frati erano tenuti, «per obbedienza», ovunque li avessero trovati, a presentarli al custode più vicino; il custode, «per obbedienza», era tenuto a sorvegliare il frate reo di tali colpe «come un uomo in prigione giorno e notte», fino a che non avesse potuto personalmente consegnarlo al suo ministro; questi, a sua volta, «per obbedienza», era tenuto a inviarlo, sotto sorveglianza e come prigioniero, al signore di Ostia (*Test* 31-33: FF 126).

Possiamo dividere il *Testamento* in due grosse parti: nella prima, a carattere «biografico», Francesco ricordava l'esperienza della sua conversione e la vita condotta assieme ai suoi primi compagni (*Test* 1-23: FF 110-121); nella seconda, «prescrittiva» (*Test* 24-39: FF 122-130), indicava ai frati modalità precise di azione, vietando di aggiungere o togliere alcunché al suo scritto, ordinando di tenerlo sempre vicino alla *Regola* e di non porre glossa alcuna a quest'ultima; al termine (*Test* 40-41: FF 131), impartiva la sua benedizione: non a tutti indifferentemente, ma a «chiunque» avrebbe osservato «queste cose», quelle cioè da lui raccomandate nel suo scritto (*Test* 40).

---

[4] Federazione S. Chiara di Assisi delle Clarisse di Umbria-Sardegna, *Chiara di Assisi. Una vita prende forma. Iter storico* (*Secundum perfectionem sancti Evangelii*. La forma di vita dell'Ordine delle Sorelle povere, 2), EMP, Padova, 2005, pp. 57-58.

Nella prima parte del testo, egli ripercorreva le tappe essenziali della sua esperienza cristiana, ribadendo con forza il ruolo preponderante che vi aveva avuto l'iniziativa divina; gli eventi principali del suo pellegrinaggio interiore – dagli inizi dell'esperienza penitenziale all'affacciarsi di una vita fraterna ispirata alla «forma del santo Vangelo» –, erano stati favoriti da un dono di Grazia[5]. Non si trattava, credo, di una scelta casuale. Francesco mirava a sottolineare che gli eventi che avevano scandito il suo cammino di conversione, conducendolo alla scoperta del Vangelo, erano state tappe di un progetto di Dio e che i suoi passi si erano mossi in obbedienza alla volontà dell'Altissimo; ma proprio perché ispirata dall'Altissimo, tale forma di vita non poteva essere impunemente tradita: non reggevano, dunque, motivazioni dettate dal comune buon senso o ispirate da un desiderio di favorire l'affermazione dell'Ordine; né valevano ragionamenti tesi alla propria salvaguardia, presentati quali scelte a vantaggio delle anime.

Siamo di fronte – con tutta evidenza – a una tensione irrisolta. Da un lato Francesco differenziava espressamente il *Testamento* dalla Regola, poiché esso era «un ricordo, un'ammonizione, un'esortazione e il [suo] testamento» (*Test* 34: FF 127); dall'altro accomunava i due testi, ponendoli sullo stesso piano: «il ministro generale e tutti gli altri ministri e custodi» erano «tenuti, per obbedienza, a non aggiungere e a non togliere niente» dal *Testamento*, anzi, ad averlo «sempre accanto alla Regola» e a leggerlo in tutti i Capitoli a fianco ad essa (*Test* 34-37: FF 127-129).

Il *Testamento* dimostra pure, in modo irrefutabile, che Francesco riteneva proponibile, nel nuovo contesto di un Ordine istituzionalizzato, la 'proposta cristiana' ispiratagli dal Signore, esigendo altresì che i frati – tutti! – vivessero secondo quel modello. Lo scritto evidenzia pure quelle che furono le preoccupazioni più pressanti dell'ultima fase della sua vita, angosciato per quel che concerneva le dimore dei frati e la richiesta di privilegi alla Curia romana (*Test* 24-26: FF 122-123).

In tale contesto, si rivelano significative anche altre sue affermazioni:

> Il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa romana, a motivo del loro ordine, che se mi facessero persecuzione voglio ricorrere proprio a loro. E se io avessi tanta sapienza, quanta ne ebbe Salomone, e trovassi dei sacerdoti poverelli di questo mondo, nelle parrocchie in cui dimorano, non voglio predicare contro la loro volontà (*Test* 6-7: FF 112).

Espressioni significative, tratte da una sezione più ampia (*Test* 4-13: FF 111-115) che fa perno sulla persona del sacerdote, in cui Francesco riafferma con forza la piena fedeltà e sottomissione alla Chiesa di Roma: il sacerdote andava accolto e venerato senza tener conto delle sue fragilità e delle sue contraddizioni, del tutto umane. A tali espressioni è stato attribuito, generalmente, un obiettivo antiereticale, che esse pur hanno. Credo però che, accanto agli eretici, si possono intravedere, quali destinatari, anche quei frati «sapienti e istruiti» (*CAss* 18: FF 1564) che si scontrarono con Francesco durante il famoso Capitolo *delle stuoie*, e forse coloro che la Regola metteva in guardia perché non giudicassero quanti indossavano vesti morbide o mangiavano cibi delicati (*Rb* II, 17: FF 81). Essi erano tentati dal predicare anche contro il consenso dei preti e per questo facevano pressione su Francesco, affinché richiedesse il rilascio di un apposito privilegio da parte della Curia romana.

Le tensioni future scaturiranno dal contrasto interiore in qualche modo presente nello stesso Francesco (non a caso, il *Testamento* giocherà un ruolo determinante nell'ispirare molti movimenti di riforma). In tale modo egli consegnava pure ai suoi una difficile eredità: un lascito non facile, che in otto secoli di storia ha dato vita ad accesi contrasti: ma proprio tali contrasti stanno a significare non già un'inarrestabile decadenza, quanto piuttosto testimoniano come «sia rimasta viva la tensione evangelica» che egli ha «innestato nella vita della Chiesa»[6].

[5] *Test* 1, 2, 4, 6, 14 23 (FF 110, 111, 112, 116, 121).

[6] E. Pásztor, *Francescanesimo e papato*, in EAD., *Francesco e la «questione francescana»*, a cura di A. Marini, prefazione di G. G. Merlo (Medioevo Francescano. Saggi, 5), S. Maria degli Angeli-Assisi 2000, 328-329.

Bibliografia essenziale

Sulle *Regole*, rinvio a miei lavori precedenti, nei quali si potranno reperire indicazioni necessarie: *Francesco e la sua «Fraternitas». Caratteri e sviluppi del primo movimento francescano*, in F. Accrocca – A. Ciceri, *Francesco e i suoi frati. La Regola non bollata: una Regola in cammino* (Tau, 6), Biblioteca francescana, Milano 1998, 9-124; *Un cantiere aperto. Travagli redazionali delle regole «di» Francesco*, in *La regola di frate Francesco. Eredità e sfida*. A cura di P. Maranesi, F. Accrocca (Franciscalia, 1), EMP, Padova 2012, 13-56; *La Regola «di» Francesco: un testo a più mani*, in *Frate Francesco* 89 (2023) 145-173.

Sul *Testamento*, si veda anche P. Maranesi, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento* (Studi e ricerche, s.n.), Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi 2009. Utile la rassegna di L. Lehmann, *Studi sul* Testamento *di Francesco d'Assisi a partire dall'edizione di Kajetan Esser del 1949*, in «Frate Francesco», 80 (2014), pp. 331-374.

* Felice Accrocca (1959) arcivescovo metropolita di Benevento, Docente di Storia Medievale presso la Pontificia Università Gregoriana, collaboratore delle maggiori riviste scientifiche francescane e autore di numerosi studi sulle fonti francescane.

Le Ammonizioni: la Magna charta di una vita di fraternità

*Felice Accrocca**

Le *Ammonizioni* ci conservano traccia dei discorsi che Francesco, soprattutto negli ultimi anni della sua vita, rivolgeva a *tutti* i frati, come attesta anche la rubrica che ne introduce il testo nel famoso codice 338 di Assisi (*Ad omnes fratres*), soprattutto nel contesto della celebrazione del Capitolo generale. Il fatto che durante i Capitoli tenuti alla Porziuncola «Francesco rivolgeva ai presenti ammonizioni, riprensioni e precetti, come gli sembrava opportuno, dopo aver consultato il Signore» è attestato espressamente da Giovanni da Perugia, autore dell'opera impropriamente nota come *Anonimo Perugino* (*Anper* 37: FF 1529).

Anche Giordano da Giano ricorda che, nel corso del Capitolo del 1221, «il beato Francesco, scegliendo come tema le parole del salmista: *Benedetto il Signore, mio Dio, che addestra le mie mani alla battaglia*, predicò ai frati, insegnando le virtù, esortandoli alla pazienza e a dare al mondo buoni esempi. Allo stesso modo parlava al popolo, e il popolo e il clero venivano edificati» (*Giordano* 16: FF 2341). Parlava quindi, in occasioni distinte, ai frati e a coloro che venivano ad ascoltarlo, inducendo a operare per il bene anche del clero, poiché s'intuisce che tanto i frati quanto la gente furono da lui esortati all'obbedienza verso i sacerdoti.

Per quanto attiene i testi giunti a noi, essi sono l'effetto non certo di una scrittura di Francesco e neppure di una sua dettatura, quanto piuttosto il risultato di una *reportatio*: tra gli ascoltatori, qualcuno ha preso appunti, sintetizzando in poche parole quello che era il cuore dell'insegnamento di Francesco. Si trattava di una tecnica allora diffusa, soprattutto tra gli studenti: sappiamo, ad esempio, che tra il 9 aprile e il 28 maggio 1273 Bonaventura tenne a Parigi una serie di conferenze/sermoni (ventitré in tutto) sulla falsariga dei primi capitoli della Genesi nei quali si raccontano i sei giorni della creazione, che ebbero un'eco vastissima. La nomina cardinalizia di Bonaventura, poi la sua morte, non consentì tuttavia al teologo di portare a termine quel ciclo, né – tantomeno – di stendere il testo dei suoi sermoni per la pubblicazione. Per fortuna, ne possediamo due diversi resoconti, due *reportationes*, appunto, fatti da due diversi ascoltatori: sono essi che hanno consentito a milioni di persone, nei secoli futuri, di leggere le *Collationes in Hexaëmeron* e di poter conoscere così la sostanza di cosa Bonaventura insegnò in quei giorni.

Per quanto attiene alle *Ammonizioni* di Francesco, si tratta di testi generalmente brevi, che potremmo – senza troppa difficoltà – avvicinare alla ben nota e plurisecolare tradizione dei *Verba seniorum* o *Apophtegmata Patrum*, un genere letterario straordinariamente efficace che, attraverso brevi sentenze, offriva chiari indirizzi sulla vita spirituale a coloro i quali decidevano di voltare le spalle al mondo optando per la vita religiosa.

La Tebaide dell'alto Egitto tra IV e V secolo fu la fucina principale di tali collezioni: qui furono messe infatti per iscritto le *Vite* di alcuni padri distintisi per santità e sapienza, alle quali si affiancarono presto i loro stessi *Detti*: tradotti in latino e poi anche in volgare, finirono per conoscere una straordinaria diffusione. Ad essi vennero nel tempo accostandosi altre opere del medesimo genere, per quanto stavolta scritte direttamente in latino, quali le *Conlationes* di Giovanni Cassiano, conosciutissime nel Medioevo grazie anche ai loro numerosi volgarizzamenti. A riprova della diffusione di simili testi sappiamo ad esempio che – vivente ancora Francesco – i frati minori intervenuti nei Capitoli si intrattenevano tra loro «sulle vite dei santi padri, o della perfezione di qualche frate, o come meglio potessero rendersi graditi al Signore nostro», come scrive Giovanni da Perugia (*Anper* 39: FF 1532). Si potrebbero, in proposito, citare anche i gustosi *Detti* del beato Egidio, pieni di sapienza, che hanno nutrito interiormente generazioni e generazioni.

Le *Ammonizioni* di Francesco ben presto circolarono tra i frati e ciò toglie ogni dubbio circa la loro autenticità. I Compagni del Santo le citano letteralmente: così, in un testo che risale a frate Leone inserito nella Compilazione di Assisi (*CAss* 103: FF 1649), si richiama espressamente parte dell'*Ammonizione VI*, mentre l'autore dello *Specchio di perfezione* cita per intero l'*Ammonizione XX*, precisando che in essa «egli definì chiaramente quale doveva essere la letizia del servo di Dio» (*Spec* 96: FF 1795). Ed è interessante notare che secondo Carlo Paolazzi, le parole utilizzate dal Santo in quest'ultima *Ammonizione* si potrebbero essere assunte «come ritratto di Francesco» (FF, p. 33). Anche Angelo Clareno le conosce e le cita letteralmente, nel suo *Commento alla Regola di san Francesco*.

Come attesta ancora Paolazzi, «lo stretto legame» delle *Ammonizioni* con la Parola di Dio «è scandito da frequenti citazioni e reminiscenze interne, ma soprattutto dal fatto che le prime nove» «prendono le mosse da sentenze o fatti biblici, mentre quelle numerate dal 13 al 28, con la sola eccezione della 27, si aprono con una beatitudine evangelica o ne assumono il modulo d'attacco ('beato quel servo', *Mt* 24,46 e *Lc* 12,43)» (FF, p. 58).

Le *Ammonizioni* ci consentono di capire quanto la vita di fraternità e i rischi ai quali essa era esposta gli stessero particolarmente a cuore. Testimoniano, altresì, le lotte alle quali, ancora una volta, egli invitava i propri fratelli, perché si mantenessero fedeli alla vita «secondo la forma del santo Vangelo», che era stata rivelata a lui dall'Altissimo (*Test* 14: FF 110). La prima grande lotta alla quale erano chiamati era l'accoglienza del dono di fede. Accoglienza, dono: la fede è dono, prima di tutto; ma dono che va accolto e fatto fruttificare in un terreno buono. La fede è il dono più grande e il bene più prezioso che un uomo deve difendere e custodire, anzitutto contro la propria durezza di cuore. L'uomo che è capace di *vedere* con occhi di fede e di *credere* alla Parola del Signore guarderà tutto con occhi nuovi: sarà in grado di valutare con sapienza i beni della terra, assegnando a ciascuno il loro valore. L'uomo che non crede scommetterà tutto sui propri beni, riterrà sua proprietà ciò che è invece dono di Dio, e alla fine condividerà la sorte del morituro impenitente. Francesco chiamava dunque i suoi a lottare contro la durezza del proprio cuore, contro la superbia che impedisce di accogliere la verità di fede, ponendo davanti ai loro occhi l'esempio dell'umiltà di Cristo.

Non a caso le *Ammonizioni* si aprono con quel grande discorso «sul Corpo del Signore» che è, in realtà, un grande discorso sulla necessità della fede. «La fede – dice l'autore della lettera agli Ebrei – è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede» (*Eb* 11,1); senza fede – continua – è impossibile essere graditi a Dio (*Eb* 11, 6). Perciò Francesco avverte: come tutti quelli che videro con i propri occhi Gesù camminare in mezzo a loro e non credettero che egli era Dio furono condannati, «così ora tutti quelli che vedono il sacramento […] sotto le specie del pane e del vino, e non vedono e non credono, secondo lo Spirito e la divinità, che è veramente il santissimo corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, sono condannati» (*Am* I, 9: FF 142). Ciò accade perché l'uomo, vittima della propria durezza di cuore (*Am* I, 14: FF 143), rifiuta di credere a motivo della superbia; perciò, dopo quest'amara considerazione, viene riproposto l'esempio del Figlio di Dio, che «ogni giorno si umilia, come quando dalla sede regale discese nel

grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal seno del Padre sull'altare nelle mani del sacerdote» (*Am* I, 16-18: FF 144). E come gli apostoli, vedendolo nella carne, lo credevano Dio, così ora è necessario riconoscere la sua presenza sotto le specie eucaristiche (*Am* I, 20-21: FF 144). Perciò, sono «veramente puri di cuore» coloro che «non cessano mai di adorare e vedere sempre il Signore Dio» (*Am* XVI, 2: FF 165). Non cessano di vederlo: cioè, nel vederlo con gli occhi del corpo non cessano di contemplarlo «con occhi spirituali» (*Am* I, 20: FF 144), riconoscendone la presenza nei fratelli, nella Parola, nel pane e nel vino consacrati. Dal *vedere* al *vedere e credere*: un dinamismo interiore su cui è stata – opportunamente – richiamata l'attenzione, che spiega gran parte dell'agire di Francesco[1].

Chi sa vedere e credere guarderà uomini e cose con occhi di fede, saprà discernere bene e male e saprà riconoscere il vero nemico contro cui lottare: il peccato, che spinge l'uomo alla disobbedienza, all'appropriazione indebita dei doni di Dio, e riduce il corpo in schiavitù. Segue infatti le orme di Adamo, che mangiò il frutto proibito, «colui che si appropria la sua volontà e si esalta per i beni che il Signore dice e opera in lui» (*Am* II, 3: FF 146). Allo stesso modo, sono uccisi dalla lettera tutti coloro che tentano di utilizzare la scienza (anche quei religiosi che abusano della scienza sacra) appropriandosene per i loro fini, mentre «sono vivificati dallo spirito della divina Scrittura coloro che ogni scienza, che sanno e desiderano sapere, non l'attribuiscono al proprio io carnale, ma la restituiscono con la parola e con l'esempio all'altissimo Signore Dio, al quale appartiene ogni bene» (*Am* VII, 4: FF 156); è infatti beato quel servo «che restituisce tutti i beni al Signore Iddio» (*Am* XVIII, 2: FF 168; cf. anche *Rnb* XVII, 17: FF 49). Il vero servo di Dio, perciò, ha un criterio infallibile per comprendere se ha in sé lo Spirito di Dio. «Se quando il Signore compie, per mezzo di lui, qualcosa di buono, la sua 'carne' non se ne inorgoglisce, ma piuttosto si ritiene ancora più vile ai propri occhi e si stima minore di tutti gli altri uomini» (*Am* XII, 2.3: FF 161), allora egli può essere certo che a muoverlo è quella «luce beatissima» senza la cui «forza nulla è nell'uomo, nulla senza colpa» (*Sequenza di Pentecoste*). Allo stesso modo, può ritenersi guidato dallo Spirito che viene dall'alto quando non «si inorgoglisce per il bene che il Signore dice e opera per mezzo di lui, più che per il bene che dice e opera per mezzo di un altro» (*Am* XVII, 1: FF 166), poiché «quanto l'uomo vale davanti a Dio, tanto vale e non di più» (*Am* XIX, 2: FF 169).

Questa era la prima grande lotta alla quale Francesco chiamava i suoi: quella che li spingeva ad andare più in profondità, perché insidiosissima e onnipresente è la tentazione di attribuire a se stessi quanto viene da Dio e di ritenere opera propria ciò che è dono della sua Grazia. «Se il Signore non costruisce la casa – dice il salmo (127,1) – invano si affaticano i costruttori»: ma com'è difficile rendere «a Dio ciò che è di Dio»! (*Mt* 22,21). Più facile, invece, è riempirsi di sé e vuotarsi di Dio, ostentando atteggiamenti di santità, ma restando fermamente attaccati alla propria persona e alle proprie prerogative! Francesco riconosceva con prontezza simili individui e ne smascherava senza mezzi termini le ipocrisie: «Ci sono molti – diceva – che, applicandosi insistentemente a preghiere e occupazioni, fanno molte astinenze e mortificazioni corporali, ma per una sola parola che sembri ingiuria verso la loro persona, o per qualche cosa che venga loro tolta, scandalizzati, subito si irritano. Questi non sono poveri in spirito…» (*Am* XIV, 2-4: FF 163).

I mali che provengono dalla sopravvalutazione di sé

Proprio perché privo di questo discernimento, che lo spinge ad appropriarsi del bene altrui e perciò lo rende disonesto, l'uomo non è più capace di distinguere il suo vero nemico, cioè il proprio corpo (*Am* X: FF 159). Non si rende conto che non può gloriarsi di nulla, «poiché un solo demonio seppe delle realtà celesti e ora sa di quelle terrene più di tutti gli uomini» (*Am* V, 6: FF 154), mentre è vero che proprio l'uomo continua a crocifiggere il Signore quando si diletta nei vizi e nei peccati (*ibidem*, v. 3). Tenderà perciò a manifestare agli altri «i beni che il Signore gli

[1] C. Vaiani, *Vedere e credere. L'esperienza cristiana di Francesco d'Assisi* (Sapientia, 2), Glossa, Milano, 2000, pp. 81-85.

mostra», non con le opere, bensì «a parole», «col vano pretesto di una ricompensa» (*Am* XXI, 2: FF 171), così che né lui né gli altri ne traggano frutto, a differenza del religioso che agisce in maniera diametralmente opposta, «poiché lo stesso Altissimo manifesterà le sue opere a chiunque gli piacerà» (*Am* XXVIII, 2: FF 178).

Le *Ammonizioni* XXI e XXVIII insistono entrambe sullo stesso aspetto, come due facce di una stessa medaglia; lette l'una dietro l'altra, ci restituiscono quasi un parallelismo antitetico. La beatitudine o la riprovazione sono motivate dal riserbo mantenuto sui beni ricevuti da Dio o dalla loro divulgazione; il servo beato accumulerà tesori in cielo, contrariamente all'altro, che ha già ricevuto la sua ricompensa.

Quando un religioso viene irretito da questa sopravvalutazione di sé, tenderà inevitabilmente a divenire arbitro del proprio agire e gli sarà sempre più difficile obbedire ad una volontà che non sia la sua: «Vi sono infatti molti religiosi che, con il pretesto di vedere cose migliori di quelle che ordinano i loro prelati, guardano indietro e ritornano al vomito della propria volontà» (*Am* III, 10: FF 151). Il giudizio su costoro è particolarmente duro, senza nessuna sfumatura: «Questi sono degli omicidi e a causa dei loro cattivi esempi mandano in perdizione molte anime» (*ibidem*, v. 11). Da questa disposizione di fondo scaturiscono anche attese e pretese eccessive nei riguardi degli altri. Tuttavia, «pecca l'uomo che vuol ricevere dal suo prossimo più di quanto egli non voglia dare di sé al Signore Dio» (*Am* XVII, 2: FF 166). Il momento della contrarietà, però, svelerà la vera natura di ogni persona. Infatti, quando «verrà il tempo in cui quelli che gli dovrebbero dare soddisfazione gli si mettono contro, quanta pazienza e umiltà ha in questo caso, tanta ne ha e non di più» (*Am* XIII, 2: FF 162).

La *Magna charta* di una vita di fraternità

Le *Ammonizioni* ci trasmettono dunque l'eco dei discorsi di Francesco, che negli ultimi anni della sua esistenza invitava i frati ad ingaggiare una lotta profonda con se stessi, per aderire senza riserve al Signore Dio e consegnare a Lui la propria vita. La sua è una proposta di fede che non conosce cedimenti e mantiene nel tempo, pur con accentuazioni diverse in situazioni via via differenti, una straordinaria compattezza. Dal momento, però, che tale proposta doveva essere vissuta insieme da coloro i quali, dietro il suo esempio, avevano scelto di essere Frati minori, le *Ammonizioni* insistono anche sugli aspetti della vita fraterna: Kaietan Esser le ha definite «la *Magna charta* di una vita di fraternità»[2], «uno 'specchio della perfezione' per il francescano»[3]. La lotta che ognuno riesce ad ingaggiare con se stesso include – necessariamente – anche una diversa partecipazione alla vita fraterna, poiché l'uomo che si chiude a Dio, rifugiandosi nel proprio io, si chiude pure ai fratelli. Scritte in anni particolarmente difficili, queste *Ammonizioni* ci aiutano a percepire anche le tensioni che venivano progressivamente manifestandosi in una famiglia religiosa che ormai, di anno in anno, aumentava vertiginosamente di numero.

La *Regola non bollata* invitava ministri e predicatori, qualora fosse stato loro richiesto, a rimettere il proprio incarico senza alcuna resistenza. La raccomandazione ritorna, con insistenza, nelle *Ammonizioni* (IV, 3; XIX, 3: FF 152; 169), testimonianza inequivocabile di un crescente disagio. Non solo. Francesco si trova costretto a stigmatizzare la disobbedienza (*Am* III: FF 148-151) e a mettere in guardia i suoi frati dal peccato dell'invidia, ricordando come chi se ne lascia vincere «commette peccato di bestemmia, poiché invidia lo stesso Altissimo, il quale dice e fa ogni bene» (*Am* VIII, 3: FF 157). La correzione veniva accolta con sempre minor pazienza e rassegnazione (*Am* XXII e XXIII: FF 172-173). Le *Ammonizioni* XXIV e XXV, le quali invitano i frati alla vera dilezione nei riguardi dei propri compagni, ci consentono di capire che l'insistenza su questo aspetto appare motivata proprio dal fatto che la reciproca dilezione, vissuta in modo eroico dai primi frati (cf. *Anper* 25-30: FF 1515-1522), non era più, ormai, un dato scontato.

[2] K. Esser, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi. Nuova edizione critica e versione italiana*, EMP, Padova, 1982, p. 148-149.
[3] K. Esser, *Le Ammonizioni di san Francesco*, CEDIS, Roma, 1974, p. 380.

Ma c'era anche un altro motivo d'orgoglio che cresceva paurosamente, ancor più insidioso, e contro il quale bisognava combattere con tutte le forze: era l'orgoglio che nasceva dalla consapevolezza di aver scelto, con la vocazione francescana, la parte migliore; un orgoglio che portava a dimenticare gli impegni che a quella scelta erano indissolubilmente connessi e spingeva invece a trarne possibili vantaggi. Se la *Regola bollata* invitava a non disprezzare coloro che indossavano vesti morbide e colorate o mangiavano cibi delicati (Rb II, 17: FF 81), ancora più eloquente si rivela, a questo proposito, l'*Ammonizione* VI. Francesco, dopo aver ricordato il sacrificio delle pecore che avevano seguito il Signore sulla via della croce e per questo avevano ricevuto da Lui come ricompensa la vita eterna, proseguiva: «Perciò è grande vergogna per noi, servi di Dio, che i santi abbiano compiuto le opere e noi vogliamo ricevere gloria e onore con il solo raccontarle!» (v. 3: FF 155). Giordano testimonia che tale insegnamento fu motivato dalla notizia del martirio dei primi frati in Marocco, nel gennaio 1220, e della *leggenda* che, a seguito a ciò, era stata scritta. Francesco – asserisce il cronista – «sentendo che in essa [cioè in quella *leggenda*] si facevano le lodi di lui e vedendo che i frati si gloriavano del martirio di quelli, [...] rifiutò tale leggenda e ne proibì la lettura dicendo: "Ognuno si glori del suo proprio martirio e non di quello degli altri"» (*Giordano* 8: FF 2330).

In questi brevi testi Francesco lasciava dunque ai suoi frati – e agli uomini e donne dei secoli futuri – un condensato della sua esperienza di vita e della sua sapienza cristiana. Testi che ancor oggi, letti e meditati con attenzione, possono fare del bene a molti…

Bibliografia essenziale

Oltre ai testi riportati nelle note si segnalano:

J. Karris, *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings* (Franciscan Institute. Text Series, 6), St. Bonaventure, New York, 1999;

C. Paolazzi, *Lettura degli «Scritti» di Francesco d'Assisi* (Tau, 10), Biblioteca Francescana, Milano, 2002, 171-197;

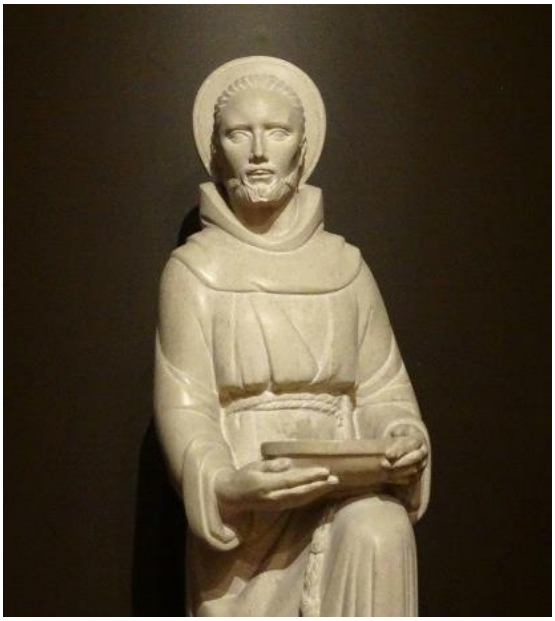
D. A. N. Nguyen, *La vera sapienza. Commenti-studi sulle* Ammonizioni *di san Francesco alla luce della tradizione sapienziale biblica* (Orientamenti formativi francescani, 18), EMP, Padova, 2012;

P. Maranesi – M. Reschiglian, *«Beato il servo che…». Intorno alle* Ammonizioni *di frate Francesco* (Tau, 18), Biblioteca Francescana, Milano, 2014;

P. Maranesi, *Fate attenzione, fratelli! Le* Ammonizioni *di San Francesco: parole per conoscere se stessi* (Studi e Ricerche), Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli-Assisi, 2014.

* Felice Accrocca (1959) arcivescovo metropolita di Benevento, Docente di Storia Medievale presso la Pontificia Università Gregoriana, collaboratore delle maggiori riviste scientifiche francescane e autore di numerosi studi sulle fonti francescane.

Le lettere di frate Francesco



*Attilio Bartoli Langeli**

Francesco d'Assisi scrisse numerose lettere[1], lunghe e brevi. Mentre le lettere maggiori si conoscono tutte (sperabilmente), delle brevi ne sono sopravvissute poche. Si sa per esempio che ne scrisse al cardinale Ugo d'Ostia protettore dell'Ordine, a qualche confratello, ai frati di Bologna e a quelli di Francia, senza che di esse si conosca il testo. Insieme con la lunghezza dei testi, è la natura delle lettere a fare la differenza: si hanno infatti lettere 'generali' o 'circolari', dirette a un destinatario collettivo, e lettere 'personali', dirette a un individuo. Le due categorie furono introdotte con chiarezza da Stanislao da Campagnola nel 1981.

La lettera 'generale' fu lo strumento principale di comunicazione di Francesco negli ultimi anni della sua vita, quando il suo stato di salute peggiorò a tal punto da impedirgli di muoversi. Scrive infatti in una di esse, la *Lettera ai fedeli*:

> Poiché sono servo di tutti, sono tenuto a servire tutti e ad erogare le fragranti parole del mio Signore [*odorifera verba Domini mei*]. E perciò, considerando nella mia mente che non posso visitare personalmente i singoli a causa della infermità e debolezza del mio corpo, mi sono proposto di riferire a voi, mediante la presente lettera e messaggio, le parole del Signore nostro Gesù Cristo, che è il Verbo del Padre, e le parole dello Spirito Santo, che sono spirito e vita.

Fu dunque, la sua, una conversione dalla parola detta alla parola scritta, dalla predicazione itinerante, fatta a viva voce nei tanti luoghi da lui toccati in cammino, a una predicazione per iscritto. Entrambe - l'una libera e performante, l'altra incanalata nella formalità del latino - espressioni del suo profondo «senso religioso della parola»[2].

Per questo motivo è frequente la raccomandazione di Francesco a trascrivere il testo della sua lettera per diffonderlo: «e tutti i miei frati custodi ai quali giungerà questo scritto, che ne faranno copia e lo terranno presso di sé e lo faranno trascrivere, (...) sappiano che hanno la benedizione del Signore Dio e mia».

Le lettere generali oggi conosciute sono cinque; ma l'autenticità di un paio di esse è oggetto di discussione tra gli studiosi. Ne riportiamo (in latino o in italiano secondo i casi) le parole latine

[1] Per un primo approccio alle Lettere del Santo si rimanda a G. Miccoli, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991, pp. 58-72.

[2] I. Baldelli, *La letteratura dell'Italia mediana dalle origini al XIII secolo*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, I: *L'età medievale*, Torino, Einaudi, 1987, p. 36.

iniziali, che indicano i destinatari della lettera; e quella che può definirsi la firma di Francesco, come cioè lui chiama se stesso.

1) La lettera ai chierici, intitolata in molti manoscritti *De reverentia corporis Christi*: inizia con «Attendamus omnes clerici» [facciamo attenzione, (noi) tutti chierici], parole che fra l'altro sono l'indizio principale dell'ordinazione diaconale di Francesco. La lettera è anonima, Francesco non si firma.
2) La lettera ai custodi: «Universis custodibus fratrum minorum», essendo i 'custodi', vivente Francesco, semplicemente i frati responsabili di un gruppetto di confratelli. Scrive *frater Franciscus in Domino Deo vester servus et parvulus*, piccolino; oppure *minimus servorum Dei*, il più piccolo dei servi di Dio.
3) La lettera ai reggitori dei popoli, indirizzata «A tutti i podestà e ai consoli, ai giudici e ai reggitori di ogni parte del mondo, e a tutti gli altri ai quali giungerà questa lettera». Scrive *frater Franciscus vester in Domino Deo servus, parvulus et despectus*, piccolino e disprezzato.
4) La lettera ai fedeli, indirizzata «A tutti i cristiani (religiosi, chierici e laici) e a tutti gli uomini e donne che abitano nel mondo intero». Scrive *frater Franciscus eorum servus et subditus*.
5) La lettera a tutto l'Ordine, ossia «A tutti i frati, *reverendis et multum diligendis* [ai quali devo riverenza e grande amore], al frate ministro generale dell'ordine dei frati minori, suo signore, e agli altri ministri generali che succederanno a lui, e a tutti i ministri e custodi e sacerdoti della fraternità, umili in Cristo, *et omnibus fratribus simplicibus et obedientibus, primis et novissimis*». Scrive *frater Franciscus, homo vilis et caducus, vester parvulus servus,* (...) *homo inutilis et indigna creatura Domini Dei*.

I temi ricorrenti delle lettere generali sono il culto dell'Eucaristia, la necessità della penitenza, il dovere di lodare l'Altissimo. Circa il primo punto, l'invito, in specie ai chierici, è quello di curare in ogni modo la sacralità dei segni visibili del Signore: il pane e il vino dell'Eucaristia e – un'aggiunta tutta e solo di Francesco – i *divina verba scripta*, le divine parole scritte: «Niente infatti possediamo e vediamo corporalmente dello stesso Altissimo, se non il corpo e il sangue, i nomi e le parole mediante le quali siamo stati creati e redenti da morte a vita» (Lettera ai chierici). Un altro spunto particolare è l'esortazione a rendere sempre grazie a Dio durante il giorno, «a ogni ora e ogni volta che suonano le campane» (così nella Lettera ai reggitori dei popoli), che ha fatto pensare a un'influenza su Francesco delle cinque preghiere quotidiane intonate dal muezzin islamico. Al di là di questi ed altri motivi conduttori, ciò che colpisce in queste lettere è una ricchezza di linguaggio, una intensità comunicativa insieme semplice e sapiente, che non ha riscontri tra gli scrittori cristiani dell'epoca.

La prima delle lettere personali di Francesco è una missiva che fa da ponte, per così dire, con le lettere generali, anche per la relativa lunghezza. Si tratta della *Epistola ad quendam ministrum*, la Lettera a un ministro: non è indicato se si tratti del ministro generale (nel caso si tratterebbe di frate Elia) oppure di un ministro provinciale, quale ne esistevano nella nascente gerarchia dell'Ordine. La lettera dovrebbe risalire al 1222 o al 1223, tra la Regola non bollata e quella bollata; infatti, nella parte finale di essa, frate Francesco detta una norma che, appena abbozzata nella prima, troverà posto nella seconda. Per il resto Francesco rivolge una serie di consigli al suo interlocutore per aiutarlo ad affrontare situazioni difficili. Ne viene una splendida riflessione sulla responsabilità in fraternità, che rappresenta uno dei vertici della letteratura religiosa di tutti i tempi. Così l'hanno giudicata in molti, a partire da Eric Auerbach[3] per giungere ad André Vauchez[4]. Auerbach, per esempio, sottolineò il valore espressivo della paratassi: tutte le frasi della lettera, tranne ovviamente la prima, iniziano con *et* (Et ita velis... Et hoc sit tibi... Et dilige eos... Et non velis... Et in hoc... Et istud sit tibi... Et in hoc volo... Et si non quereret... Et si millies postea... Et istud denunties...), prova di una dettatura pressante, febbrile, subitanea. Lo stesso avviene, ma in misura minore, nel Testamento.

[3] E. Auerbach, *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, Bern 1946, trad. it. *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Torino, Einaudi, 1956, pp. 177-178.
[4] A. Vauchez, *François d'Assise. Entre histoire et mémoire*, Paris 2009, trad. it. *Francesco d'Assisi. Tra storia e memoria*, a cura di G.G. Merlo, Torino 2010, pp. 123-124.

Una pericope in particolare è centrale per mostrare con evidenza come Francesco intendesse l'esperienza cristiana: «Et in hoc dilige eos; et non velis quod sint meliores christiani» [e in questo amali; e non pretendere che siano cristiani migliori]. Un'esortazione talmente ostica per un religioso che qualche trascrittore intese quel *non* come erroneo, e lo espunse: «et velis quod sint meliores christiani» [e tu voglia che siano cristiani migliori], così riducendo il paradosso di Francesco a una scontata raccomandazione fratesca.

Frate Francesco scrisse le altre lettere personali per occasioni specifiche, in risposta a problemi contingenti. Si tratta di missive amicali, segni di un vivo rapporto di affetto; vi si riconosce pienamente il Francesco che consiglia e comunica, con umiltà e insieme con senso di responsabilità – diremo il Francesco *mater*, per riprendere un'espressione famosa del biglietto a frate Leone, che significa niente affatto una buona madre di famiglia, ma il religioso che ha la cura spirituale di altri religiosi: «la maternità è figura di un governo di servizio»[5].
Per quante lettere *ad personam* Francesco abbia scritto o dettato, di esse se ne conservano solo quattro. Questo è dovuto al fatto che i suoi biglietti erano confinati di norma nell'ambito privato e occasionale, e dunque non andarono soggetti ai normali processi di trascrizione che ne garantissero una sopravviveva duratura.

Le quattro lettere sono dirette una a frate Antonio di Padova, due a frate Leone (entrambe autografe), una a donna Iacopa dei Settesogli.

La lettera a frate Antonio è brevissima, non più di un biglietto. Su sua richiesta, Francesco autorizza il confratello padovano a insegnare lo studio della sacra teologia, purché non venga meno «lo spirito della santa orazione e devozione». Ma il verbo condizionale nasconde un inghippo, perché gli amanuensi lo intendono in maniere diverse: purché tu, Antonio, *non exstinguas* lo spirito...; purché loro, i tuoi studenti, *non exstinguant* lo spirito...; purché esso, lo studio, *non exstinguat* lo spirito... Un dilemma minimale, che non intacca il senso della prescrizione di Francesco; ma sono i problemini così che insaporiscono la filologia.

A frate Leone, Francesco scrisse di proprio pugno due brevi lettere, una di benedizione e l'altra di consiglio spirituale. In entrambe il fedele *socius* intervenne a piene mani, nella prima dichiarando in inchiostro rosso le circostanze che la determinarono e la scrittura materiale da parte del *beatus pater*, nell'altra sanando gli errori di latino in cui era incorso Francesco, meno bravo di lui: per esempio, un *disimus* anziché *diximus* (che Jacques Dalarun ha felicemente adottato per intitolare una sua raccolta di studi)[6].

La lettera di consiglio spirituale è conservata nella cattedrale di Spoleto. Francesco scrive *sicut mater*, lo si diceva poc'anzi, la sua esortazione al confratello: «In qualunque modo ti sembri meglio di piacere al signore Dio e di seguire le sue orme e la sua povertà, fate così». Il verbo è al plurale, *faciatis*, probabilmente Leone stava con altri compagni; poco importa, Francesco addita a lui o a loro la suprema libertà dei figli di Dio.

La lettera di benedizione sta nel retro della *chartula* assisana che sull'altra facciata porta le *Laudes Dei altissimi*: siamo dunque sul monte della Verna, nel fatidico settembre del 1224. Essa sembra rispondere a un modello che Francesco doveva usare abitualmente: nella metà superiore del foglio è ripetuta alla lettera la formula di benedizione che Mosè insegna ad Aronne nel libro dei Numeri (6, 24-26); la metà inferiore è occupata da un «signum Tau cum capite», così annota frate Leone: un grande Tau infitto su una testa d'uomo. Una testa che ha fatto e fa molto discutere: Adamo? il sultano d'Egitto? lo stesso Francesco?

Infine la lettera a Iacopa dei Settesogli, una nobildonna romana a lui devota. Il testo non è conservato per trasmissione diretta ma inserito narrativamente in alcune bio-agiografie del santo. Questo il racconto. Sentendo approssimarsi la morte, frate Francesco fa scrivere a 'fratello' Iacopa (così amava chiamarla) di venirlo a trovare per l'ultimo saluto e di portargli alcune cose: un panno per avvolgere il suo corpo, la cera per la sepoltura, quei dolcetti che gli faceva mangiare

[5] J. Dalarun, *Sicut mater. Una rilettura del biglietto di Francesco d'Assisi a frate Leone*, in «Frate Francesco» 75 (2009), pp. 19-51, poi in *Proposta francescana*, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2017, pp. 3-35.
[6] J. Dalarun, *Omnia verba que disimus in via. Percorsi di ricerca francescana*, Milano, Biblioteca francescana, 2019.

quando s'incontravano a Roma. Un frate sta per partire per portare la lettera a Roma e sentono bussare alla porta: è lei, con i mostaccioli per Francesco. Troppo bella per non essere vera.

* Attilio Bartoli Langeli (1944), già docente di paleografia e diplomatica nelle università di Perugia, Venezia, Padova, Roma II; attualmente docente presso il Pontificio ateneo Antonianum di Roma, autore di numerosi studi sugli scritti di Francesco e sulle fonti francescane

I salmi di frate Francesco

*Attilio Bartoli Langeli**

Ci sono tanti modi di pregare Dio: si prega per chiederGli qualcosa, per parlarGli, per farsi perdonare, per lamentarsi con Lui, per ringraziarLo, per lodarLo. Frate Francesco d'Assisi avrà anche conosciuto tutti questi modi di pregare ma ne praticò uno solo, l'ultimo. Questo almeno appare dal suo scrivere, dettare, cantare. Le preghiere di Francesco consistono nel lodare l'Altissimo ed esortano tutti a lodarlo.

Francesco loda continuamente l'Altissimo. L'esempio più eclatante è costituito dalle *Laudes Dei altissimi*, il testo che frate Francesco vergò di proprio pugno sulla Verna, «dopo la visione e l'allocuzione del Serafino e l'impressione delle stimmate di Cristo nel suo corpo»: queste le parole (qui tradotte dal latino) di frate Leone, il *socius* che lo accompagnò in quel suo ritiro: quaranta giorni, tra il 15 agosto, il giorno dell'Assunta, e il 29 settembre, il giorno di san Michele arcangelo, del 1224. Quella *chartula*, ossia foglietto di pergamena, è conservata nella chiesa assisana.

Una lode semplicissima: la locuzione *Tu es*, «tu sei», ripetuta più volte, seguìta da uno o più appellativi. Per esempio (non c'è bisogno di tradurre): *Tu es amor. Tu es sapientia. Tu es umilitas* [così, senza *h*: l'aggiunse frate Leone]. *Tu es paciencia. Tu es pulchritudo. Tu es securitas. Tu es quietas. Tu es gaudium et letitia. Tu es spes nostra. Tu es iustitia et temperantia*, e così via. Il *Tu es* è ripetuto trentatré volte. I sostantivi o aggettivi o verbi che Francesco inanella in lode dell'Altissimo sono una cinquantina e viene da pensare che si sia fermato solo perché aveva esaurito lo spazio disponibile su cui scrivere.

Si vede qui una caratteristica del Francesco 'autore': una straordinaria genialità lessicale, tale per cui nelle sequenze martellanti delle sue parole in lode dell'Altissimo «nessuna parola significativa sopporterebbe di esser sostituita da un sinonimo»[1].

Un'altra testimonianza significativa di questa sapienza di Francesco è la preghiera inserita alla fine della *Regula non bullata* (23, 11), che alcuni manoscritti intitolano *Orazione e rendimento di grazie*. Ne riportiamo il brano finale, disponendo le parole in versi:

Niente dunque ci ostacoli
niente ci separi
niente si interponga
a che noi tutti
in ogni luogo
in ogni ora

[1] A. Menichetti, *Una nuova edizione degli 'Scripta' dopo quella di Kajetan Esser*, «Studi francescani», 107 (2010), p. 508.

in ogni tempo
ogni giorno e ininterrottamente
crediamo veracemente e umilmente
teniamo nel cuore
amiamo
onoriamo
adoriamo
serviamo
lodiamo
benediciamo
glorifichiamo
esaltiamo
magnifichiamo
rendiamo grazie
all'altissimo e sommo eterno Dio
che è
senza inizio e senza fine
immutabile
invisibile
inenarrabile
ineffabile
incomprensibile
investigabile [lat. *investigabilis*, aggettivo paolino]
benedetto
degno di lode
glorioso
superesaltato
sublime
eccelso
soave
amabile
dilettevole
e tutto, sempre, sopra tutte le cose desiderabile nei secoli dei secoli,
amen.

In questa preghiera, inserita nella *Regula non bullata,* frate Francesco esorta i confratelli a lodare Dio. In molti altri testi invece esorta tutti a fare lo stesso, cioè esorta tutte le creature alla lode, come scriverà nel Cantico, dove il *per* significa *da* (*laudato sie (…) per sora luna* cioè *dalla* luna):

> ogni creatura che è nei cieli, sulla terra, nel mare e negli abissi, renda lode, gloria, onore e benedizione a Dio (Seconda lettera a tutti i fedeli, 2, 61)
> Creature tutte, benedite il Signore. Voi tutti, uccelli del cielo, lodate il Signore. Voi tutti, bambini, lodate il Signore. Giovani e fanciulle, lodate il Signore (Esortazione alla lode di Dio, 11-14).
> Lodino Lui, glorioso, i cieli e la terra: lodiamolo ed esaltiamolo nei secoli. E ogni creatura che è nel cielo, e sopra la terra, e sotto la terra, e il mare e le creature che vi vivono: lodiamolo ed esaltiamolo nei secoli (Lodi per tutte le ore, 7-8).
> Voi, creature tutte, dolcemente cantate con giubilo ed esultanza le divine lodi al Signore onnipotente creatore (Orazione *Angeli archangeli*, 7).

Si noti che quest'ultima preghiera imita decisamente l'antifona dei vespri per la festa di Tutti i santi, come ha dimostrato Aleksander Horowski[2], che nel 2022 l'ha pubblicata e l'ha assunta come scritto autentico di Francesco. I due testi vanno di pari passo, ma nell'ultima parte

[2] A. Horowski, *'Oratio composita a beato Francisco': un'inedita preghiera di Francesco d'Assisi?*, «Frate Francesco», 88 (2022), pp. 7-35.

Francesco cambia tutto. L'antifona chiude l'elenco con *sanctique omnes*, Francesco aggiunge *cuncte creature*; l'antifona ha come verbo reggente *intercedite pro nobis*, Francesco lo sostituisce con *canite laudes*, «cantate le lodi». L'antifona è una preghiera per chiedere, Francesco la converte in una preghiera per lodare.

Ma – e qui veniamo al perché intitoliamo *Salmi* quelle che solitamente sono dette *Preghiere* – come, usando quali parole, ispirandosi a quale fonte frate Francesco scrive o detta le sue preghiere? Il linguaggio sia latino che volgare di Francesco è tutto scritturale. Francesco prega con le parole della Scrittura (le «divine parole scritte», da lui evocate più d'una volta) e specialmente dei Salmi. Parole che nei suoi testi «ritornano ininterrottamente, ora riprese alla lettera, ora fuse e adattate alle [sue] esigenze, ora ripensate così in profondità da approdare a risultati del tutto nuovi»[3].

Esse, va aggiunto, si devono ritenere da lui ascoltate, riascoltate e memorizzate e solo in minima parte sono il risultato di letture personali. Si hanno molte attestazioni del fatto che, in cammino, era un *socius* che leggeva per lui il breviario. E questa consuetudine di ascolto nutrì profondamente la cultura e il linguaggio di Francesco. I suoi scritti sono un *continuum* di espressioni variamente riconducibili alla Bibbia: una «tramatura di espressioni variamente riconducibile a passi biblici, che viene spontanea alle labbra e alla dettatura dell'autore, senza che spesso egli ne abbia coscienza precisa»[4].

Siamo ben lontani da un teologo, da un intellettuale. Per questo Francesco si definisce *simplex*, diremmo un semplicione.

Quanto al suo modo di pregare, alle sue parole per pregare, Francesco ha una consonanza particolarissima e intima con i Salmi. Nel suo lodare l'Altissimo, Francesco assume e reinterpreta il ritmo, la scansione, il recitativo dei Salmi. Si potrebbe dire che Francesco *orante* è un Francesco *salmodiante*, anche quando usa parole sue, come nel Cantico delle creature o come nel Saluto alle virtù, che inizia così:

Ave, regina Sapientia,
Dominus te salvet
cum tua sorore, sancta, pura Simplicitas.

Domina sancta Paupertas,
Dominus te salvet
cum tua sorore, sancta Humilitate.

Domina sancta Caritas,
Dominus te salvet
cum tua sorore, sancta Obedientia.

Le parole sono di Francesco, ma la struttura è simile a quella di un salmo.
Ancora più evidente è il rapporto coi Salmi quando frate Francesco usa i loro versetti come tasselli, variamente assemblati, per congegnare le proprie preghiere. L'esempio più significativo di questa strategia è l'Ufficio della passione del Signore, creato da lui per recitarlo quotidianamente insieme con le Ore liturgiche ordinarie, come dovuto da un chierico (Francesco aveva ricevuto, come pare, il diaconato). La struttura dell'*Officium passionis* di Francesco è un tessuto fatto di versetti dei Salmi isolati e ricomposti, con un'antifona dedicata a Maria, cantata all'inizio e al termine di ognuna delle sette ore canoniche. Questo Ufficio, insieme con le due *Salutationes*, a Maria e alle Virtù, con l'Orazione sul *Pater noster* e con le Lodi per ogni ora, compongono quello che va definito l'*Ufficio liturgico di Francesco*, una liturgia delle Ore tutta e solo sua, composta da lui per sé e per i fratelli che erano con lui.

---

[3] Francesco d'Assisi, *Francisci assisiensis scripta,* a cura di C. Paolazzi, Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 2009, p. 26.
[4] E. Prinzivalli, *Sacra Scrittura*, in *Francesco d'Assisi. Enciclopedia francescana*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, 2025, II, p. 429.

Proviamo a misurare la presenza dei Salmi nel modo di pregare di Francesco.

Gli autori che hanno pubblicato le edizioni critiche dei suoi scritti, Kajetan Esser[5] nel 1976 e Carlo Paolazzi[6] nel 2009, hanno puntualmente segnalato con postille i passi biblici che Francesco mostra di conoscere, usandoli per comporre le proprie preghiere. L'analisi di queste citazioni è facilitato dall'*Indice dei luoghi biblici* che Giuseppe Pierpaoli ha elaborato a corredo dell'edizione Paolazzi. Contando le postille allegate a tutti gli scritti di Francesco, le citazioni più numerose risultano esser tratte dai quattro Vangeli (82 da Matteo, 58 da Luca, 49 da Giovanni, 16 da Marco, per un totale di 205) e dai centocinquanta Salmi (107). Ma se si considerano soltanto i testi di preghiera, il rapporto è invertito: 91 sono le citazioni dei Salmi, solo 13 quelle dai Vangeli.
Il che significa che i Vangeli costituiscono il riscontro principale d'ispirazione per il Francesco che scrive lettere e regole e ammonizioni (si sappia che il numero maggiore di riferimenti si ha nella Regola non bollata); mentre per pregare, ossia per lodare l'Altissimo, Francesco si nutre del Libro dei salmi. Non potrebbe essere altrimenti. Quel libro scritturale è il più grande tesoro di preghiere all'Altissimo che la cultura giudaico-cristiana abbia generato. Francesco, non c'è dubbio, lo sapeva a memoria**.**

Bibliografia

Oltre ai testi indicati nelle note, si segnala:

- L. Lehmann, *Francesco maestro di preghiera*, Istituto storico dei cappuccini, Roma, 1993;
- C. Vaiani, *Le preghiere: La lode di Dio*, in *Verba Scripta. Un'introduzione agli scritti di frate Francesco*, a cura di P. Maranesi, prefazione di F. Accrocca, Cittadella, Assisi 2020, pp. 141-190.

* Attilio Bartoli Langeli (1944), già docente di paleografia e diplomatica nelle università di Perugia, Venezia, Padova, Roma II; attualmente docente presso il Pontificio ateneo Antonianum di Roma, autore di numerosi studi sugli scritti di Francesco e sulle fonti francescane

[5] K. Esser, *Die Opuscola des hl. Franziskus von Assisi. Neue Textkritische Edition,* Frati Editori di Quaracchi, Grottaferrata, 1976.
[6] Vedi nota 3.

San Francesco poeta: il Cantico delle creature

*Erminia Ardissino**

Nonostante il tardo riconoscimento della critica, il *Cantico delle creature* o *Cantico di frate Sole*, uno dei pochi scritti che Francesco d'Assisi (pochissimi quelli in volgare) ci ha lasciato, è unanimemente riconosciuto come l'avvio della tradizione poetica e letteraria italiana.[1] In realtà, nonostante la grande considerazione che Francesco ha avuto come santo (fu canonizzato nel 1228, già due anni dopo la morte), i primi apprezzamenti per la sua poesia sono venuti tardi, solo in pieno Ottocento e da stranieri anzitutto, prima dal francese Antoine-Frédéric Ozanam, in seguito dal tedesco Johann Joseph von Görres.[2] A lungo poi ancora è stato ignorato dai grandi storici italiani: nessuna menzione per esempio ne fa Francesco De Sanctis nella sua importantissima *Storia della letteratura italiana*, che nel 1870-71 fissò il canone letterario per l'Italia unita.

Ma con il Novecento il *Cantico* ha raccolto l'attenzione dei più notevoli critici letterari e ha ricevuto la sua consacrazione come alta poesia. È stato infatti definito da Gianfranco Contini «il più degno inizio della nostra poesia», da Vittore Branca «primo autentico testo poetico della nostra letteratura», da Giovanni Getto «una preghiera tutta iridata di poesia», da Giovanni Pozzi «la prima, in ordine di tempo, autentica poesia italiana», da Giulio Ferroni «il primo testo volgare di alto valore poetico». La bibliografia al riguardo è ora sterminata, essendo stati indagati, oltre che l'occasione della scrittura e la tradizione del testo, la lingua, le fonti, le componenti testuali, gli aspetti metrici, l'interpretazione, avviluppando un testo che sembra molto semplice di una sottilissima rete di problemi e considerazioni.[3]

Quello che ha reso difficile l'inclusione di questo testo nella storia letteraria italiana è stato certamente il suo essere testo di preghiera, anzi una preghiera vera e propria, che combina le categorie di vera preghiera a quelle di vera poesia. Nel breve testo i due aspetti si fondono, perfettamente amalgamati e cooperanti, ma anche denotanti ciascuno la sua peculiarità. Infatti la

[1] Uso di seguito come titolo semplicemente *Cantico*. Si sa che la tradizione non avalla un solo titolo come autentico. A quelli sopra indicati si deve aggiungere quello che compare sul manoscritto 338 della Biblioteca Comunale di Assisi, fondamentale per l'opera di Francesco: *Laudes creaturarum Canticum fratris Solis*.

[2] Seguo per questa ricostruzione pre-novecentesca le indicazioni di G. Pozzi, *Sul* Cantico *di frate* Sole, in *Alternatim*, Adelphi, Milano, 1996, pp. 17-44.

[3] Si veda il sistematico aggiornamento bibliografico in V. Branca, *Il* Cantico di Frate Sole*, Studio delle fonti e testo critico*, prefazione di G. Bárberi Squarotti e C. Ossola, aggiornamento bibliografico di C. Garzena e S. Migliore, Olschki, Firenze, 1994. La *Bibliographia franciscana* dell'Istituto Storico dei Cappuccini di Roma e *Medioevo latino*, a cura del CISAM di Spoleto, danno regolarmente informazioni su nuovi studi.

critica ha assunto il *Cantico* di Francesco come emblematico in modo distinto: da una parte della prospettiva religiosa, come modello della spiritualità francescana, che ha avuto nella storia grande fortuna, dall'altra, più recente, di quella letteraria, come perfetta realizzazione di alta poesia. Il *Cantico* è canto di lode che raccoglie e sublima molti dei motivi delle preghiere di Francesco, esso perfeziona e dice nel volgare corrente e condiviso dalle genti più umili le lodi che il santo era venuto componendo nei due decenni precedenti in latino.

Che Francesco scrivesse è già sorprendente, in un'epoca in cui l'alfabetizzazione era assai limitata, ma egli era figlio di mercanti, che necessitavano delle abilità di registrare e fare di conto. Non sorprende però che egli scriva una preghiera, perché corrisponde alla devozione e santità che riconosciamo nella sua vita. Ma ci si chiederà come sia possibile questa perizia poetica da parte di un Francesco che aveva assai severamente escluso ogni mondanità dalla propria scelta di penitenza.

Nelle vite di Francesco e nelle regole date ai frati seguaci la preghiera riveste un ruolo assolutamente essenziale. La sua vita stessa era preghiera: oltre a dedicare tempo, impegno, energie alla preghiera, oltre a cercare costantemente isolamento per stare in presenza di Dio, la scelta di Francesco di vivere in Dio e per Dio rendeva ogni suo momento, dalla conversione, una forma di presenza, se non di relazione, con l'Assoluto. Ma è anche precisamente la dedizione alla preghiera ad essere registrata dalle fonti come attività precipua, verso cui era orientata tutta la vita del santo. E se tale è il suo atteggiamento, conformi sono anche le indicazioni date ai suoi seguaci. Nella sua *Regula* Francesco indica che i frati, sia chierici sia laici, devono recitare l'ufficio divino e le orazioni.[4] A questo scopo quelli che sapevano leggere erano persino autorizzati a possedere i libri necessari per adempiere all'ufficio, e indicazioni precise sono date su quali preghiere recitare (essenzialmente il *Pater noster*, il *Gloria Patri*, il *Credo*), precisando il numero di recite da fare in una giornata per ciascuna delle ore canoniche.

Ci sono preghiere tra i pochi (tre) testi autografi di Francesco; altre preghiere, come pure il *Cantico*, sono state tramandate o trascritte dai primi confratelli, modalità che per il santo d'Assisi è considerata affidabile, perché, come è ben noto, i primi frati conservarono la memoria fedele delle sue parole e il santo stesso controllava quanto da loro scritto. Tra queste vi sono le preghiere che egli recitava e che i frati appresero a recitare. Dei trenta testi riconosciuti autentici del santo ben otto sono vere e proprie preghiere: il *Cantico*, l'*Exhortatio ad laudem Dei*, le *Laudes ad omnes horas dicendae*, le *Laudes Dei altissimi*, l'*Officium passionis Domini*, l'*Oratio ante crucifixum dicta*, la *Salutatio beatae Mariae Virginis*, la *Salutatio virtutum*. Ma le preghiere di Francesco tramandateci come sue sono molte di più, poiché diversi suoi testi contengono preghiere o riguardano la preghiera.

Preghiera è già il primo scritto di Francesco, l'*Oratio ante crucifixum dicta,* in volgare (fu solo in seguito tradotta in latino). Si tratta di una brevissima orazione composta nell'ora buia di San Damiano (intorno al 1205 o 1206), all'inizio del suo percorso di santità. Molto si sa della conversione di Francesco, in cui sente l'invito del Crocifisso di riparare la sua casa, perciò non sarà il caso di richiamare tale contesto. La preghiera «ante crucifixum dicta» espone l'incertezza che precede l'indicazione divina (ma potrebbe anche seguirla, nel tentativo di meglio capirla). È brevissima, quasi una giaculatoria; si compone di due apostrofi, seguite da due richieste:

O alto e glorioso Dio,
illumina le tenebre del core mio.
Dame fede dricta,
sperança certa,
carità perfecta,
senno et cognoscemento,

[4] *Opuscula s. Francisci. Regula non bullata*, III, in *Fontes franciscani*, a cura di E. Menestò *et al.*, Santa Maria degli Angeli-Assisi, Porziuncola, 1995, pp. 174 e 187; *Fonti francescane, scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Padova, Messaggero-Assisi, Movimento Francescano, 1983, pp. 101 e 124-5.

Signore,
che faça lo tuo santo
e verace commandamento.[5]

Questa breve preghiera è davvero poesia, con le sue rime e i suoi ritmi. Infatti sono in rima «Dio» / «mio» e «conoscemento» / «commandamento», ma sono assonanzate «dricta» / «certa» / «perfecta», il ritmo è evidente. Che Francesco esprimesse la sua supplica al Crocifisso con musicalità non stupisce, considerando quello che le agiografie più antiche dicono di lui, ovvero della sua propensione al canto. Si legge nello *Speculum perfectionis*, l'anonima raccolta di detti e di fatti di Francesco, che «inebriato d'amore per Cristo, la cui passione condivideva, Francesco faceva talvolta così: la dolcissima melodia che gli zampillava dal cuore, si esprimeva in lingua francese, e il ruscello della voce divina che gli sussurrava nell'intimo erompeva in canti francesi» (*Fonti francescane*, p. 1404). La conoscenza della poesia trobadorica è un dato certo della biografia di Francesco, ma ad esso va aggiunta la propensione a dire il messaggio (specie se rivolto a Dio) con melodia e ritmo, a fare della parola un canto.

Di questa propensione fa fede un altro scritto in volgare di Francesco, l'esortazione alle consorelle (*Verba exhortationis sororibus scripta*, meglio nota per il suo incipit, *Audite poverelle*), un testo di incoraggiamento sulla via spirituale indirizzato a Chiara e alle seguaci di San Damiano, messaggio che avrebbe ben potuto essere redatto in prosa piana o in forma di lettera, ma che è invece costruito in quattro lasse di versi molto diseguali, ma molto ritmati, per lo più a rima baciata (dieci dei quattordici versi sono in rima). Già le lodi latine di Francesco erano basate sul *cursus* e mostravano la tendenza all'uso di formule 'poetiche' come le reiterazioni seriali, le anafore, le strutture ternarie, per cui si può dire che tra preghiere di lode o di supplica e il *Cantico* non vi è soluzione di continuità (nella forma oltre che nei contenuti), anzi risulta evidente una stretta coerenza formale in tutti gli scritti in forma di preghiera del santo. La lode, rivestendo il carattere di poesia, si innalza e meglio esprime il suo intento, che è quello di mostrare la grandezza e la sublimità del lodato, superiore alle parole, ma che per dirsi necessita di esse, del linguaggio, straordinario precipuo dono dato all'essere umano. Il *Cantico* è senza dubbio, al tempo stesso, sublime preghiera e altissima lirica.

La musicalità dei versi è data anche dalle soluzioni formali più comuni, le bellissime riprese (dall'anafora di *Laudato sì, mi Signore* ai molti omeoteleuti), le assonanze e persino le rime, il ritmo, la frequenza del legame fra unità lessicali, le numerose dittologie mai esornative, le enumerazioni ordinate. La composizione sembra digradare, semanticamente e grammaticalmente, dall'avvio alle strofe della chiusura.

Indiscutibile è poi la valenza estetica del componimento, in quanto pertinente all'idea di Dio e cosmo del Medioevo. Il *Cantico* si presenta infatti con dei raggruppamenti che possono corrispondere a una numerologia simbolica che mette in evidenza l'unità e la Trinità di Dio (tre lasse, due iniziali e una finale, destinate a Dio), il settenario della genesi (sette versetti per le creature), il quaternario dell'umanità (i versetti relativi al perdono e alla morte), secondo una simbologia derivata dal *Timeo* attraverso i suoi interpreti cristiani. Converrà per questo riportare le parole di Giovanni Pozzi, che sul *Cantico* ha dato contributi critici e interpretativi insuperati:

> Non si è notato che l'esponente [quattro] è usato in concomitanza con i quattro elementi: vento=aere, nubilo, sereno, ogni tempo; acqua=utile, umile, preziosa, casta; fuoco=bello, giocondo, robustoso, forte; terra= diversi frutti, coloriti fiori. Al firmamento, che è tripartito, risponde un tricolo nella definizione delle stelle: chiarite, preziose e belle. Nel settore dell'uomo domina il due (perdonano, sostengono; infermità, tribolazioni; guai, beati; peccati, sante volontà); forse perché essere duplice per eccellenza? Altri tricoli compaiono all'inizio, nei tre appellativi di Dio: altissimo, onnipotente, buono; nei tre omaggi offertigli: lode, gloria, onore; nei tre verbi finali: benedite, ringraziate, servite; nove sono le forme del verbo lodare che compaiono a inizio di lassa. Il nove incornicia quindi la superficie del testo, in orizzontale ad inizio e fine e in verticale nella fascia a sinistra, mentre a destra si stendono

[5] Riporto la versione di *La letteratura francescana. Volume I. Francesco e Chiara d'Assisi*, a cura di C. Leonardi, Parma, Fondazione Pietro Bembo, 2004, p. 5. Leggermente diversa è in *Fonti franciscane*, p. 182.

> numeri equivalenti all'oggetto rappresentato (3 elementi celesti, 4 sublunari, 2 antropologici). Ma il numero 9 si trova anche nel corpo testuale, perché 9 sono i 'mi' e 9 i pronomi personali e possessivi di seconda persona ('tua, te') […].[6]

Da tutti questi elementi si può dedurre che nel *Cantico* si realizza una tensione fra preghiera (in questo caso di lode) e poesia, dove la poesia è solo apparentemente strumento, ma si impone dando invece forma peculiare alla preghiera, la quale a sua volta si impone per determinare il contenuto. Bene si vede questa tensione se si considerano le fonti e lo sviluppo che prendono in Francesco, la cui personalità poetica determina l'esegesi stessa dei passi biblici cui attinge, che entrano nella interiorità del poeta già come elemento poetabile.

Il *Cantico* è un canto di lode in linea con la maggior parte delle preghiere di Francesco, ma anche ricco di molteplici reminiscenze bibliche. Le Sacre Scritture costituiscono praticamente le uniche fonti, come per tutte le opere di Francesco, che interagiscono con esse in diverse modalità. Francesco non cita i passi scritturali, ma li tiene sotto traccia, in forma di centoni, come avviene nei testi latini, o in forma di riferimenti occulti, come è rintracciabile nel *Cantico*, che Francesco compone secondo il modello biblico senza calchi evidenti della lettera, pur conservandone la fisionomia, come riproposizione personale degli stessi motivi.

Ispiratori del *Cantico* sono indubbiamente il *Cantico dei tre fanciulli nella fornace* riportato da Daniele (Dn 3, 51-89) e il salmo 148, due testi di lode a Dio strutturati secondo un identico schema e impiegati nell'Ufficio festivo. Giovanni Pozzi sostiene che, poiché il salmo è costruito secondo lo stesso schema del passo di Daniele, questo potrebbe bastare come fonte diretta. Come per gli altri componimenti di lode, i due testi determinano l'andamento, la struttura e gli intenti del *Cantico*. Ma altre fonti importanti sono state individuate: da reminiscenze dell'Ecclesiastico e di Apocalisse 5, 13, delle lettere paoline (1Cor 1-5, e Rom 8, 19-23), a quelle dal Libro della Sapienza e dal Vangelo di Giovanni.

Sebbene fortemente assonanzato e rimato, con una struttura ritmica in cui è riconoscibile l'impiego del *cursus*, come era ormai consueto nella prosa curiale e nella letteratura agiografica e mistica, il *Cantico* appare però ritmato liberamente sul modello liturgico dei salmi e dei cantici. Non solo è divisibile in versetti come i Salmi, ma è ricco di reminiscenze salmiche. Tuttavia il *Cantico* di Francesco è diverso dalle sue fonti: non è una ripresa mimetica né nella forma né nei contenuti. Anche se Francesco rivela verso la parola di Dio grande rispetto, avendone una concezione strettamente sacramentale, egli ha il coraggio di manipolarla: la integra e l'arricchisce con un apporto decisamente personale. Il *Cantico* anzitutto chiama a lodare Dio tutto il creato, come in Daniele e nel salmo 148, ma ponendo Dio al centro. Non sono gli elementi, le creature, i soggetti della lode, ma è Dio che chiama a lodare sé stesso. A lui ci si rivolge come l'Assoluto superiore, degno di essere lodato: «tue so' le laude» si legge infatti nella lassa incipitaria. Molto si è discusso sul valore delle preposizioni «cum» e «per», che appaiono nei versetti: che gli agenti siano gli esseri umani che lodano a causa di, o che sia il creato da cui Dio deve essere lodato, o che le creature siano i mezzi con cui Dio si loda, di fatto è assegnato a Dio un primato, una preminenza su tutto. Poiché Dio è sommo bene, da cui tutto deriva e a cui tutto ritorna, può essere considerato il solo agente della sua lode, in quanto nessuno è «digno» di nominarlo.

In secondo luogo, Francesco attribuisce ai suoi elementi la qualità di «fratello» o «sorella» ovvero innalza gli elementi a persone, gli enti animati e inanimati sono come umani, che partecipano non solo della lode, come creature, ma anche della redenzione operata da Cristo. Tommaso da Celano tramanda che Francesco chiamava fratelli tutte le creature («Omnes denique creaturas fraterno nomine noncupabat»).[7] Il *Cantico* è diverso dai testi biblici di riferimento, anzitutto poiché è determinato dalla salvezza, dall'avere come prospettiva la rigenerazione dal peccato, la beatitudine finale e quindi la necessità di modellarsi su Cristo, sul perdono, sulla umiltà del Figlio. «*Frate* e *sora* non sono segno di un certo modo di vivere la natura, ma sono considerati elementi fondamentali di integrazione nella creazione, perché partecipano dell'opera di Cristo,

[6] G. Pozzi, *Sul* Cantico *di frate* Sole, cit., p. 37.
[7] Tommaso da Celano, *Vita prima sancti Francisci* XXIX, 81, in *Fontes franciscani*, p. 357; *Fonti francescane*, p. 475.

creatore e redentore».[8] Cristo, il Figlio, il Salvatore, la seconda persona della Trinità, non è infatti assente. È grazie a lui che «la morte seconda non farà male», è sul suo modello che si sostengono «infirmitade e tribolatione», è secondo il suo insegnamento che si impara il valore del perdono. Anche il Sole a «significatione» dell'Altissimo può essere letto, secondo la liturgia, come simbolo di Cristo. L'io che prega, Dio, le creature fraternamente collegate «si intrecciano in un tessuto di armonie simile a quello disegnato dal primo quadro del dittico 'jahvista' di Gn 2-3»,[9] e ne proclamano la durata oltre la caduta originale, durata cui partecipano con l'essere umano redento.

Inoltre l'io non è assente, ma si pronuncia con il possessivo rivolto al «mi Signore», ripreso ben otto volte nella formula incipitaria di quasi tutte le lasse.

Non solo, ma il *Cantico* aggiunge delle qualifiche 'estetiche' agli elementi, il sole è «iorno, et allumini noi per lui. / Et ello è bello e radiante cum grande splendore», Luna e stelle sono «clarite et pretiose et belle», l'acqua è «utile et umile et pretiosa et casta», il fuoco è «bello et iocondo et robustoso et forte», la terra è «matre», i fiori sono «coloriti». Né il canto dei fanciulli di Daniele né il salmo 148 hanno tale abbondanza di attributi, che non solo qualificano, ma rendono anche vigorosa la poesia, consistenti i versi, immaginifica la parola. La novità compositiva più vistosa del Cantico è infatti offerta dalle qualità riferite alle creature. Questa aggettivazione è inoltre assai particolare: due elementi sono detti preziosi, con un'attenzione non solo alla funzione (per l'acqua), ma anche al loro aspetto (per le stelle), quasi gioielli del creato. L'aggettivazione delle stelle in particolare ha una valenza estetica, ne indica la bellezza e la luminosità: «clarite» porta con sé il valore della *claritas* che nella lingua delle origini ha anche valenza morale. Così del fuoco è indicata la giocondità oltre alla potenza, e del sole è detta la bellezza sottolineata dalla sua rima interna (ellu/bellu) e in quattro modi ne è esaltata la luce («è iorno», «allumini», «radiante», «cum grande splendore»).

Inoltre le creature sono anche qualificate per la loro funzione a favore dell'umanità. Il sole «porta significazione» di Dio («de te Altissimo») nella figura di Cristo, «frate vento» con «aere e nubilo e sereno et omne tempo» dà «sustentamento» alle creature, il fuoco «allumin[a] la nocte», la terra «ci sostenta e ci governa / e produce diversi fructi con coloriti fiori et erba». Ogni elemento è quindi accompagnato da qualifiche che nel testo costituiscono una specie di commento, che approssima il cantico all'esegesi scritturale.

Francesco unisce poi alla lode delle creature anche la partecipazione di una dimensione più umana che riguarda l'essere in relazione con il suo prossimo per il perdono e infine nel suo esito ultimo, nel momento drammatico della morte e nel suo incontro finale con il giudizio divino. Questa decina di versi finali sembra avere il carattere di ammonizione, ed è stata considerata come il risvolto negativo dovuto alla sofferenza del momento della composizione di questa parte. In realtà essa non ha un timbro così drammatico, se la si legge alla luce dell'Incarnazione, nella prospettiva cristologica della salvezza. Dio è lodato per aver insegnato il perdono, per aver instillato amore, per aver dato senso a malattie e sofferenza, per il premio finale promesso a chi ha patito per lui. Ma è lodato anche perché la morte è solo corporale, è solo 'prima', oltre la quale vi è la vita, una seconda vita, quella eterna con la beatitudine, la speranza, per chi ha buona volontà.

L'aggiunta del versetto del perdono lascia intuire che Francesco ha pensato la sua 'lauda' come un canto aperto, che dopo aver riunito in coro le voci della creazione universale lascia ancora spazio a nuove, possibili occasioni di lode, non fermandosi nemmeno dinnanzi alla barriera della morte. Solo questa consente infatti davvero di trovare Dio. Scrive Matteo Leonardi: «Il percorso, nel *Cantico*, ritrova in questa luce la sua unitarietà e progressività. Il presunto 'dualismo morale' delle lasse sull'uomo non determina il drammatico trapasso da un'atmosfera alleluiatica, illuminata dalla percezione di un Creatore paterno, a un *Dies irae* incupito dalla percezione di un Giudice minaccioso: porta piuttosto a maturazione la consapevolezza e la lode,

[8] C. Del Popolo, *'Ad te, solo Altissimo, se konfano' (appunti sul* Cantico*)*, «Giornale storico della letteratura italiana», 154, 1977, pp. 161-168.

[9] G. Ravasi, *Cantico delle creature e salmi della creazione*, in *Parola di Dio e Francesco d'Assisi,* a cura di G. Betori, Cittadella, Assisi, 1982, pp. 64-89: 77-80.

possibile in pienezza solo all'uomo, […]. Le lasse sulla sofferenza e sulla morte proclamano beato l'uomo capace di vedere la luce nel buio […]».[10]

La dedizione alla preghiera in forme 'creative' risulta evidente dalla lettura degli scritti di Francesco. Se le preghiere latine hanno il timbro di innovazione e cantabilità naturale, quelle in volgare, il *Cantico* soprattutto, danno al volgare il dono della vera poesia e di una profondità non comune del messaggio cristiano.

* Università degli Studi di Torino. Specialista del rapporto tra letteratura ed esperienza religiosa. Ha pubblicato recentemente un importante volume su *Poesia in forma di preghiera. Svelamenti dell'essere da Francesco d'Assisi ad Alda Merini* (Carocci, 2023).

[10] M. Leonardi, *La Sapienza loda sé stessa. Francesco e l'Ecclesiastico*, «Testo», 41, 2021, pp. 9-22, 26.

Scritti di Francesco per Chiara e la comunità di S. Damiano

*Maria Pia Alberzoni**

Come Chiara stessa scrisse nel suo *Testamento* – uno scritto sulla cui paternità (o maternità, in questo caso) si discute ancora –, Francesco non si era limitato a rivolgere a lei e alle sorelle di S. Damiano esortazioni o a proporre il suo esempio personale, ma aveva consegnato loro anche numerosi scritti perché, anche dopo la sua morte, esse non si allontanassero dagli insegnamenti da lui ricevuti. Ancora: Chiara in una lettera indirizzata attorno al 1237 ad Agnese, sorella del re di Boemia e fondatrice del monastero di S. Francesco di Praga, rispondendo alla richiesta di Agnese di essere informata circa le regole del digiuno seguite da Chiara e sorelle, scrisse che le monache in buona salute digiunavano «volontariamente ogni giorno, fuorché a Natale e di domenica. Nondimeno, in tutte le pasque, come dice uno scritto di san Francesco, e nelle feste di santa Maria e dei santi apostoli non siamo tenute a digiunare, fuorché quando cadono di venerdì»[1].

È dunque ragionevole pensare che Francesco, come era uso fare con i suoi amici, per esempio con frate Leone, indirizzasse brevi scritti esortativi anche a Chiara e alle sorelle di S. Damiano. Ma essi, forse per il loro carattere occasionale o per il contenuto non sempre in accordo con le direttive papali non furono conservati e, tanto meno, esibiti in occasione del processo di canonizzazione di Chiara, svoltosi pochi mesi dopo la sua morte (11 agosto 1253).

Che cosa allora si conservò e per quale motivo ciò fu possibile?

Innanzi tutto una composizione poetica per le sorelle povere ritrovata nel 1976 in un manoscritto del monastero di Noveglie in provincia di Verona e ora attribuita senza grandi difficoltà a Francesco. L'ipotesi è corroborata dal fatto che a tale composizione e al suo contenuto accenna un testo agiografico contenente molte notizie della prima *fraternitas* e di Francesco, la *Compilatio Assisiensis*, un'opera a lungo attribuita alla penna di frate Leone, nella quale si dice che Francesco, oltre alle parole, compose anche la melodia perché il componimento fosse cantato.

> La melodia è perduta: mi limito qui a riportare il testo:
> Audite, poverelle dal Signore vocate,
> ke de multe parte e provincie sete adunate:
> vivate sempre en veritate

[1] G. Pozzi – B. Rima, *Chiara di Assisi, Lettere ad Agnese*, Adelphi, Milano, 1999, p. 133.

ke en obedienzia moriate.
Non guardate a la vita de fore,
ka quella dello spirito è migliore.
Io ve prego per grand'amore
k'aiate discrezione de le lemosene ke ve dà el Segnore.
Quelle ke sunt aggravate de infirmitate
et l'altre ke per loro suò affatigate,
tutte quante lo sostengate en pace,
ka multo venderite cara questa fatiga,
ka ciascuna serà regina en celo coronata cum la Vergene Maria.

Altri due scritti che Chiara dichiara di essere stati indirizzati da Francesco a lei e alle altre suore ci sono noti, perché Chiara li ha voluti riportare alla lettera nel capitolo VI della regola da lei composta e approvata rispettivamente nel settembre del 1252 dal cardinale Rinaldo d'Ostia e il 9 agosto 1253 dal papa Innocenzo IV, che solo il giorno precedente si era recato a far visita alla santa oramai morente.

Si tratta della *Forma vivendi* e della *Ultima voluntas ad Claram et sorores*, due brevi scritti, denominati così sulla base delle parole con cui Chiara stessa li introduce (*Regola*, cap. 6, 1-5 e 6-9):

Attendens autem beatus pater quod nullam paupertatem, laborem, tribulationem, vilitatem et contemptum seculi timeremus, immo pro magnis deliciis haberemus, pietate motus scripsit nobis **formam vivendi** in hunc modum:
Quia divina inspiratione fecistis vos filias et ancillas altissimi summi Regis, Patris celestis, et Spiritui Sancto vos desponsastis eligendo vivere secundum perfectionem sancti Evangelii, volo et promitto per me et per fratres meos semper habere de vobis, tamquam de ipsis, curam diligentem et sollicitudinem specialem.

Et ut nusquam declinaremus a sanctissima paupertate quam cepimus, nec etiam que post nos venture essent, paulo ante obitum suum iterum scripsit nobis **ultimam voluntatem** suam dicens:
Ego frater Franciscus parvulus volo sequi vitam et paupertatem altissimi Domini nostri Iesu Christi et eius sanctissime matris, et perseverare in ea usque in finem. Et rogo vos, dominas meas, et consilium do vobis, ut in ista sanctissima via et paupertate semper vivatis. Et custodite vos multum ne doctrina vel consilio alicuius ab ipsa in perpetuum ullatenus recedatis.

È impossibile datare con precisione i due testi.

Solitamente il primo viene posto all'inizio dell'esperienza religiosa di Chiara e delle sorelle (1212 ca.), giacché si ipotizza che si trattasse di una sorta di regola di vita consegnata da Francesco alle religiose. In realtà è evidente che non si tratta di un testo normativo, ma di un'esortazione a vivere secondo la perfezione del Vangelo, un testo che si potrebbe adattare anche ad altri momenti della vita della comunità di S. Damiano.

Meno difficile sembra la datazione, anch'essa ipotetica, della *Ultima voluntas*, in considerazione del fatto che, introducendola, Chiara accenna a una composizione avvenuta poco prima della morte di Francesco, quindi attorno al 1226.

Per quanto riguarda il contenuto, questi testi sono molto significativi: il primo, infatti, ribadisce con forza la comune paternità di Francesco nei confronti dei frati e delle suore che accettano di seguire la perfezione della vita evangelica. Si tratta di un motivo tenacemente difeso da Chiara, che non accettò mai di entrare a far parte dell'Ordine papale (denominato Ordine di S. Damiano), che avrebbe spostato la comunità di S. Damiano dall'obbedienza a Francesco (e ai suoi successori) a quella al cardinale incaricato dal papa di occuparsi della rete monastica da lui fondata. Come risulta dalla lettera di approvazione della *Regola* di Chiara, infatti, ella continuò ad attribuire a Francesco la composizione della regola approvata per lei e la comunità di S. Damiano.

L'*Ultima voluntas*, invece, è un'esortazione a mantenersi fedeli alla scelta di povertà (una povertà *sanctissima*, si badi), anche opponendosi ai consigli di 'qualcuno' che vorrebbe allontanare Chiara e sorelle dalla promessa fatta. È evidente che, come Francesco dovette faticare per vedere

riconosciuto l'ideale di una vita *vere evangelica*, così Chiara dovette confrontarsi con le più alte autorità ecclesiastiche – il cardinale Ugo d'Ostia, dal marzo 1227 papa Gregorio IX, e il cardinale incaricato della cura delle monache papali, Rinaldo di Jenne (poi Rinaldo d'Ostia) – le cui pressioni miravano a incanalare l'esperienza di S. Damiano nell'alveo del monachesimo femminile riformato dal papato.

La collocazione di questi due testi al cuore della regola di Chiara, dunque, non è affatto casuale, ma mira a dare maggior forza alle fondamentali richieste di Chiara: consentire che S. Damiano fosse considerato parte dell'Ordine dei frati Minori e che vi si potesse continuare a vivere secondo la forma del santo Vangelo, come l'Altissimo aveva rivelato a Francesco (vedi *Testamento* 14: «E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo»).

Bibliografia:

M.P. Alberzoni, *Forma di vita per Chiara e Ultima volontà indirizzata a santa Chiara*, in Francesco d'Assisi, *Scritti*, a cura di A. Cabassi, Padova 2002, pp. 419-427; N. Kuster, *Gli Scritti di Francesco a Chiara. Autenticità e importanza*, in *«Verba Domini mei». Gli Opuscula di Francesco d'Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser, OFM*. Atti del Convegno internazionale (Roma 10-12 aprile 2002), a cura di A. Cacciotti, Romae 2003, pp. 363-381; Francisci Assisiensis *Scripta*, critice edidit C. Paolazzi, Grottaferrata (Roma) 2009, pp. 378-383.

* Maria Pia Alberzoni è stata professore ordinario di Storia medievale nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, autrice di numerosi saggi, alcuni dei quali relativi alla storia degli Ordini religiosi. Una parte significativa dei suoi studi è dedicata al Francescanesimo e alle relazioni tra santa Chiara, S. Damiano e il papato. Nel luglio del 2012, come riconoscimento per i suoi studi di argomento francescano e clariano, ha ricevuto il riconoscimento della medaglia del Franciscan Institute della St Bonaventure University (NY), conferita agli studiosi che hanno contribuito alla conoscenza di Francesco, di Chiara e dei rispettivi Ordini

Percorsi

Lo spirito di Francesco nella filosofia

Francesco Bertoldi

Rispetto all'altro grande santo di inizio Duecento, san Domenico, il Santo di Assisi incoraggiò molto meno i suoi seguaci ad approfondire la fede cristiana con lo studio. È noto anzi come forte fosse il suo timore che lo studio favorisse la formazione di personalità orgogliose[1], e quindi lontane da quelle virtù a lui tanto care come l'umiltà e la povertà (in senso non solo materiale).

Ciò tuttavia non impedì che alcuni suoi seguaci perseguissero brillantemente gli studi filosofici e teologici[2] e riuscissero a conciliare tale loro interesse con lo spirito del Fondatore. In questo senso è legittimo parlare di una filosofia francescana, o meglio di una sorta di scuola[3] filosofico-teologica francescana. Non nel senso di una uniformità di pensiero, ma nel senso di una comunanza di linee essenziali. Qui ci concentreremo sui due massimi filosofi e teologi francescani, (san) Bonaventura di Bagnoregio (1217 ca. / 1274) e Giovanni Duns Scoto (1265 ca. / 1308)[4] .

Quali sono, allora, in estrema sintesi, le grandi linee di questo approccio francescano alla filosofia? Le potremmo sintetizzare, senza alcuna pretesa di completezza, in due grandi poli: dal lato del soggetto, l'importanza cruciale dell'affettività, e, dal lato dell'oggetto, il senso di unità e di simbolicità della realtà materiale.

Per meglio apprezzare la non-ovvietà di questi due punti, li confronteremo con quelli corrispondenti, nel pensiero prevalente nell'ordine gemello e rivale, quello domenicano, ossia nel pensiero di Tommaso d'Aquino.

---

[1] Già San Paolo, del resto, ammoniva che *scientia inflat*, la scienza *gonfia,* di vano orgoglio (1Cor, 8), solo «la carità edifica».

[2] E in qualche caso addirittura quelli in qualche modo 'scientifici', come Roberto Grossatesta (1175 ca. – 1253) e soprattutto Ruggero Bacone (1214 ca. – 1292 ca.). Il primo si interessò soprattutto al fenomeno della luce, ma anche ad altre questioni in qualche modo scientifiche. Il secondo sviluppò ulteriormente l'interesse per la conoscenza del mondo materiale, facendo importanti passi verso quello che poi sarebbe stato il metodo scientifico, come l'affermazione della decisività dell'esperienza sensibile e del valore della matematica per interpretarla.

[3] Anche la parola scuola, peraltro, è imprecisa, in quanto qui non si tratta di una successione (sostanzialmente ininterrotta) di maestri e discepoli che proseguono e approfondiscono il lavoro dei maestri, quanto di un clima intellettuale che riesce a permanere, almeno per diverso tempo, tra i figli di San Francesco che si dedicano agli studi.

[4] Per un primo approccio, sintetico, al suo pensiero si può vedere il sito <www.culturanuova.net/filosofia/1.medioevale/Il-Basso-Medioevo/Duns-Scoto.php>. Per chi volesse approfondirlo in modo sistematico il testo più completo mi risulta sia ancora quello di Étienne Gilson, *Jean Duns Scoto*, Vrin, Parigi 1952.

Il rapporto conoscenza/affettività

Mentre in Tommaso la conoscenza ha un primato sulla affettività (si può amare solo ciò che si conosce, si può quindi amare Dio solo se prima Lo si conosce), nella filosofia francescana è l'affettività ad essere riconosciuta come decisiva: si può conoscere solo ciò che si ama, e anche Dio lo si può tanto meglio conoscere quanto più Lo si ama.

Una breve considerazione valutativa. Una qualche priorità effettivamente sembra da attribuirsi alla conoscenza, nel senso che innanzitutto qualcosa ci deve essere dato da conoscere, affinché lo si possa amare. Ma quando si tratta dei problemi ultimi, quelli del senso della vita, una conoscenza di tipo universale, di tipo concettuale, non ha la forza di muovere *esistenzialmente* l'affettività. Per muovere la nostra affettività occorre una conoscenza di tipo singolare, la conoscenza cioè di fatti, di *fatti* singolari, particolari, di fatti che accadono. Noi possiamo conoscere Dio in modo tale da poterLo amare, solo attraverso dei fatti che accadono nella nostra vita, ossia che Lui fa accadere nella nostra vita, e che ci testimoniano che noi siamo oggetto della Sua benevolenza, ci testimoniano che Dio ci vuole bene. È solo da questa conoscenza di fatti singolari, da cui capiamo che Lui ci vuole bene, che può scattare la nostra risposta affettiva di gratitudine e quindi anche di affezione, di adesione, di amore.

Noi infatti vogliamo bene a chi ci fa del bene, a chi ci vuole bene facendoci del bene. Quindi decisiva, nel caso del senso ultimo della realtà, è sì la conoscenza, ma una conoscenza non astrattamente concettuale, bensì una conoscenza del singolare (come lo è quella di *fatti*), che è in qualche modo una conoscenza già affettiva. Perciò molto opportunamente Papa Benedetto XVI, nelle sue catechesi del 2010, sottolineava come in Bonaventura ci sia una terza possibilità tra conoscenza (nel senso di conoscenza dell'universale) e affettività (che si rapporta necessariamente a qualcosa di singolare) e questa terza possibilità è la conoscenza *sapienziale*. Quest'ultima è appunto conoscenza del singolare, e per questo non può che implicare un atteggiamento affettivo, una presa di posizione affettiva:

> la sapienza cerca la contemplazione (come la più alta forma della conoscenza) e ha come intenzione «ut boni fiamus» - che diventiamo buoni, soprattutto questo: divenire buoni (cfr Breviloquium, Prologus, 5). Poi aggiunge: «La fede è nell'intelletto, in modo tale che provoca l'affetto. Ad esempio: conoscere che Cristo è morto 'per noi' non rimane conoscenza, ma diventa necessariamente affetto, amore» (Proemium in I Sent. q. 3)[5].

Possiamo del resto osservare che l'affettività è necessaria per riconoscere adeguatamente il senso dei fatti singolari. Per quanto riguarda in particolare il senso dei fatti come significativi dell'iniziativa benefica di un Altro, occorre che uno sia in un atteggiamento affettivo giusto. È del resto un fenomeno comune che davanti agli stessi fatti non tutti riconoscano con gratitudine il loro debito nei confronti di chi fa loro del bene (anche quando si tratta di persone umane). Anzi, più in generale ancora, le reazioni che gli esseri umani hanno davanti agli stessi fatti non sono affatto tutte uguali: cambiano, e anche di molto, proprio in base al diverso atteggiamento (affettivo) dei diversi soggetti.

L'importanza del fattore affettivo in Bonaventura è stata sottolineata da papa Ratzinger anche a proposito dell'influsso di Dionigi lo pseudo-Aeropagita[6], un autore molto importante per i medioevali. Come molti sapranno, egli è stato il primo a mettere a tema conoscibilità e inconoscibilità di Dio, formulando i concetti di apofatismo e katafatismo[7], oltre che riflessioni

[5] Joseph Ratzinger, *Catechesi del 17 marzo 2010* (reperibile anche sul sito della Santa Sede: www.vatican.va).

[6] Della vita di questo autore, a lungo scambiato per un contemporaneo di San Paolo (e anche per questo ritenuto autorevolissimo), si sa ben poco. Pare comunque sia vissuto tra il V e il VI sec. d.C., e sia stato un monaco. I testi che gli sono attribuiti sono in lingua greca.

[7] Apofatico, termine di origine greca che potremmo tradurre con indicibile (ineffabile), indica quanto (di Dio) non si può esprimere con concetti e parole, e la teologia apofatica (detta anche negativa) è quindi quella che nega, piuttosto che affermare: ad esempio Dio è non-vita, nel senso che non è la vita come la conosciamo noi (mortale e fragile). Katafatico invece indica quanto (di Dio) è dicibile, si può esprimere in concetti e parole, tenendo comunque presente la loro infinita inadeguatezza. In questo senso la teologia katafatica (o positiva) dice *qualcosa* di Dio: Egli è vita, in

sulle gerarchie angelica ed ecclesiastica[8]. Bonaventura vede appunto, seguendo Dionigi, come il vertice della conoscenza umana sia una non-conoscenza, una conoscenza apofatica, nel senso di una conoscenza che va oltre i concetti. E per lui la caratteristica essenziale di questo tipo di conoscenza è proprio l'amore. Il vertice della conoscenza del Mistero dunque è per Bonaventura una conoscenza affettiva, che rinuncia, a quel punto (ma solo a quel punto) a cercare definizioni e ragionamenti e si affida all'amore, nutre per il Mistero un atteggiamento di amore. E questo atteggiamento d'altra parte non è puramente affettivo, ma ha una sua specifica valenza conoscitiva: fa realmente conoscere il Mistero, oltre (ma non contro) i concetti finiti della nostra finita razionalità. Ma lasciamolo dire a papa Ratzinger:

> nella salita verso Dio si può arrivare ad un punto in cui la ragione non vede più. Ma nella notte dell'intelletto l'amore vede ancora – vede quanto rimane inaccessibile per la ragione. L'amore si estende oltre la ragione, vede di più, entra più profondamente nel mistero di Dio. San Bonaventura fu affascinato da questa visione, che s'incontrava con la sua spiritualità francescana. Proprio nella notte oscura della Croce appare tutta la grandezza dell'amore divino; dove la ragione non vede più, vede l'amore.[9]

Benedetto XVI, nel passo appena citato, fa un ulteriore collegamento, quando parla della notte oscura *della Croce*: questa oscurità di Dio, questo suo andare oltre ciò che la ragione può capire, ha la sua manifestazione esistenziale più acuta nel mistero della Croce. La Croce che il Figlio di Dio ha abbracciato per noi, e la Croce che Egli chiede a ognuno di noi di condividere, per poter poi condividere anche la Sua gloria. La Croce che è un mistero per la ragione, qualcosa che apparentemente ripugna alla ragione (il sacrificio è *bestiale*, diceva Pavese), e che comunque va ben oltre quanto una pura razionalità può capire esaurientemente. Certo, possiamo aggiungere, teoricamente la motivazione che «nessuno ha un amore più grande di chi dà la vita per i propri amici» ha una sua plausibile logica, afferrabile razionalmente. Ma rimane il fatto che quando un certo livello di Croce ci tocca esistenzialmente, non è certo un appello a delle ragioni logiche che ci può convincere. Ma solo l'umiltà di un abbandono affettivo: come diceva papa Ratzinger nel passo sopra citato, «dove la ragione non vede più, vede l'amore».

Il primato dell'affettività è affermato anche nell'altro 'dottore' francescano, Giovanni Duns Scoto. Possiamo ricordare ad esempio che per lui le creature beate, in Paradiso, conserveranno il loro libero arbitrio. E questo non perché egli pensasse che potranno scegliere il male, ma perché il libero arbitrio, la libertà del volere, è una caratteristica *intrinseca* della creatura intelligente, una caratteristica *positiva* e non un limite. A sostenere quest'ultima tesi era invece Tommaso d'Aquino: per lui possiamo scegliere tra diverse alternative perché non vediamo chiaramente (data la *imperfezione*, il limite della nostra attuale conoscenza) il nesso tra l'alternativa giusta e la nostra felicità perfetta (quella felicità che non possiamo non desiderare). Desideriamo necessariamente la perfetta felicità, ma dato che non capiamo chiaramente se a portarci verso di essa sia A o B, allora siamo liberi di scegliere tra A e B. Ne segue che per Tommaso, quando vedremo chiaramente la Verità, quando vedremo Dio, vedremo che la nostra perfetta felicità è in Lui e non potremo non aderire a Lui; e in tal modo il nostro potere di scegliere verrà meno. Per Duns Scoto invece la libertà non è una imperfezione, tant'è vero che anche Dio, che è l'infinitamente Perfetto, ed è Onnisciente, è libero. Quindi per Scoto la libertà di scelta non verrà meno allorché saremo divinizzati, in paradiso; ma aderirà *sempre, ma liberamente* al Mistero ormai visto e partecipato.

---

quanto, sia pur infinitamente più perfetta della vita che conosciamo noi, quest'ultima ci dice comunque *qualcosa* di come è la vita di Dio. Maggiori dettagli sul sito <www.culturanuova.net/filosofia/1.medioevale/Patristica-e-Alto-Medioevo/Dionigi-lo-pseudo-Areopagita.php>.

[8] Due sue opere sono infatti *il De coelesti hierarchia* e il *De ecclesiatica hierarchia* (ossia la gerarchia angelica e quella ecclesiastica).

[9] Ratzinger, *Catechesi del 17 marzo 2010*, cit.

Il cosmo

Il rapporto conoscenza/affettività fin qui visto riguardava il *soggetto* umano; vediamo ora qual è lo specifico modo dell'indirizzo francescano di guardare all'*oggettività*, al mondo, al cosmo.
È noto che il Santo di Assisi vedeva nel mondo, nella natura, il segno del Creatore, un segno buono che lo riempiva di stupore e di gratitudine. Il documento più conosciuto di questo suo tipo di sguardo è il *Cantico di frate sole (*o *delle creature*), in cui Francesco ringrazia Dio di tutto ciò che vede: frate Sole, sora Luna e le stelle, frate vento, sora acqua, frate focu, sora nostra madre Terra[10].

In ciò vi è una novità di accento rispetto alla visione agostiniana, più propensa a cercare Dio *dentro*, *in interiore homine*[11]. E non ci si dovrà dunque stupire che i dottori francescani riflettano nel loro pensiero questo sguardo ammirato sul mondo, come segno, simbolo dell'Altro.
In base, si potrebbe sintetizzare, a due grandi coordinate, che li contraddistinguono da Tommaso d'Aquino. Anzitutto, mentre in quest'ultimo, il *Doctor angelicus*, è più sottolineata la *molteplicità* della realtà materiale, il suo essere articolata in tanti centri, in tante sostanze ben distinte le une dalle altre, e che meritano perciò di essere studiate nella loro ben marcata differenza, nella loro analiticità, nei filosofi francescani invece l'accento è sull'unità del creato: le cose sono tutte *un'unica grande famiglia*. Ogni cosa perciò rimanda alle altre e tutte insieme cantano le lodi dell'Unico creatore. In questo senso Étienne Gilson[12] notava la differenza tra la analogia tomistica e quella bonaventuriana: la prima analizza e distingue, la seconda sintetizza e unifica; la prima ricorre pressoché esclusivamente al concetto, la seconda ricorre volentieri anche alla metafora e al simbolo (dove ogni cosa rimanda ad altro).

E in questo stesso senso andrebbe vista anche la tanto fraintesa e tanto bistrattata teoria scotista della *univocità* dell'essere. Essa non significa misconoscere, minimizzare e tanto meno negare la differenza infinita tra Creatore e creature[13], piuttosto essa può essere vista come una sottolineatura (per quanto, magari, tecnicamente discutibile) dell'unità del creato. È quello che aveva capito un grande ammiratore ottocentesco di Duns Scoto, il poeta inglese Gerard Manley Hopkins (1844–89), che vede nel pensiero del dottore francescano un cristocentrismo, per cui ogni dettaglio del cosmo parla di Lui. Vorrei citarne un passo, da una sua bella poesia, *Hurraing in the Harvest*:

> E le azzurre colline sospese sono la Sua spalla che sorregge il mondo
> maestosa - come un vigoroso stallone, di un viola dolce e intenso![14]

---

[10] Poi, certo, egli ringrazia e loda Dio anche per l'umano, per «quelli che perdonano per lo Tuo amore», e perfino per «sora nostra morte corporale».
[11] Una celebre frase di Agostino è «noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (*De vera religione*, XXXIX, 72), ossia «non uscire fuori [da te], ma rientra in te stesso, all'interno dell'uomo abita la Verità».
[12] In Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1984, ad esempio alle pp. 190-1: «saint Thomas insiste toujours beaucoup plus volontiers sur la signification séparatrice de l'analogie que sur sa signification unitive»; mentre «saint Bonaventure se montre avant tout préoccupé de déceler les liens de parenté et de dépendance qui rattachent la créature au créateur pour interdire à la nature de s'attribuer une complète suffisance et de se poser comme une fin en soi».
[13]Anche perché l'univocità non riguarda l'essere in senso *ontologico*, la realtà dell'essere, ma l'essere come concetto *logico* (della e nella nostra mente), il nostro concetto di essere.
[14] Ecco l'intero testo:

> L'estate finisce ora, ora in una bellezza barbara
> i covoni si ergono intorno: in alto, che folate di vento!
> che leggiadro muoversi di nubi di seta! Si è mai composto
> e scomposto nei cieli un più selvaggio ostinato fluttuante cumulo di farina?
>
> Io cammino, alzo, alzo il cuore, gli occhi
> in tutta quella gloria dei cieli per spigolarvi il nostro Salvatore

Il cosmo quindi è una grande unità, e questa unità è permeata dall'Altro, ed è quindi simbolo dell'Altro. E qui siamo alla seconda coordinata: mentre Tommaso sottolinea l'autonomia del creato rispetto al Creatore e quindi una certa opacità del creato, nella scuola francescana predomina il senso del creato come *simbolo* che rimanda al Mistero, più direttamente e con più trasparenza di quanto pensasse il dottore domenicano. La pietra su cui Francesco dormiva era per lui la mano di Dio che lo sorreggeva amorevolmente: un pensiero del genere che non sarebbe stato familiare a Tommaso allo stesso modo in cui lo era per Bonaventura e Duns Scoto.

La storia

Fin qui si sono viste alcune tesi specifiche di filosofi francescani, confrontandole, per evidenziarne la differenza, con le tesi di Tommaso d'Aquino. C'è però un punto su cui l'indirizzo francescano e quello tomistico convergevano, il rifiuto del gioachimismo.

Il pensiero di Gioachino da Fiore è stato oggetto di un poderoso studio da parte di Henri De Lubac[15], ma esso è oggetto anche della riflessione di Ratzinger su Bonaventura[16].

Ma diciamo qualcosa anzitutto sulle tesi di Gioachino. Monaco calabrese (1130/1202), teologo e abate, sostenne che la Rivelazione non era compiuta definitivamente con Cristo (e il Nuovo Testamento), ma era protesa a un compimento ulteriore *nella storia*. Per lui infatti era imminente una nuova Età, che avrebbe comportato una intelligenza della fede radicalmente nuova, e diversa da quella fino a quel momento data. Dopo l'Età del Padre (Antico Testamento) e l'Età del Figlio (Nuovo Testamento), sarebbe infatti dovuta giungere, *nella storia*, l'Età dello Spirito Santo.

Da notare che non tutti i teologi attuali ritengono eversive tali idee gioachimitiche, come del resto a lungo non le ritenne, è De Lubac a sottolinearlo, nemmeno il Magistero pontificio, sedotto dalle melliflue lusinghe e dall'ostentato atteggiamento di sottomissione dell'abate da Fiore. Si potrebbe dire, in estrema sintesi, che egli è apprezzato da quanti, come lui, pensano che il Cristianesimo debba essere profondamente reinterpretato. Ma De Lubac e Ratzinger, al contrario, concordano perfettamente nel ritenere inaccettabili ed eterodosse le idee gioachimitiche. Il primo sostiene come tali idee stanno alla base di molto pensiero moderno, che ha cercato 'il Paradiso sulla Terra', nella storia, come ha fatto Marx. Ratzinger, dal canto suo, nelle catechesi già citate, evidenzia come le idee gioachimitiche risultassero pericolosamente seducenti per una parte del nascente movimento francescano. Era infatti facile vedere nel Santo di Assisi un 'altro Cristo' (espressione di per sé interpretabile anche in senso ortodosso, ma potenzialmente ambigua), l'iniziatore di una nuova era, di un'era radicalmente nuova. A questa novità del resto alludeva ad esempio anche un componimento poetico-musicale del tutto ortodosso, *Sanctitatis*

---

e occhi, cuore, che sguardi, che labbra vi rivolsero mai
saluto di amore frenetico di più reali, più chiare risposte?

E le azzurre colline sospese sono la Sua spalla che sorregge il mondo
maestosa - come un vigoroso stallone, di un viola dolce e intenso!
Queste cose, queste cose erano qui e solo chi le contemplasse mancava

ma quando si incontrano il cuore si libra con ali sempre più
audaci e gli scaglia, o quasi gli scaglia lontano sotto i suoi piedi, la terra.

[15] Henri De Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethiellieux, Paris 1979-81, tr. it. *La posterità spirituale di Gioachino da Fiore*, Jaca Book, Milano 1981.
[16] Ratzinger fece del pensiero di Bonaventura l'oggetto della sua tesi di dottorato, pubblicata in Joseph Ratzinger, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, LEV, Roma 2017.

nova signa (Sequentia Sancti Francisci), in cui a un certo punto si dice «novus ordo, nova vita / mundo surgit inaudita»[17].
Lo ricorda Ratzinger:

> Gioacchino da Fiore aveva suscitato la speranza che l'inizio del nuovo tempo sarebbe venuto da un nuovo monachesimo. Così è comprensibile che un gruppo di Francescani pensasse di riconoscere in san Francesco d'Assisi l'iniziatore del tempo nuovo e nel suo Ordine la comunità del periodo nuovo – la comunità del tempo dello Spirito Santo, che lasciava dietro di sé la Chiesa gerarchica, per iniziare la nuova Chiesa dello Spirito, non più legata alle vecchie strutture[18].

E Bonaventura cerca di bilanciare un giusto entusiasmo per la novità carismatica di Francesco, con una robusta fedeltà alla Tradizione, al dogma e alla Chiesa.

Da un lato dunque egli afferma la specificità del carisma di Francesco, e la sua novità, dall'altro si tratta di una novità specifica dentro una più grande *continuità* con la storia della Chiesa. Quest'ultima non deve essere 'superata', non va giudicata 'antiquata', dato che Cristo è la ultima e definitiva Rivelazione del Mistero, e Cristo è presente, dalla sua vita terrena fino alla fine dei tempi, *nella* Chiesa. Leggiamo ancore il discorso di Ratzinger:

> non c'è un altro Vangelo più alto, non c'è un'altra Chiesa da aspettare. Perciò anche l'Ordine di san Francesco deve inserirsi in questa Chiesa, nella sua fede, nel suo ordinamento gerarchico.
>
> Questo non significa che la Chiesa sia immobile, fissa nel passato e non possa esserci novità in essa. «Opera Christi non deficiunt, sed proficiunt», le opere di Cristo non vanno indietro, non vengono meno, ma progrediscono, dice il Santo nella lettera *De tribus quaestionibus.* (...). Per san Bonaventura Cristo non è più, come era per i Padri della Chiesa, la fine, ma il centro della storia; con Cristo la storia non finisce, ma comincia un nuovo periodo. (...) il fenomeno di san Francesco gli dà la certezza che la ricchezza della parola di Cristo è inesauribile e che anche nelle nuove generazioni possono apparire nuove luci. L'unicità di Cristo garantisce anche novità e rinnovamento in tutti i periodi della storia[19].

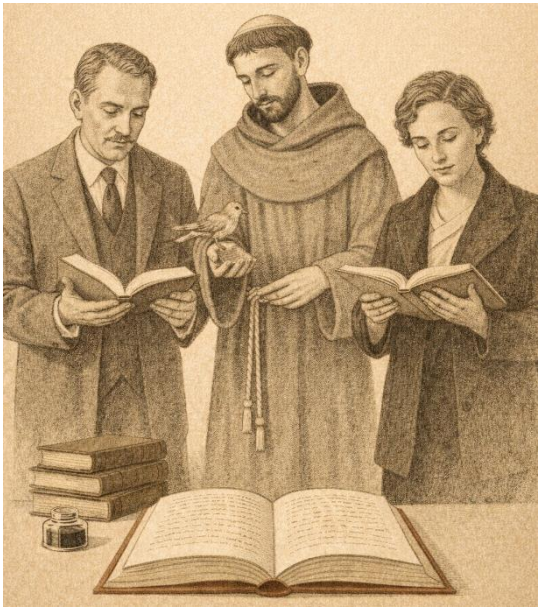
Papa Ratzinger, quindi, vede nella teologia della storia di Bonaventura una interessante indicazione anche per l'oggi: apertura alle possibili novità carismatiche, dentro la grande continuità della tradizione; un sano realismo, insomma, che da un lato non pretende di 'escatologizzare' la storia, e dall'altro non chiude gli occhi a quanto il Mistero, nella Sua imprevedibilità, può suscitare per ravvivare il modo di vivere l'unica, e intramontabile, fede.

Bibliografia

- De Lubac, Henri, *La posterité spirituelle de Joachim de Flore*, Lethiellieux, Paris 1979-81, Jaca Book, Milano 1981.
- Gilson, Étienne, *Jean Duns Scoto*, Vrin, Parigi 1952.
- Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris 1984.
- Ratzinger, Joseph, *Catechesi del 10 marzo*, www.vatican.va 2010.
- Ratzinger, Joseph, *Catechesi del 17 marzo*, www.vatican.va 2010.
- Ratzinger, Joseph, *L'idea di rivelazione e la teologia della storia di Bonaventura*, LEV, Roma 2017.

[17] Se ne può trovare il testo ad esempio a questo indirizzo web: <https://www.gregorianum.org/wiki/Sanctitatis_nova_signa_(Sequentia_Sancti_Francisci)> . Ma anche De Lubac la cita nella sua opera sul gioachimismo che abbiamo sopra citato.
[18] Joseph Ratzinger, *Catechesi del 10 marzo 2010* (reperibile anche sul sito www.vatican.va).
19 J. Ratzinger, *Catechesi del 10 marzo 2010*, cit..

La presenza di san Francesco nella letteratura del '900



Giampaolo Pignatari

Il *Cantico di frate Sole* o *Cantico delle creature* di san Francesco nasce quando la lingua non ha ancora assunto una sistemazione definitiva: in effetti il *Cantico* è caratterizzato da un accento ritmico per altro ancora incerto tra prosa e poesia, risente di valenze umbre, francesismi, disambiguità semantiche e presenta la sintassi ancora legata al latino. Nella pluralità delle coeve espressioni artistiche appare così isolato e non diventa un modello di poetica. Nei decenni successivi viene ridotto a un ruolo di basso profilo, per vari fattori, letterari e storici. Da una parte i *Fioretti* declinano la figura di san Francesco in un contesto prevalentemente edificante, popolare e vanificano progressivamente il valore del suo messaggio; inoltre la poesia toscana e in particolare il Dolce Stil Novo propongono un significativo salto di qualità, a livello di raffinatezza stilistica. Dall'altra, lo sposalizio tra Francesco e Madonna Povertà, per parafrasare Dante nella celebrazione di Francesco nel *Paradiso*, non sempre manterrà fede all'assunto francescano, se si guarda alla storia dell'Ordine e alle sue mire temporali. In conclusione, nel corso dei secoli, l'immagine di San Francesco è stata prevalentemente confinata in un'aurea mistica ed edificante, erede solo della lettura esteriore della icona giottesca.

Solo con l'Ottocento, quando nasce una diversa impostazione degli studi storici, si affronta finalmente la figura di Francesco con una nuova prospettiva, costruita su documenti attendibili e ricostruiti filologicamente. Le prime pubblicazioni significative sono la biografia dello storico tedesco Karl Hase (1800-1890) edita nel 1856, di Ernest Renan (1823-1892) nel 1862[1] che per la prima volta superano l'approccio oleografico della figura di Francesco per un taglio scientifico e propongono un parallelismo con la vita di Gesù. Ricordiamo poi anche Paul Sabatier (1858-1928)[2] che poi nel 1902 avrebbe fondato ad Assisi la Società Internazionale di Studi francescani, punto di partenza per tutto il lavoro critico successivo; la *Vita di San Francesco* (1907) di Johannes Joergensen (1866-1956) che riscopre la dimensione della trascendenza di Dio e della povertà della creatura.

Con i loro scritti - talora osteggiati dalla cultura cattolica per alcune tesi e per il rischio ventilato di cadere nel modernismo - la figura di san Francesco si riappropria del significato della sua santità che risplende nella sequela di Cristo, nella *imitatio Christi*, nel contatto con la natura colta come *signum Dei* (si veda il refrain: 'de te Altissimo porta significatione'), nell'amore per il prossimo, nell'accettazione del dolore e della 'sorella' morte.

[1] E. Renan, *Francesco d'Assisi*, Introduzione e note di Michele Lodone, prefazione di André Vauchez, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano, 2025, pp. 80.
[2] P. Sabatier, *Vie del Saint François d'Assise*, Fischbacher, 1894.

Questi interventi hanno gettato tanti stimoli nella cultura laica e cattolica e hanno contribuito al fiorire di studi scientifici e di opere artistiche nei campi espressivi e creativi più differenti nel Novecento, sino ai giorni nostri.

È un fenomeno eterogeneo e sorprendente, perché accanto all'autentico Francesco, sono apparse pure tante icone formali e false. È anche paradossale, in quanto, come scrive Franco Cardini nella *Prefazione* al libro di Ferdinando Castelli *Risvegliò il mondo. San Francesco nella letteratura del Novecento* (2006),[3] una società sempre più desacralizzata, idolatra della ricchezza, potere, individualismo, della prevaricazione si impossessa di un San Francesco che parla un linguaggio totalmente antitetico. In tal modo «San Francesco resta uno scandalo, un paradosso, una sfida» (p.7), ai suoi tempi come ai nostri.

Seguire questa storia polifonica, seppure per sommi capi data la vastità dei documenti, nella letteratura del Novecento, è l'oggetto della presente indagine.

Francesco tra semplici citazioni del *Cantico* e travisamenti

La ricognizione prende avvio da espressioni puramente formali, verbalizzate quale compiacimento calligrafico, assertivo, intenti apologetici, edificanti o manipolatori, spesso con un focus mirato al rapporto con la natura e la società.

Citazioni corsive e veloci sono quelle di Giosuè Carducci (1835-1907), nella poesia *Santa Maria degli Angeli* dedicata all'amico Giuseppe Chiarini e tratta da *Rime Nuove* (1887), caratterizzata da un'impronta retorica 'alta'. In modo analogo appaiono nello stile classico della poesia *Santi del mio paese* di Vincenzo Cardarelli (1887-1959) e nella prosa di Ada Negri (1870-1945), nelle *Ore d'Assisi* (*Di giorno in giorno*, 1932). Qui, la descrizione naturalistica e urbana richiama un generico clima francescano, dove si respira anche una labile tensione spirituale. A una religiosità popolare si deve ricondurre anche *Paulo Ucello*,[4] nelle sezioni VI-IX tratto dai *Poemi* italici (1911) di Giovanni Pascoli (1855-1912). Nei suoi versi si respira la medesima intima sensibilità naturalistica, come nei casi precedenti, ma pure la disponibilità verso un'espressione estetizzante e una lettura eroica-nazionalista.

È un preludio di Gabriele d'Annunzio (1863-1938) e delle sue sorprendentemente numerose opere nelle quali cita San Francesco: le prose de *Le faville del maglio* (1911-1914), *Le vergini delle rocce* (1895), *Il fuoco* (1900), la commedia *La Pisanella* (1927), la poesia *La sera fiesolana* di *Alcyone* (1903). Nella pagina dannunziana Francesco diventa un eroe sublime, misticheggiante ritratto in una natura estetizzante e talora sensuale, un alto esempio di una grandezza nazionale. È un modello che viene personificato anche nella vita quotidiana dal Vate, - d'Annunzio si faceva chiamare 'Frate Focu' e aveva chiamato 'Porziuncola' la villetta dove viveva la Duse a Settignano -: ma fatto salvo forse qualche occasionale spunto religioso, sostanzialmente la sua scrittura è lontana dall'autentico spirito francescano.

L'estetismo e il nazionalismo, appena citati, consentono anche di affrontare un altro grande capitolo di mistificazione nei confronti di San Francesco, che è stato operato in questi stessi anni dal Fascismo. È 'il più italiano dei santi, il più santo degli italiani', secondo un'espressione attribuita a Mussolini o a Pio XII, ma in realtà firmata da Vincenzo Gioberti.

Francesco, che aveva sempre vissuto il dialogo con 'l'altro', sia esso una persona umile e reietta oppure un semplice segno del divino nella natura, fu tradito dal Fascismo. Mussolini lo vide quale segno del nazionalismo più esasperato; ad esempio: il suo viaggio presso il Sultano d'Egitto al-Malik divenne un invito, per le truppe che stavano aggredendo l'Etiopia, di marciare 'per le strade segnate dalle orme sanguinose dei missionari francescani'.

---

[3] F. Castelli, *San Francesco nella Letteratura del Novecento*, «La Civiltà Cattolica», 2007, I 26-39: l'articolo è una sintesi del libro citato. Di F. Cardini, che più volte ha dedicato studi al santo ricordiamo tra gli altri, *L'avventura di un povero cavaliere del Cristo. Frate Francesco, Dante, madonna Povertà*, Laterza, Bari, 2023, che affronta uno dei temi più cari allo studioso, come riportato dal titolo.

[4] Paolo di Dono detto Paolo Uccello (1397-1475): alcuni testi antichi riportano la grafia 'Paulo Ucello'. Pascoli la predilige seguendo un gusto coevo, dotto e aristocratico, di ricerca delle forme desuete.

Per una dettagliata ricostruzione di questi clamorosi travisamenti si rimanda alla lettura di *San Francesco d'Italia: santità e identità nazionale* (2011) di Tommaso Caliò e Roberto Rusconi. Nel libro si scopre per altro che talvolta la mistificazione era in qualche modo suggerita anche dallo stesso versante francescano. Caliò cita un volumetto scritto dal frate Paolo Ardali, *San Francesco e Mussolini* che celebra entrambi i personaggi alla luce di un'intima e profonda risonanza spirituale: tutto ciò accadeva nonostante l'Enciclica di Pio XI, *Rite expiatis* (1926), che aveva diffidato i fascisti dal considerare il Santo quale 'vessillo' di 'uno smoderato amore verso la propria nazione'. Sullo scorcio del Novecento, un'altra interpretazione altrettanto falsificante e in un clima politico antitetico, è quella di Dario Fo (1926-2016), con *Lu Santo Jullàre Françesco* (1999). È uno spettacolo teatrale dove in un incalzante *gramelot* Fo mostra tutta la sua simpatia, sincera e irriverente, nei confronti del Santo. La povertà e la sua biografia sono l'occasione per evidenziare una condanna delle istituzioni, politiche e religiose, del Duecento e del proprio tempo. Francesco è prevalentemente un'occasione per parlare dei temi che sono cari a Fo.

Un capitolo a parte che scorre in parallelo alla letteratura e talora vi si interseca è quello rappresentato dal cinema e dalle espressioni multimediali e musicali, che richiederebbe un'indagine specifica capace di distinguere il rispetto delle fonti dalle manipolazioni, il segno di una religiosità autentica o semplicemente popolare da riletture formali, legate alla moda, troppo disponibili alle falsificazioni. Numerose sono le citazioni che in molti casi giungono sino ai nostri giorni: nella musica classica, a partire dalle composizioni di Franz Listz (1811-1992) a Olivier Messiaen (1908-1992);[5] nel cinema, dal film muto del 1911 di Enrico Guazzoni - in un percorso che sovente si intreccia con la figura di Santa Chiara - che si amplia anche alla televisione; ancora nella musica, col variegato repertorio di Cantautori e Musical, a partire dagli anni Settanta del secolo scorso.

Francesco tra autenticità e rivisitazioni drammatiche

«San Francesco è il saluto di Dio sulla terra» come scrive Hermann Hesse (1877-1962), nel suo *Francesco d'Assisi* (1904), dopo un viaggio compiuto ad Assisi. Lontano da una sterile verbosità, Hesse vede nel Santo la presenza di una lode che incarna l'armonia nel creato: a questo felice connubio può trovare sollievo l'animo inquieto dell'uomo moderno, che anela al suo Creatore e si traduce in un'occasione di intensa interlocuzione interiore.

In questo secondo filone della nostra indagine i documenti si basano su fonti storiche e hanno una natura prevalentemente autobiografica. Famoso, sullo scorcio degli Anni Trenta è l'intervento di Giovanni Papini (1881-1956), che prende spunto dal citato «racconto luminoso»[6] di Joergensen. Papini rimane colpito dalla umiltà di Francesco, dal rigore con cui vive la povertà e l'obbedienza, che è poi un'altra forma di umiltà. Così la sua umanità si plasma sull'esempio di Gesù e nella sua imitazione trova la via per congiungersi a Dio. Appassionato e irruente polemista, con il suo piglio di convertito, Papini confuta coloro che vedono tra Francesco e la Chiesa una contrapposizione o lo interpretano come un rivoluzionario antistituzionale. Nella situazione religiosa del Duecento, Francesco coglie numerose soglie di criticità, ma la sua vera innovazione, così ne *La rivoluzione di Francesco*,[7] è stata quella di vivere intensamente gli insegnamenti evangelici, la *sequela Christi*.

Rispettoso delle fonti e lontano da manierismi agiografici o descrizioni naturalistiche romantiche, corretto sotto il profilo teologico è il *San Francesco* di Piero Bargellini (1897-1980).[8]

---

[5] F. Listz, Leggenda N°1 *San Francesco d'Assisi: la predicazione agli uccelli* S.175/1 per pianoforte, 1863; *Preludio per il Cantico del Sol di San Francesco d'Assisi* S.499a per pianoforte o organo, 1880; *Cantico del Sol di San Francesco d'Assisi* S.4 per Orchestra, Organo, Coro Maschile e Baritono solista (in 2 versioni), 1880; *Cantico del Sol di San Francesco d'Assisi* S.499, trascrizione per pianoforte, 1881. O. Messiaen, *Saint François d'Assise*, opera, 1975-1983.

[6] G. Papini, *Gli operai della vigna*, Vallecchi, Firenze, 1929, p. 85.

[7] G. Papini, *La loggia dei busti*, Vallecchi, Firenze, 1955.

[8] P. Bargellini, *San Francesco d'Assisi*, Morcelliana, Brescia 1951 e *Santi come uomini*, Vallecchi, Firenze 1956.

Sulla stessa linea, per l'essenzialità del profilo ricordiamo il *San Francesco* di Domenico Giuliotti (1877-1956), declinato sul rapporto tra Creatore e la sua creatura che ne celebra le lodi. Nel novero di questi scrittori che ruotano attorno alla rivista fiorentina «Il Frontespizio», fondata proprio da Bargellini, c'è anche l'inquieto Carlo Bo (1911-2001) che ribalta la linearità della ricostruzione storica in una domanda che scuote il presente: *Se tornasse san Francesco.*[9] Bo si interrogava sul valore attribuito dalla società contemporanea a parole come 'amore', 'povertà', 'preghiera', 'perdono' alla luce di quanto pensava san Francesco, per concludere che noi siamo ancorati a una visione totalmente opposta: «noi soprattutto cerchiamo di fare della stessa religione, di quella religione che attraverso san Francesco ci lega a Cristo, un luogo di pacificazione, di indiretta addormentazione».

«Il Frontespizio» non era solo un progetto editoriale: la redazione aveva un intento più autentico e ambizioso da parte di scrittori che intendevano proporre una nuova identità culturale cattolica. C'era una particolare visione di intenti, scambi umani e culturali, in una comune condivisione cristiana e religiosa della vita.
Nel nome proprio di questa intersecazione culturale, pare giustificato poter parlare di influenza di San Francesco anche in scrittori che non lo hanno citato esplicitamente, ma ne hanno avvertito il fascino.

Così accade per le poesie di Carlo Betocchi (1899-1986), per le prose di Nicola Lisi (1899-1986), soprattutto in quelle descrizioni della natura toscana che assume un particolare risvolto religioso e nella sua vergine serenità che spesso si tramuta in una preghiera. C'è la bellezza, la serenità che è fisica ma anche interiore: un'intensa pregnanza religiosa che rimanda a Dio. L'ansia di Assoluto la troviamo anche in numerose poesie di Mario Luzi (1914-2005): sebbene in un animo inquieto e critico.

Si tocca qui un grande capitolo, quello del rapporto tra poesia e preghiera, a partire da *Prière et poésie* (1926) di Henri Bremond (1865-1933) dove la natura, l'io, il mondo vengono testati nel dialogo con l'Assoluto in un percorso che l'editoria, sino ad oggi, ha sempre più sondato[10]. Talora le eredità, autoriali o scritturali, sono esplicite; più spesso appaiono nei risvolti interiori dell'anima, nelle risonanze mediate, del pensiero, delle immagini, dello spirito. E quanto San Francesco, al riguardo, rappresenti un'eredità indiretta, è un capitolo tutto da scoprire.

Altri interventi, esterni all'ambiente fiorentino, manifestano empatia nei confronti del Santo. Citiamo *San Francesco d'Assisi. Il santo dell'amore e della poesia,* (2001) di Rodolfo Doni (1919-2011) che ha il pregio di essere rigorosamente costruito sulle fonti francescane, cauto nelle riflessioni attualizzanti per evitare il rischio di cadere in errate ideologie; il *Frate Francesco* (1954) di Nino Salvaneschi (1886-1968); Luigi Santucci (1818-1999) che ha curato *Francesco. Otto secoli di una grande avventura cristiana*, (1981): un saggio con interventi di vari autori che mette a fuoco il vero Francesco, scorporandolo da tutte le diverse incrostazioni che si sono accumulate sulla sua figura. Infine il recente intervento di Aldo Nove (1967), che nel romanzo *Tutta la luce del mondo* (2014) parla di Francesco e del Medioevo in una originale prospettiva, dato che l'amore per Gesù che il Santo vedeva negli occhi del suo prossimo, viene raccontato attraverso lo stupore, l'innocenza, il candore tipico del bambino: il nipote Picardo.

Conclude questa rassegna una biografia decisamente fuori campo: quella di padre Ernesto Bonaiuti del 1925, nella quale si afferma che la figura di Francesco è stata annullata dall'apparato economico dell'Ordine e inoltre che il suo messaggio rappresenterebbe l'attuazione delle teorie millenaristiche di Gioacchino da Fiore. Una biografia messa all'Indice dal Sant'Uffizio.

---

[9] C. Bo, *Se tornasse san Francesco* in *Letteratura come vita*, Rizzoli, Milano, 1981, p. 21 e seguenti.

[10] Tra le ultime edizioni, *Versi a Dio. Antologia della poesia religiosa.* A cura di D. Brullo, A. Spadaro, N. Crocetti. Con una *Lettera ai poeti* di Papa Francesco, Crocetti Editore, Padova, 2024, p. 336. Una ricca antologia che testimonia l'anelito verso Dio (Natura, Infinito, Assoluto) nella letteratura dell'umanità, dalle origini a oggi, in culture, religioni, popoli diversi.

Alcune visioni particolari di Francesco

Un gruppo particolare di scrittori esamina la figura di san Francesco in modo monotematico. Nel primo gruppo di scrittori, di seguito analizzati, il focus è messo sul tema della povertà, dell'amore per gli umili, i diseredati e comprensibilmente su problematiche sociali.

Giulio Salvadori (1862-1928) poeta e saggista, docente universitario, dopo la sua conversione si dedicò con pienezza alla vita cristiana e si interessò in modo particolare alla tematica del lavoro. Scrisse alcune poesie su san Francesco e alcuni saggi. Ricordiamo il suo *San Francesco d'Assisi*[11], una biografia che prende lo spunto dalla lettura di Sabatier, ma pure ne prende le distanze, a proposito di alcune affermazioni che non condivide. In san Francesco l'umiltà e l'obbedienza sono virtù che contribuiscono a creare la pace nella società: vi concorre anche l'interpretazione di un'idea di lavoro cristianamente vissuto che restituisce all'uomo la sua dignità.

Provocatorio è l'intervento di Don Primo Mazzolari (1890-1959). In una conferenza tenuta a Padova nel 1950, a proposito del racconto del lupo di Gubbio, illustrato nei *Fioretti* diceva che noi cristiani ci siamo dimenticati di una cosa: «gli uomini si amano come sono, non come dovrebbero essere». Bisogna lottare non solo contro le prevaricazioni esteriori, ma anche contro l'egoismo del proprio io, di quel "lupo" che abita dentro di noi.[12]

Un personaggio particolare per la sua levatura dialettica e artistica è Pier Paolo Pasolini (1922-1975), nel quale le problematiche sociali si intrecciano con una sofferta, e molto problematica, ricerca religiosa. Per comprendere, il legame con Assisi e la spiritualità francescana, bisogna ricordare lo stretto rapporto che lo ha legato a Padre Giovanni Rossi, fondatore della *Pro Civitate Christiana*. Sono gli anni del boom economico, quando Pasolini critica il capitalismo e contrappone la borghesia alle borgate popolari, e soprattutto cerca una possibile convergenza, nel tessuto sociale e culturale tra cristianesimo e marxismo. In questo contesto, caustico e dialettico, precisamente nel clima di Assisi, nascono due film e un progetto: il *Vangelo secondo Matteo* (1964) nel quale ha grande rilievo per i suoi possibili risvolti sociali il 'Discorso della Montagna' di Gesù; e soprattutto *Uccellacci e Uccellini* (1966) che è costruito su di un doppio viaggio metaforico. Il primo, con i protagonisti Totò e Ciccillo - non a caso diminutivo di Francesco, nel Sud - tra le borgate romane; l'altro nella natura umbra da parte di alcuni frati francescani. L'amore evangelico, quello esemplificato dal Santo, può neutralizzare l'odio che genera la guerra? La Chiesa postconciliare si può confrontare con le istanze espresse dal marxismo? Da san Francesco, Pasolini mutua la convinzione che è necessario avere un cambio di mentalità, nel nome di una generale fratellanza dove tutti possano godere dei beni della terra. Solo così l'amore può cambiare "er monno" e i falchi e i passeri del film, alla fin fine, possono vivere insieme. Il progetto prima citato, testimone della grande rilevanza di san Francesco in Pasolini, è quello di realizzare un film proprio sulla sua vita: ma non venne realizzato.

In un secondo ambito troviamo degli scrittori che hanno incontrato San Francesco spinti da problematiche personali e di conseguenza hanno avuto l'occasione per specifici approfondimenti. Un gruppo inevitabilmente eterogeneo.

Roberto Roversi (1923-2012) vede in Francesco, l'occasione per un'incessante tensione verso Dio, il Dio di verità, di giustizia e soprattutto di amore. Scrive un testo[13] che nasce per il teatro ma poi, attraverso una storia molto complessa è divenuto una sceneggiatura per un film che doveva girare Michelangelo Antonioni. Ma anche questo progetto, come quello di Pasolini, non viene realizzato.

A margine di questo capitolo di progetti di film non realizzati, è doveroso anche ricordare il lavoro di Guido Gozzano (1883-1916). Innamoratosi del cinema, in un ambiente torinese dove era nati il citato film di Guazzoni e *Cabiria* (1914) di Giovanni Pastrone (1883-1959) si dedica a

[11] G. Salvadori, *San Francesco d'Assisi*, Logos, Roma, 1982. In questa edizione sono compresi anche gli scritti coevi *San Francesco d'Assisi e la pace sociale; San Francesco d'Assisi e i doveri sociali; San Francesco d'Assisi e le eresie antisociali.*

[12] P. Mazzolari, *Francesco d'Assisi e il lupo,* EMI, Padova, 2017.

[13] Il testo postumo rispetta fedelmente nel titolo le intenzioni dell'Autore: R. Roversi, *Il frate (San Francesco),* testo per il teatro, Pendragon, Bologna, 2017, pp. 200.

una sceneggiatura tra il 1915-1916, per un film da girare ad Assisi, sulla base principalmente dei *Fioretti*. Francesco è un personaggio che vive una tensione mistica, coraggiosa, capace di affrontare una vita di rinunce. È stato interrotto per la morte dell'autore e la sceneggiatura è stata pubblicata nel 1937.

Con Padre Ernesto Balducci (1922-1992) siamo al di fuori dei tradizionali spazi del sacro. Il suo *Francesco d'Assisi* (1989) analizza il rapporto tra natura e cultura, corpo e anima, materia e spirito: una dialettica intesa come una sfida. Per giungere a una armonia tra questi poli opposti è necessario un nuovo stile di vita, prima che di pensiero. Una sfida antropologica la sua, per un nuovo uomo futuro, di cui Francesco ne è il paradigma.

Riccardo Bacchelli (1891-1985) con il suo *Non ti chiamerò più padre* (1959) coglie il momento cruciale di Francesco quando si spoglia davanti al padre Pietro Bernardone. È il padre, il protagonista: emblema dell'uomo coinvolto negli affari terreni e troppo radicato nella terrestre quotidianità, nella storia. Francesco lo costringe ad affrontare una scelta radicale e assai lontana dalle sue idee. Ne viene turbato in quanto uomo, padre e oggi diremmo, in quanto cristiano. Ma alla fine si apre all'amore di Dio.

L'amore, lo struggimento interiore

La presente ricognizione si conclude con scrittori che più di altri hanno saputo introiettare alcune tematiche di Francesco all'interno della loro scrittura, in una intensa dimensione spirituale. Nell'ambito della narrativa, Ferruccio Ulivi (1912-2003) è autore di un romanzo *Le mura del cielo* (1981), significativo, per la sua forza. Il titolo rimanda a una scalata e riflette la tensione biblica della lotta di Giacobbe con l'Angelo, dell'uomo che si cimenta con Dio. È una biografia romanzata, con un taglio storico, che indaga la forte tensione interiore di Francesco e opera uno scavo nell'anima che lo rende un personaggio dall'impronta intensamente drammatica. In esso si rivelano anche le tensioni interiori dello scrittore, i suoi dubbi che lasciano aperte però alcune perplessità: Cristo appare intransigente e talora enigmatico, la fede è un salto nel buio, la *sequela* di Cristo è un fuoco divorante. Ma la attualità del romanzo sta nella sua capacità di scuotere il presente del lettore, interrogarlo, interloquire con lui.

Altrettanto rilevante è il testo teatrale *Le notti della Verna* di Italo Alighiero Chiusano (1925-1995), uscito nello stesso anno (1981). Curiosa la genesi: Chiusano a causa di un «cattolicesimo fatto di madonnine e acquasantiere», era stato introdotto a «un San Francesco *ore rotundo*», «estetizzante, narcisista».[14] La svolta avviene con l'incontro con Sabatier e Joergensen, prima citati. Dalla loro lettura scopre la centralità del dramma umano e spirituale di Francesco, l'autenticità della sua *imitatio Christi* e *sequela Christi*. Francesco è un Poverello amareggiato, combattuto, estromesso, tradito, e la sua storia spirituale giunge al suo punto più intenso nella salita alla Verna. Qui riceve le stimmate da Cristo che sono lo stigma del dolore e dell'amore nella sua più alta, e artistica, espressione.

Del poeta Giovanni Testori (1923-1993) ricordiamo il suo intervento dal titolo *Francesco d'Assisi e l'agonia del mondo*[15] (1981), pronunciato in occasione del primo convegno tenutosi ad Assisi per l'VIII centenario della nascita del Santo. Documentatosi sulle fonti, Testori sottolinea l'*imitatio Christi* totale, intensa, appassionata nella vita di Francesco: un'esperienza di santità. La sua parola, il suo messaggio, al di fuori da semplicistiche retoriche diventano 'carne' nella storia, nella vita in un linguaggio che sempre più si allinea ai temi cari della poetica dello scrittore. David Maria Turoldo (1916-1992) nei primi anni del soggiorno a San Egidio in Fontanella (Bergamo), a contatto con la natura, in una vita solitaria dedita alla meditazione e alla preghiera, scrive il suo *Cantico nuovo* che si snoda attraverso forme di introiezione e intime corrispondenze con la poesia di San Francesco. In esso si manifesta la gioia per la vita, per le piccole cose, per la sua vocazione, con la possibilità di unirsi agli umili e ai fanciulli. La poesia appartiene a *Il canto del*

[14] I.A. Chiusano, *La strada dell'ordalia*. Intervista di P. Coda a I.A. Chiusano in «Nuova Umanità», IX (1987) n. 54, p. 54.
[15] G. Testori, *San Francesco e l'agonia del mondo*. In occhiello: *Giovanni Testori rilegge la drammatica vita e le opere scandalose del patrono d'Italia*. «Il Sabato», 28-11-1981, IV, 48.

pane, (o *Mie notti con Qoèlet)* dove si può leggere anche tutto il commento del *Cantico*[16]. Ne citiamo alcuni versi:

Lodato sia il mio Signore
per l'unità delle cose:
ogni oggetto involge la sua parola,
ogni forma è una sua epifania.
E la terra è il suo paese
e tutti i volti degli uomini
insieme fanno il suo unico volto.
Lodato sia il mio Signore
perché le cose sono buone, per gli occhi che ci ha dato
a contemplare queste cose. (p.104)

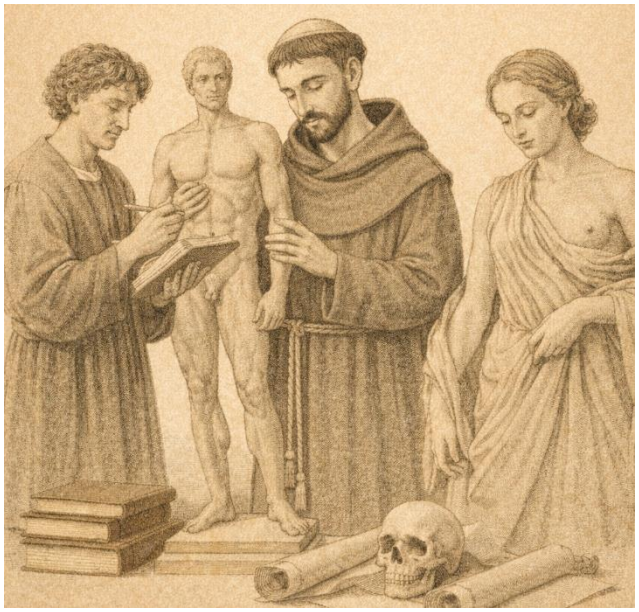
Infine, Alda Merini (1931-2009). Note sono le traversie biografiche della poetessa, la sua malattia, l'amore contrastato e dai contorni dolorosi: tensioni che si sono riversate nella poesia con una passione accalorata e particolarmente intensa, anche nel capitolo religioso, nelle controversie e dubbi che hanno contraddistinto il suo cammino spirituale. San Francesco è un folle d'amore nei confronti di Dio, un dolcissimo innamorato della povertà, creatura dolce e alta, colto nei momenti della svestizione, dell'amore mistico, della lauda, nel segno della fede, vale a dire, in quelle tre relazioni fondamentali e strettamente interconnesse: quella con Dio, con il prossimo, con la terra.
Luci e ombre, passioni e inquietudini che Merini riversa nel suo volumetto poetico, *Francesco. Canto di una creatura* del 2007.
Ne citiamo solo alcuni versi:

6
Ma Dio mi ha messo in mano
una cetra
e ho cominciato a cantare
le meraviglie dell'universo
e soprattutto le meraviglie di Dio.
Oh, è molto più del sole,
lo sguardo di Dio
raggiunge anche l'inferno.
Io sono passato dall'inferno
al paradiso del suo sguardo,
e anche se ero nudo
sentivo in me un immenso calore.
Dio mi ha salvato
dall'acqua del tradimento,
Dio mi ha reso
apostolo di sogni.

Grande è stato - e lo è tuttora, con un'editoria vivace in attesa degli Ottocento anni dalla morte - l'interesse nei confronti di San Francesco.
La presente ricognizione non vuole propriamente rispondere alla situazione paradossale di appropriazione di Francesco da parte della nostra società denunciata da Cardini. Ma nella varietà dei documenti certifica la possibilità di una attualità di San Francesco che sappia esimersi dall'obbligo della commemorazione doverosa.

[16] R.C. Moretti - D.M. Turoldo, *Mani sulla vita*, Introduzione di S. Lombardini, EMI, Bologna, 1990.

San Francesco d'Assisi iniziatore del rinascimento del corpo



Giulio Zennaro

San Francesco d'Assisi ha un rapporto con il corpo nudo che rinvia al progetto originario del Creatore

San Francesco si spoglia nudo in chiesa per dimostrare la sua completa opposizione al progetto privato che suo padre voleva imporgli, restituendogli i vestiti e facendosi rivestire da chi rappresentava Gesù. Questa prima spogliazione simboleggia il totale rifiuto del vestito sociale, della logica di controllo, tramite la moda e l'abbigliamento, sulla corporeità da parte della 'matrix'[1].

San Francesco sta indicando con la nudità del suo corpo che esiste un progetto originario su di esso al quale egli vuole ispirarsi per seguire il Vangelo integralmente, rifiutando le regole imposte dalla mentalità del potere, rappresentate dal vestito sociale e dalla moda dell'abbigliamento di cui il padre, commerciante, era un grande rappresentante in quanto importatore di nuove tendenze dalla Francia.

San Francesco mostra, con il proprio corpo nudo, che c'è un altro modello di corporeità che viene prima di quello imposto dalla società e che lui ha deciso di ricercare da quel momento in poi. È il modello originario, quello che corrisponde all'esperienza intrauterina e alla visione che hanno i bambini del corpo, il modello che vigeva nell'Eden prima dell'avvento del regime 'a sei fasi' (tabù-tentazione-trasgressione-senso di colpa-giudizio-punizione).

Francesco ha la visione del corpo che hanno i bambini, senza vergogna, attinge direttamente al progetto originario della corporeità e ha il coraggio ingenuo e semplicissimo di presentarcelo non con i discorsi ma con i fatti, dandone l'esempio sulla propria pelle. Il saio grigio che Francesco stesso disegnò e creò come nuova veste-simbolo per la sua nuova vita (mentre le élites nobili vestivano di abiti coloratissimi per affermare la propria ricchezza, i poveri portavano un abito grigio) simboleggia la propria rinuncia al vestito come status symbol di potere:

> Francesco, dopo essersi spogliato dei comodi e ricchi panni paterni, al cospetto del Vescovo di Assisi (Guido), volle assumere vesti penitenziali, per qualificare il suo nuovo status. Si trattava di un abito povero e grezzo, di un colore misto tra il bruno e il bigio. Si rifaceva in questo ad un capo di vestiario

[1] La 'matrix', come nel film *The Matrix*, 1999, è il potere sociale organizzato in cui le macchine hanno raggiunto un dominio totale sull'uomo, hanno creato un ambiente fittizio in cui egli crede di vivere, come nel mito della Caverna di Platone, ed usano l'uomo come riserva di energia vitale: insomma, è un modo sintetico per esprimere il potere come dominio manipolatorio totale su mente e corpo della massa.

> ben conosciuto fin dall'età romana ed usato dai contadini: il 'sagum', una sorta di camicione molto essenziale cinto ai fianchi da una cintura o rozza corda. Tale termine in italiano ha dato i due esiti di 'sacco' e di 'saio'. In effetti il 'vestirsi di sacco' e il cingersi con una corda, era appunto un modo per presentarsi in veste di penitente e/o di pellegrino[2].

La scelta di san Francesco di portare il 'sagum' è chiaramente anti-istituzionale, è una scelta anti-matrix, sia per quanto riguarda la concezione del corpo sia per quanto concerne la concezione del vestito, che è coerente e conseguente ad essa. Il grigio contro i colori sgargianti usati sia dalla nobiltà che dal clero di alto rango; il tessuto povero contro le sete e le stoffe preziose dei vestiti dei ricchi e dei paramenti liturgici. Come la nudità del corpo è un espediente provocatorio per portare nella concezione del corpo manipolata dalla matrix il linguaggio del progetto originario, così il saio grigio è il tentativo ironico di portare nella concezione del vestito sociale le tracce del progetto originario: é il vestito per il corpo e non il corpo per il vestito. A questo punto è importante dire che per san Francesco la nudità e la povertà non sono lo scopo della sua azione, ma lo strumento: a san Francesco non interessa la povertà in se stessa, ma come forma di contestazione della concezione istituzionale del corpo e del vestito sociale, che ne è la 'corazza' pubblica determinata dall'influsso del potere.

Nel film di Liliana Cavani Francesco (1989), vengono presentate ben due situazioni in cui si comprende la 'filosofia' nuova di san Francesco sul corpo e sul vestito sociale. Questa filosofia proviene direttamente dalle profondità del Vangelo, senza passare attraverso la mediazione della teologia e della chiesa ufficiali, vere e proprie gabbie ideologiche che funzionano perfettamente come matrix. Nella simbologia gestuale di san Francesco si sviluppa una vera e propria rivelazione del pensiero originario di Dio sul corpo, un completamento della rivelazione implicita di Gesù riportata nel Vangelo in modo molto pudico. San Francesco toglie questo velo di pudore e integra ed esplicita la concezione di Gesù sul corpo e sul vestito sociale.
Riporto un brano di un articolo del gesuita Virgilio Fantuzzi sul film:

> Grande baraonda ad Assisi il giorno in cui Bernardo e Pietro Cattani decidono di distribuire ai poveri tutti i loro averi. Francesco è presente e i tre concludono la scena con un bagno nella fontana pubblica. Leone osserva il tutto. Ben presto si unirà anche lui alla compagnia. Poi è la volta di Angelo, tornato dall'impresa militare alla quale Francesco si è sottratto, e di Ruffino. Francesco sottopone a dure prove se stesso e i compagni. Un giorno, sentendosi tentato di avere moglie e figli, si rotola nudo sulla neve. Manda Ruffino a predicare, nudo, nel duomo di Assisi durante le funzioni domenicali. Ne nasce un parapiglia indescrivibile[3].

Liliana Cavani ha un genio particolare per questi aspetti riguardanti la corporeità e la nudità, come del resto Pasolini: sono geni del Sessantotto che si stavano liberando da una ideologia moralista opprimente e ipocrita di tipo borghese da età vittoriana e sperimentavano nuove forme di rapporto originario con il corpo e la nudità. Liliana ne dà un esempio in *Al di là del bene e del male*, dove ritrae le sperimentazioni in tal senso di Nietzsche e Lou von Salomé, mentre ben conosciamo il messaggio su questi temi di Pasolini nella trilogia della vita, cioè i suoi famosi film erotici come il *Decameron*.

Questa libertà permette a Liliana di capire meglio in profondità il messaggio simbolico di san Francesco su corpo e nudità. È come se, attraverso uno spirito libero come Liliana, che vede con gli occhi di un bambino i gesti simbolici di san Francesco su corporeità e nudità, potessimo cogliere oggi il senso profondo di quel messaggio francescano che a sua volta rivelava aspetti innovativi della mente di Gesù non pienamente esplicitati nel Vangelo. Attraverso gli occhi senza filtri di Liliana possiamo capire meglio i gesti di Francesco che riportano il corpo nel progetto originario, gesti che sono a loro volta rivelatori del messaggio evangelico di Gesù di cui san Francesco si è sentito imitatore autentico (perché solo questo voleva essere).

In definitiva per Francesco, il predicare nudi significa non rivestire il Vangelo del vestito sociale, di vivere il discepolato di Gesù ed esprimerne l'insegnamento senza il supporto del dispositivo di potere della matrix, nella più totale ed originaria naturalezza, semplicità,

[2] https://www.umbriain.it/pages/blog_dettaglio.php?idblog=599&titolo=Il_saio_di_San_Francesco_d_Assisi
[3] https://www.ariberti.it/wp-content/uploads/2021/01/Virgilio-Fantuzzi-Articolo-film-Cavani.pdf

trasparenza. Così doveva essere vissuto il messaggio evangelico e trasmesso ad altri: come se fosse totalmente coincidente con se stessi e non come se fosse una corazza che in forza di un potere e di un ruolo sociale si va ad indossare per rappresentare una istituzione ed un sistema.

Chiariti questi aspetti che riguardano l'uso della nudità da parte di Francesco come espressione della sua concezione della dimensione del corpo (una delle tre fondamentali dimensioni del Linguaggio del Corpo, del Linguaggio dell'Eros e del Linguaggio della Libido - Piacere, le tre suddivisioni in cui si struttura il nostro Linguaggio Originario del Corpo (LICEL), potremmo ora fare una riflessione più generale, riguardante il rapporto tra la corporeità e le altre due dimensioni del LICEL, cioè l'eros e la libido.

Quali insegnamenti ci possono pervenire da Francesco che non siano nella linea della normale demonizzazione e rimozione prevalente all'epoca? Leggendo i brani delle Fonti Francescane mi viene da pensare che qualcuno abbia voluto suscitare un genio del progetto originario per insegnarci a vivere la corporeità in modo naturale e felice, mentre di solito si vive la sessualità in modo infelice, perché innaturale e non libero.

Ora, Francesco dice che si può parlare del corpo senza coinvolgere l'eros e la libido, senza confondere e mescolare i piani, come, invece, avviene sistematicamente nella mentalità generata dalla matrix sociale odierna. Noi non sappiamo quale sia la sua lezione sull'eros e la libido (a parte l'episodio del suo rotolarsi nudo sulla neve), ma conosciamo molto bene la sua lezione sul corpo. E dalla sua concezione del corpo possiamo dedurre interessanti idee anche su altri linguaggi, come quello dell'arte.

Il trasferimento nell'arte della concezione francescana del corpo: Cimabue e Giotto

È Cimabue che trasferisce nell'arte questo potente e innovativo messaggio di san Francesco, attraverso una meditazione visiva su Cristo in croce, dipingendo un Cristo in croce rivoluzionario che corrisponde alla rappresentazione visiva dell'intuizione del corpo in rapporto con il progetto originario in cui consiste essenzialmente il messaggio di san Francesco. È Luciano Bellosi che, in un suo magistrale studio su Cimabue, ci descrive questa rivoluzione che dall'antropologia francescana si trasferisce nell'arte a proposito del *Crocifisso di Santa Croce* e, in particolare, all'innovativo modo di Cimabue di dipingere il perizoma di Gesù.

> Lo straordinario affinamento pittorico raggiunto da Cimabue è come simboleggiato dal fatto che il perizoma di Cristo non è più matericamente ornato dalle crisografie di origine bizantina, come ad Arezzo, ma è realizzato con mezze esclusivamente pittorici. È un velo sottilissimo e tenue, attraverso il quale si intravvede nitidamente, per trasparenza, la profilatura in ombra dell'anca sinistra, la linea della coscia destra; mentre la soffice cavità dell'inguine è velata dalle calligrafie sublimi, fluidamente allentate, che accennano ad un nodo della stoffa realizzato con la stessa ammirabile nonchalance con cui una donna d'alto rango avvolgerebbe intorno al collo un foulard di impalpabile leggerezza[4].

In un libro recente, per molti aspetti interessante, Anne Derbes[5] ipotizza che la comparsa del perizoma trasparente nel *Crocifisso di Santa Croce* sia dovuta all'intenzione di presentare «a nearly nude image of Christ on the cross» e sia, perciò, da collegare, come committenza francescana, all'ideologia della povertà, secondo le formulazioni di san Bonaventura riassumibili nell'espressione *nudissima paupertas*.

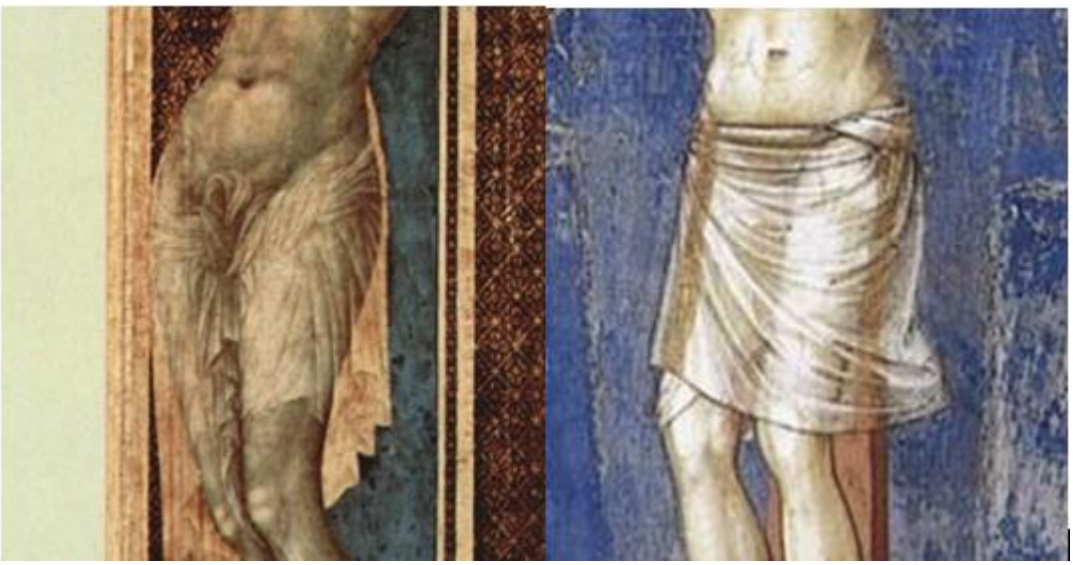
La Derbes ha evidentemente ragione nel dire che il perizoma trasparente non è una novità assoluta del *Crocifisso di Santa Croce*, ma si vedeva già, sia pure molto raramente, nella pittura bizantina. Si può aggiungere che si vedeva già anche nella pittura toscana; per esempio nella Crocifissione di un salterio del XII secolo oggi nella Biblioteca Laurenziana di Firenze o nel Crocifisso delle Oblate di Careggi. Tuttavia, va osservato che,

> mentre restava di gran lunga più frequente il perizoma opaco, dopo il *Crocifisso di Santa Croce* il perizoma trasparente diventa la norma e lo si vede anche in dipinti non relativi alla Crocifissione,

[4] L. Bellosi, *Cimabue*, F. Motta Editore, Milano, 1998.
[5] A. Derbes, *Picturing the Passion in Late Medieval Italy: Narrative Painting, Franciscan Ideologies, and the Levant*, Cambridge University Press, 1996.

> come la Flagellazione. (…) È, dunque, un fenomeno legato alla grande impressione che fece il dipinto di Cimabue, nuovo non per avere battuto un primato figurativo, ma come opera d'arte esemplare per la sottigliezza della modellazione chiaroscurale che nella trasparenza del perizoma veniva esaltata in modo straordinario. Mi sembra difficile credere che la nudissima paupertas francescana non avesse davvero qualcosa a che fare con tutto ciò[6].

Giotto, il discepolo più innovatore del grande Maestro Cimabue, renderà stabile questa conquista, come mostrano i Crocifissi alla Cappella degli Scrovegni di Padova, ad esempio.



Cimabue, Crocifisso di Santa Croce, (a sinistra), prima dell'alluvione del 1966, 1272-1280, tempera su tavola, Museo di Santa Croce, Firenze (dettaglio) e Giotto, Crocifissione, (a destra), 1303-1305, affresco, Cappella degli Scrovegni, Padova (dettaglio)

Donatello e Brunelleschi, i geni che hanno dato origine, insieme a Masaccio, al grande Rinascimento fiorentino agli inizi del Quattrocento, portano la rivoluzione francescana a compimento, trasferendola dalla natura e dagli animali, alla corporeità nuda dell'uomo. È Donatello che rappresenta Cristo nudo in croce, come attestato dal *Crocifisso della Chiesa dei Servi* a Padova e il *Crocifisso del Convento di Bosco ai Frati* nel Mugello.

Da san Francesco in poi non abbiamo più ossessioni nei confronti della nudità e della corporeità che vengono vissute dagli artisti rinascimentali come esperienze naturali perché, dopo l'insegnamento di Francesco e le prime rappresentazioni di Cimabue e di Giotto, il corpo viene visto come opera di Dio, fatta a sua immagine e somiglianza, e non dà più scandalo. Ciò permette di rappresentare con perfetto realismo, anche tramite la perfetta nudità di Gesù, la tortura atroce della crocifissione per smuovere il senso di pietà e di compassione del fedele, spingendolo, nel più profondo spirito francescano, ad immedesimarsi nella umiliazione e nella sofferenza di Gesù. Nello stesso tempo i rinascimentali operano una rivoluzione nella concezione della corporeità: essa esce dall'oscuramento, dalla rimozione, dal velo della vergogna e del nascondimento.

La corporeità torna ad essere originaria, prima della sua privatizzazione e sottrazione utile al dominio del potere. La corporeità torna ad essere un bene e un valore esposto, offerto, proposto a tutti, disponibile nella sua originaria essenza di linguaggio di Dio che crea cose buone e belle per il bene, il piacere, e la fruizione dell'uomo. A partire dalla lezione francescana in cui la nudità è per la prima volta usata come provocazione per risalire alla concezione edenica originaria del corpo, tramite i passaggi svolti da Cimabue e da Giotto, con Donatello e Brunelleschi la rappresentazione della nudità nel Cristo in croce rappresenta la riappropriazione del corpo e della sua bellezza e dignità da parte dell'uomo che si sottrae al dominio della matrix e risale al progetto originario. Questa riconquista, che ripara al furto della sessualità e della corporeità che era stata operata in origine dal potere (come messo in luce da Lacan), viene messa con il Rinascimento a

[6] L. Bellosi, *Cimabue*, cit., pp. 98-99.

disposizione di tutti tramite la fruizione devozionale che l'arte di questi geni del Rinascimento permette di realizzare.

La *nudissima paupertas* francescana entra nel Rinascimento: Donatello e Brunelleschi

Prendiamo in considerazione l'esempio donatelliano del *Crocifisso della Chiesa dei Servi* di Padova.

Normalmente la nudità degli organi genitali nei soggetti sacri è circondata dal pudore e nascosta per rispetto della sensibilità dei fedeli: infatti, tutti i crocifissi sono caratterizzati dalla presenza del perizoma.

Nella prassi giudiziaria romana i condannati alla crocifissione venivano completamente denudati: non c'era scampo né limite sia alla sofferenza che alla umiliazione. E così sarebbe stato anche per Cristo, se non fosse per la pietà della madre che, secondo la tradizione, si privò del suo velo bianco e ne cinse i fianchi di Cristo.

Donatello, Crocifisso, 1440-1445 circa, scultura in legno, Chiesa dei Servi, Padova (particolare)

Così il perizoma contemporaneamente rappresenta due elementi: lo svuotamento totale della potenza di Dio per amore dell'uomo al punto da subire la umiliazione della nudità pubblica come forma di disprezzo e di annientamento totale della dignità di uomo; e, nello stesso tempo, la pietà, la compassione totalmente umana della madre che porta un piccolo contributo di umanità e di dignità in questa degradazione totale determinata dall'odio e dal rifiuto di Dio in quella persona 'strana'.

Ora, Donatello, accentua ancora di più il primo a tutto svantaggio del secondo elemento. Vale a dire 'svuota' la potenza di Dio e aumenta il dolore umano di Cristo presentando la nudità come umiliazione che l'uomo fa a Dio, come abbassamento di Dio e come solitudine estrema di

questo uomo-Dio che non ha più niente con sé né attorno a sé, né nessun segno di pietà o di limite alla violenza e al rifiuto. Totalmente un reietto e un abbandonato.

Queste cose sono scritte nella Bibbia (Isaia) e si celebrano da sempre nella liturgia, quante volte le abbiamo sentite: ma per sentirle come spine infisse sulla nostra pelle occorre un'opera d'arte come questa, almeno per chi ha una sensibilità estetica.

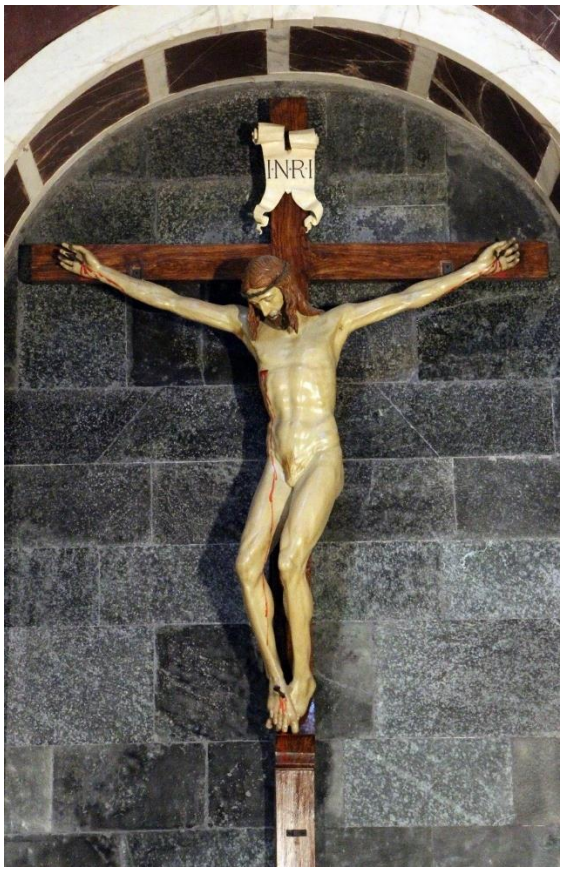
Donatello (e forse aiuti), Crocifisso, scultura lignea e gesso, 1425-40, Convento di Bosco ai Frati, Mugello

Insomma, Donatello opera un rovesciamento del pudore e del nascosto non solo per provocare una reazione che può anche essere solo di tipo scandalistico, ma soprattutto per significare la totale umiliazione di Dio da parte dell'uomo che lo rifiuta e un totale svuotamento delle possibilità di Dio per amore dell'uomo, al punto che questa offerta di sé per amore ha messo questo uomo-Dio totalmente in balia del nostro potere, tanto da privarlo anche di quel minimo soccorso della pietà materna e della decenza pudica. Infine, l'assenza del perizoma segnala il fatto che Donatello, su questa strada di togliere a Cristo ogni protezione ed appoggio, vuole andare inesorabilmente fino in fondo. Togliere il perizoma è anche togliere l'unico segno di pietà della madre, cioè dell'umanità e della Chiesa, visto che Maria ci rappresenta sotto la croce; cioè significa lasciare Cristo totalmente solo in quel 'brutto affare' della crocifissione.

Per la descrizione del capolavoro di Bosco ai Frati mi affido alla competenza di Gianni Frilli, il grande animatore e ispiratore del Museo del Convento di Bosco ai Frati:

> Nella antica stanza detta 'sala del Capitolo', ove nel 1449 si svolse appunto il terzo Capitolo generale dei frati dell'Osservanza, vi è un piccolo museo di arte sacra dove è conservato il crocifisso ligneo attribuito a Donatello. Abbiamo solo una data di riferimento, il 12 giugno 1542, quando un forte terremoto scosse il Mugello. Infatti, nella Relazione, scritta nel 1565 da Fra' Giuliano Ughi della Cavallina, padre guardiano al convento in quegli anni, si legge che il "grande crocifisso dell'altare maggiore cadde a terra e si ruppe una gamba, un braccio e la parte destra della testa". Venne, così,

trasportato a Scarperia per un restauro presso un artigiano, che per quel suo lavoro ricevette tre ducati d'oro.
Durante i primi anni del XX secolo, inspiegabilmente, il crocifisso rimosso da uno degli altari secondari della chiesa, venne riposto nella cripta scavata sotto il pavimento della chiesa. E fu lì che Alessandro Parronchi (storico e critico d'arte) e Piero Bigongiari (poeta) lo riscoprirono, nel 1953. Trovarono il Cristo con in testa una corona di spine ed un panno a coprire le parti intime del corpo. Però due elementi non originali. Dopo 19 anni di restauri il crocifisso tornò al convento nella sua espressione originale, il Cristo nudo. È un'opera in legno e gesso, alta 168 cm., larga 160 cm. Non sappiamo se il gesso faccia parte della scultura originale o se sia stato introdotto nel restauro del 1542, dal 'dipintore' di Scarperia.
Del resto non abbiamo certezza che possa essere un lavoro di Donatello in quanto non è stato reperito nessun documento o resoconto dell'epoca. Però c'è la convinzione che in quel periodo, il Rinascimento, con la munificenza de' Medici, sull'altare maggiore della chiesa, a fianco o davanti alla pala del Beato Angelico, non potesse esserci una scultura di un artista sconosciuto o di scarso valore. Gli studiosi hanno prevalentemente attribuito il crocifisso a Donatello. In pochissimi, invece, a Desiderio da Settignano o a Michelozzo.
Inizialmente venne fatta una ricostruzione sull'origine dell'opera, traendo spunto da quanto contenuto ne Le vite di Giorgio Vasari, laddove è descritta la sfida artistica fra Donatello e Brunelleschi. Donatello scolpì un crocifisso e chiamò Brunelleschi per averne un parere. Brunelleschi lo guardò e disse: "A me pare che tu abbia messo un contadino sulla croce". A sua volta, Donatello irritato replicò: "Se è così facile tirar fuori un Cristo da legno, perché non provi a scolpirne uno". Brunelleschi accettò la sfida e scolpì il proprio Cristo, poi chiamò Donatello così per sentire quel che ne pensasse. Donatello guardò con ammirazione il lavoro di Brunelleschi e asserì: "Sì, io credo che a te sia concesso scolpire Cristo a me solo contadini". Ecco, così, sulla traccia di questo racconto, fra storia reale e leggenda, si pensò che il crocifisso ligneo di Bosco ai Frati fosse un'opera di Donatello. Studi più recenti ne hanno spostata più avanti la data, attribuendo il lavoro ad un Donatello ormai anziano ed alla sua bottega[7].



Brunelleschi, Crocifisso, scultura in legno policromo, 1410-1415 circa, Chiesa di Santa Maria Novella, Firenze

Ecco il risultato della sfida tra Donatello e Brunelleschi raccontata dal Vasari. La sfida potrebbe essere avvenuta veramente ed è molto interessante nello sviluppo della concezione rinascimentale

[7] https://cultura.ilfilo.net/il-crocifisso-di-donatello

della corporeità applicata all'arte sacra in questo caso (ma le conquiste in questo campo si trasferiscono facilmente anche nell'arte profana). Il *Crocifisso* di Brunelleschi è molto diverso da quelli di Donatello, ma dal confronto tra i due emergono interessanti conoscenze su come si sviluppò la concezione rinascimentale del corpo, includendo la nudità come elemento di perfezione e di bellezza e non di scandalo e di vergogna. Brunelleschi, infatti, scolpisce un corpo classicissimo nelle proporzioni, secondo il canone antico recuperato dopo millecinquecento anni di oblio, quello, per capirci, dei *Bronzi di Riace* o del *Doriforo* di Policleto.

> L'opera è caratterizzata da un attento studio dell'anatomia e delle proporzioni, con un risultato all'insegna dell'essenziale (ispirata all'antico), che esalta la dignità sublime e l'armonia dell'opera. Rispetto all'opera di Donatello è più idealizzato e misurato, dove la perfezione matematica delle forme è eco della perfezione divina del soggetto. Le braccia aperte misurano quanto l'altezza della figura, il filo del naso sul volto punta al baricentro dell'ombelico, ecc. Il corpo venne modellato a partire dallo studio di un nudo, infatti non presenta il perizoma, che veniva aggiunto a parte con un drappo. Brunelleschi sarebbe così stato il primo a definire questa prassi poi comune nelle botteghe fiorentine del XV secolo. Al modello giottesco Brunelleschi aggiunse una leggera torsione verso sinistra che crea più punti di vista privilegiati e genera spazio attorno a sé, cioè induce l'osservatore a un percorso semicircolare attorno alla figura. Secondo Luciano Bellosi l'opera sarebbe la prima opera rinascimentale della storia dell'arte, punto di riferimento per gli sviluppi successivi di Donatello, Nanni di Banco e Masaccio[8].

Ci si potrebbe domandare retoricamente chi abbia ragione tra Donatello che scolpisce Crocifissi 'contadini' o Brunelleschi che crea corpi classicissimi. In realtà, i due geni padri del Rinascimento sono all'origine anche delle due anime profonde di quest'epoca: l'anima classica, misurata, armonica, fondata sulle proporzioni auree; ma anche l'anima drammatica, umanizzante, realistica, naturalistica proveniente, come abbiamo messo in evidenza, dalla rivoluzione antropologica ed estetica francescana. Queste due anime genereranno due tradizioni e due correnti diverse ma che, talvolta, si fonderanno in geni capaci di sintesi sublime, come Michelangelo.
Quello che occorre far notare è che attraverso l'arte, sacra in questo caso, si sta realizzando una rivoluzione antropologica nella concezione della corporeità attraverso la nuova considerazione della nudità: il corpo nudo non è più oggetto di scandalo, di vergogna, di oscuramento, di sottrazione e di sottomissione al controllo di una ideologia del velamento sul corpo, strumentale al dominio del progetto privato e causa di infinite patologie sociali, ma è oggetto di studio, di meraviglia, di conoscenza, di ammirazione, di desiderio di fruire di questo bene e di illuminare questo mondo.
Da allora, a Firenze, si faranno i Crocifissi a partire da uno studio di nudo reale e il perizoma sarà aggiunto solo successivamente per il senso di pudore dei fedeli. Ma quello che conta è il significato antropologico dell'operazione di Brunelleschi e Donatello: il corpo nudo non viene più sottratto ma viene illuminato, studiato, compreso, ammirato, rappresentato. Non è più qualcosa di cui avere paura, vergogna, senso di colpa se mostrato, dopo millecinquecento anni, nella sua naturalità originaria, come uscita dalle mani creatrici di Dio. Finalmente è come se un illuminismo sconosciuto venisse a portare una luce nuova su questo aspetto censurato dal potere che voluto per tanto tempo stendere sull'opera di Dio, il corpo e la sua originaria naturalezza (nudità), un velo di malizia su qualcosa che era nato come totalmente buono e bello.

In Michelangelo il corpo originario si manifesta pienamente

Questo nell'arte. Ed è già molto, ed ha contribuito a fare sì che, almeno nell'arte, il corpo (e la nudità) sia considerato un valore e non un qualcosa di cui vergognarsi. Possiamo dire che grazie al Rinascimento, cioè a Donatello e Brunelleschi, nell'arte noi possiamo ammirare il corpo nel suo linguaggio del corpo, dell'eros e del piacere originario. L'arte è un settore che viene liberato dal dominio del velo della matrix (almeno fino al 1563, anno in cui un nuovo velo di vergogna viene steso sul corpo con il decreto anti-nudo sull'arte sacra del Concilio di Trento; ma, almeno nell'arte profana, la conquista rimane irreversibile).

[8] https://it.wikipedia.org/wiki/Crocifisso_di_Brunelleschi

Ma il problema è che in tutto il resto la sessualità rimane nell'oscuramento, rimane sotto il controllo del potere fino all'età vittoriana e alla nostra epoca attuale (nonostante la rivoluzione del sessantotto, più teorica che reale). Stiamo ancora aspettando che nella sessualità vissuta, diciamo così, avvenga l'illuminismo.

Questa maturità 'illuminata' viene raggiunta pienamente da Michelangelo di cui abbiamo un esempio perfetto nel *Cristo della Minerva* a Roma:

> Cristo è raffigurato in piedi appoggiato a una croce (simbolica, senza le dimensioni di quella del martirio), mentre tiene anche la canna e la spugna con cui gli venne porto l'aceto e con il volto guarda nella direzione opposta. Il corpo, dal perfetto modellato anatomico, era originariamente nudo al completo: il drappeggio in bronzo dorato venne, infatti, aggiunto solo dopo il Concilio di Trento. La posa è estremamente studiata, con una torsione complessa ma efficace che dimostra la continua ricerca di Michelangelo verso nuove soluzioni compositive[9].

Per concludere, possiamo dire che, attraverso questi tre autori, noi possiamo immaginarci la situazione originaria del LICEL. È significativo che la nudità (cioè l'immagine originaria del corpo) sia riferita a Cristo, perché egli è considerato dalla Chiesa il prototipo dell'uomo nuovo, del nuovo Adamo, quello cioè che ha riportato l'umanità alla purezza originaria. Dunque, nel Cristo nudo i rinascimentali ci fanno vedere il progetto originario del corpo, prima che avvenisse la colpa, il 'velo' di cui parla Lacan, cioè la manipolazione del corpo operata dal potere, quella che la Chiesa chiama 'peccato originale'.

Michelangelo, Cristo della Minerva, marmo di Carrara, 1519-1520, Basilica di Santa Maria Sopra Minerva, Roma

[9] https://it.wikipedia.org/wiki/Cristo_della _Minerva

Cantare Francesco: un percorso culturale e una mostra

Emanuela Centis

Nell'ambito dell'ottavo centenario del Cantico delle creature di san Francesco un gruppo di artisti si è misurato con la statura di questo grande e piccolo uomo, soprattutto negli ultimi atti della sua santa esistenza.

Nel 2024, mentre già era avviata l'attività del *Comitato nazionale per la celebrazione dell'ottavo centenario della morte di San Francesco d'Assisi*, (istituito con decreto del Presidente del Consiglio - DPCM 13 aprile 2021) un gruppo di artisti dell'Associazione Di.Segno di Padova ha iniziato un serrato dialogo con Davide Rondoni, poeta e presidente del Comitato nazionale stesso, sulla figura e sulla testimonianza del poverello di Assisi che oggi viene riscoperto più che mai vivo e attuale.

Come il presidente stesso ha dichiarato, in occasione della presentazione pubblica del programma, (Assisi, 5 ottobre 2023):

> ci preme sottolineare, secondo l'indicazione di Dante Alighieri nella *Commedia*, quanto la figura cristiana e poetica di Francesco rappresenti ancora un fecondo crocevia e un punto di incontro tra spiritualità occidentale e orientale. E sottolineare quanto la figura di questo italiano celebre e venerato nel mondo abbia contribuito a intendere con gioia il rapporto con tutte le creature, prezioso segno della misteriosa bontà del Mistero.

Approfondendo il dialogo, il poeta Rondoni ha portato i suoi interlocutori in un ambito particolare e specifico: ha invitato gli artisti a guardare Francesco non solo come un esempio di nobiltà d'animo, dirittura morale e santità spirituale, ma innanzitutto come un poeta, cioè come un artista. Il suo capolavoro è la laude che il poverello di Assisi compone quando ormai è al tornante finale della sua vita mortale, in preda alla sofferenza enorme che gli procura la malattia: eppure egli intona il Cantico di lode al Creatore, 'Altissimu, onnipotente, bon Signore', a cui associa tutto il creato 'cum tucte le tue creature'.

La santità di Francesco è passata attraverso la sua indole poetica, rendendo ogni sua azione un gesto creativo, mosso non solo dalle ragioni, ma innanzitutto dal cuore.

Ha spiegato Rondoni:

> Ma ora cosa vuole rendere memorabile? Un pensiero? Una norma? No, una poesia. Un testo che, al contrario di quel che pensano i catari, i 'puri', di allora e di sempre, unisce la lode al Creatore a quella per le creature che non sono ostacolo da disprezzare nell'amore a Lui, ma segno per comprenderlo[1].

[1] G. Bormiolini, D. Rondoni, *Vivere il cantico delle creature*, Il Messaggero, Padova, 2025.

Per Francesco tutta la realtà è segno, e per questo la si può amare: senza possederla, ma rispettandola ed anzi entrando in rapporto di simpatia tanto da arrivare a benedirla.

Gli artisti implicati in questa riflessione sono stati quindi sollecitati a considerare che anche il proprio gesto creativo arriva sempre a lasciare un segno nel prodotto realizzato (che sia poesia, musica, o un'opera visiva).

Il segno dell'arte è il segno dell'Io che l'artista lascia, e attraverso il quale può instaurarsi un mutuo dialogo, libero e imprevedibile, con chi di quel prodotto usufruirà.

Si è quindi aperta una sfida per questi artisti contemporanei, nel mettersi in confronto, in una dimensione creativa, con il messaggio di Francesco attraverso il suo sguardo poetico.

In questa avventura si è affiancata da subito una grande compagna di viaggio, suor Maria Gloria Riva, monaca claustrale e missionaria che ha coniugato la vita contemplativa con l'evangelizzazione attraverso il suo talento: l'arte, di cui è storica e appassionata studiosa.

Accompagnando, con la sua competenza e sensibilità, l'esperienza del gruppo, ha così definito questa sfida: «Un gruppo di artisti si è misurato con la statura di questo grande piccolo uomo artista, soprattutto negli ultimi momenti della sua santa esistenza».

Ogni artista ha intrapreso individualmente un proprio percorso di ricerca, ritmato da alcuni momenti di ritrovo, condivisione e confronto con suor Gloria. Una esperienza piuttosto singolare, in un mondo dove l'artista concepisce la propria attività in modo ferocemente individuale e autoreferenziale. Questi artisti hanno sperimentato che la creatività trova terreno fertile di maturazione nella disponibilità a lasciarsi 'guardare', in qualche modo 'attraversare' nel corso della sua propria ricerca, da qualcuno che condividendo la stessa esperienza, aiuta a rendere più vero e limpido il proprio operato.

Questo percorso è sfociato, nel settembre 2025, nella mostra che ha esposto trentanove opere (grafiche, pittoriche, plastiche) di ventotto artisti: *Cantare Francesco – Artisti in opera,* presso la Basilica di s. Antonio di Padova.

Il responsabile scientifico è Suor Maria Gloria Riva. Gli enti promotori sono: *Comitato nazionale per la celebrazione dell'ottavo centenario della morte di san Francesco d'Assisi - San Francesco 800, Associazione culturale artistica 'Di Segno', Progetto pastorale antoniano 'Antonio 800', Pontificia Basilica di Sant'Antonio di Padova.*

Nel corso dell'anno 2026, cuore delle celebrazioni francescane, la Mostra sarà resa itinerante in luoghi francescani d'Italia: pur essendo alcune tappe del percorso già programmate, l'iniziativa vuole offrire un contributo originale all'incontro con il Santo, ed è quindi ancora possibile programmare ulteriori occasioni di esposizione.

Il Cantico di Frate Sole è un inno di lode e di ringraziamento

*Giulio Zennaro**

Il *Cantico di Frate Sole* è un inno di lode (glorificazione) e di ringraziamento al Progetto Originario, come sono solito chiamarlo, cioè Dio in quanto Origine di tutto ciò che costituisce il mondo e Dio in quanto progetto di sviluppo, energia vitale che spinge potentemente affinché ogni creatura diventi in atto quello che è in potenza e sviluppi il più totalmente possibile il germe di bellezza e verità che contiene. Vedo nel *Cantico* una specialissima riscrittura di *Genesi* 1: entrambi, seppure a distanza di millenni, riconoscono che le cose non si sono fatte da sé, ma per esistere hanno avuto bisogno di un Artefice (Dio, il Progettista Originario).

Genesi dice per sette volte che «Dio vide che quello che aveva fatto era cosa molto buona» e ne gioì molto. San Francesco, *alter Christus*, partecipa di questa soddisfazione dell'Artefice e loda come bella e buona quella Creazione, ma soprattutto la Sapienza e la Bontà del suo Artefice. San Francesco nomina sette di queste creature: il Sole, la Luna, le Stelle, il Vento (Aria), l'Acqua, il Fuoco e la Terra. Nomina cioè gli Astri (tre) e i Quattro Elementi basilari della Natura, individuati anche dai Greci antichi (Empedocle). Come nel capitolo primo della *Genesi* la soddisfazione di Dio per quello che aveva fatto viene ricordata per sette volte (*Genesi* 1, 4.10.12.18.21.25.31), così vale anche per san Francesco, che era molto sensibile a questo numero che rappresenta il Tutto cosmico, la completezza dell'universo: così, dunque, gli elementi che egli nomina sono sette, tre astri, come le virtù teologali, e quattro 'radici' (cioè elementi di cui tutte le cose sono formate, per cui tutte le cose partecipano del Tutto, cioè dell'Artefice che le ha generate), come le virtù cardinali.

Dunque, nella prima parte del *Cantico di Frate Sole* san Francesco scrive in forma poetica e canora (è anche un inno cantato) la gratitudine per avere ricevuto in dono il Tutto, il Cosmo, con la sua Bellezza e Perfezione. Ringrazia l'Artefice per avere introdotto, compreso, incluso l'uomo nel suo Progetto Originario.

Ma c'è una seconda parte in cui San Francesco fa una meditazione ancora più speciale. Anche la *Genesi*, nel capitolo terzo cambia il registro della sua narrazione: descrive, infatti, l'irruzione del peccato sotto forma di sei elementi: il divieto (di non mangiare del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male), la tentazione (rappresentata simbolicamente da quello che dice con parole suadenti il serpente), la trasgressione (il peccato, la disobbedienza al divieto divino), il senso di colpa (la vergogna che provavano, ora simbolicamente rappresentata dal sentirsi a disagio essendo nudi, mentre prima non se ne vergognavano), l'intervento del Dio Giudice (che constata la disobbedienza) e la punizione (la cacciata dall'Eden originario e le

calamità che ne conseguono). Il sistema etico viene così impartito sulla società e da quel momento sarà gestito dal potere.

Invece, nel *Cantico di Frate Sole* di san Francesco abbiamo qualcosa di totalmente diverso, perché il seguito della parte cosmica è evangelico non biblico, corrisponde pienamente al Nuovo Progetto Originario del *Vangelo* portato da Gesù, di cui San Francesco è un discepolo fedele alla lettera, *sine glossa*. Corrisponde alla Nuova Nascita di cui parlava Gesù a Nicodemo, necessaria per avere la salvezza, cioè per poter tornare al Progetto Originario perduto, non solo col peccato di Adamo ed Eva, ma anche, e soprattutto, con l'apostasia del popolo eletto che aveva fatto della Legge un Idolo al proprio servizio («E' il sabato per l'uomo non l'uomo per il sabato» Mc 2, 27) e del Tempio «una spelonca di ladri» (Lc 19, 45). Corrisponde al tornare bambini: chi non diventa come uno di questi piccoli non potrà tornare nel Progetto Originario. Corrisponde a decidere di «entrare nel regno di Dio per la porta stretta» (Lc 13, 22) e non per quella larga proposta dal potere, che preferisce la ricchezza alla povertà di spirito («E' più facile che un cammello passi per la cruna di un ago che un ricco entri nel regno dei cieli» (Mt 19, 24); «Non si può servire a due padroni contemporaneamente, Dio e il denaro», considerato come Dio (Mt 6, 24), cioè il progetto privato (interesse privato) che si sostituisce al Progetto Originario. Insomma, la polemica di Gesù contro farisei, capi del popolo, scribi e anziani, (cioè la *leadership* religiosa) è sulla manipolazione da essi fatta dell'Alleanza e del Progetto Originario e sulla sua sottomissione al progetto privato del potere politico-ecclesiastico.

San Francesco, nella parte finale del suo inno è come se dicesse di accettare di passare per la porta stretta per entrare nel Progetto Originario (Regno dei cieli). Il primo *Laudato sì, mi Signore* è dedicato all'esistenza di coloro che perdonano per amore di Dio, insieme a quelli che sanno accettare le sofferenze fisiche (*infirmitate*) e quelle morali, le offese (*tribolazione*). San Francesco sta ricordando e riscrivendo le Beatitudini: *Beati quelli che sosterranno in pace* tutto ciò. San Francesco chiude l'inno con un chiaro accenno alle Beatitudini che sono il Progetto Originario, così come ce lo ha portato e insegnato Gesù, l'inviato del Padre, l'Artefice di Tutto. «Beati i perseguitati a causa della giustizia, perché di essi è il regno dei cieli. Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno, e mentendo diranno ogni sorta di male a causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la ricompensa nei cieli» (Mt 5, 10-12), cioè nel Progetto Originario a cui vi sto conducendo. San Francesco chiude l'inno con l'elogio della porta stretta, la via più difficile, perché implica la totalità di adesione del tuo io.

La via stretta e la via larga per entrare nel Regno sono alluse dall'ultimo *Laudato*, quello per *sora nostra morte corporale*. Guai a quelli che muoiono nel peccato mortale, cioè che hanno deciso di entrare nel progetto per la porta larga che dimentica le Beatitudini e la Legge Nuova che Gesù è venuto a portare («Avete udito che fu detto dagli antichi… ma io vi dico…» Mt 5, 21-48).

La porta larga è avere scelto di sostituire il Progetto Originario con il proprio progetto privato (il peccato mortale). Invece, saranno beati quelli che si troveranno nella condizione espressa nella preghiera del Padre Nostro (altro grande testo evangelico): *Sia fatta la tua volontà*. Questa è la porta stretta scelta da san Francesco: a coloro che seguiranno questa via *la morte secunda* (la morte spirituale) non farà loro nessun male.

In questa Mostra ci sono numerosi tentativi che hanno fatto gli Artisti di identificarsi in San Francesco, cieco, malato, sofferente e tanto frustrato dai fallimenti vari che la sua missione ha incontrato, ma anche pronto ad incontrare il suo Signore e suo Maestro che gli aveva da poco donato il segno delle stimmate. San Francesco, da grande poeta qual era, ha voluto lasciarci questo inno di lode, vero capolavoro e vera opera d'arte, da cui, non a caso, è nata la lingua italiana, cosa che ha giustificato il patronato di san Francesco sull'Italia. Non dimentichiamo che, come a San Francesco è stato possibile diventare un discepolo fedele di Gesù, a questi artisti è stato dato il dono di diventare con le loro opere e con il percorso effettuato di immedesimazione francescana, dei veri discepoli di San Francesco oggi; e, insieme a lui e tramite lui è stato dato a questi artisti di imitare nelle loro opere l'Artefice del Progetto Originario, quel Creatore che ha dato origine a tutto con la sua potenza creatrice, come ha detto Giovanni Paolo II nella lettera agli Artisti:

Dio ha, dunque, chiamato all'esistenza l'uomo trasmettendogli il compito di essere artefice. Nella creazione artistica l'uomo si rivela più che mai 'immagine di Dio', e realizza questo compito prima di tutto plasmando la stupenda materia della propria umanità e poi anche esercitando un dominio creativo sull'universo che lo circonda. L'Artista divino, con amorevole condiscendenza, trasmette una scintilla della sua trascendente sapienza all'artista umano, chiamandolo a condividere la sua potenza creatrice. È ovviamente una partecipazione, che lascia intatta l'infinita distanza tra il Creatore e la creatura, come sottolineava il Cardinale Nicolò Cusano: "L'arte creativa, che l'anima ha la fortuna di ospitare, non s'identifica con quell'arte per essenza che è Dio, ma di essa è soltanto una comunicazione ed una partecipazione". Per questo l'artista, quanto più consapevole del suo 'dono', tanto più è spinto a guardare a se stesso e all'intero creato con occhi capaci di contemplare e ringraziare, elevando a Dio il suo inno di lode. Solo così egli può comprendere a fondo se stesso, la propria vocazione e la propria missione. (4 aprile 1999, Giovanni Paolo II).

*Riproduciamo qui, per gentile concessione dell'autore, educatore e scrittore, l'introduzione a *Cantare Francesco. 1225-2025. San Francesco d'Assisi & il Cantico delle creature. Artisti in opera*, il Catalogo della mostra realizzata a Padova nella sala dello Studio teologico della Basilica di Sant'Antonio (23 settembre – 12 ottobre 2025)

‘Creatura’: la parola più rivoluzionaria della nostra epoca

Davide Rondoni

Intervento del poeta Davide Rondoni all’inaugurazione della mostra ‘Cantare francesco’ - Padova, Basilica di S. Antonio, 23 settembre 2025

Il 23 settembre 2025 a Padova, presso la sala dello Studio teologico della Basilica di Sant’Antonio, è stata inaugurata la mostra *CANTARE FRANCESCO*, ideata e promossa dalla Associazione Di.Segno, in collaborazione con il poeta Davide Rondoni, presidente del *Comitato nazionale per la celebrazione dell’ottavo centenario della morte di San Francesco d’Assisi*.

Davide Rondoni è intervenuto nel corso dell’evento offrendo una intensa riflessione che partendo dalla commemorazione del Santo di Assisi arriva a formulare un invito estremamente attuale: vivere l’oggi con una più profonda consapevolezza umana e creativa.

Presentiamo qui la trascrizione del suo intervento.

Buonasera a tutti. Inizio osservando quanto è bello che il Santo di Assisi continui a suscitare, in Italia e nel mondo, una attenzione da parte dell’arte: in molti posti da ogni parte d’Italia mi stanno raggiungendo proposte di iniziative che riguardano l’arte e san Francesco.

Dai tempi di Giotto questo accade, quindi non è una novità di per sé; però forse oggi c’è un elemento diverso, significativo, che mi permetto di sottolineare: voi avete chiamato la vostra iniziativa *Cantare Francesco*, e Francesco in effetti canta le creature.

Cantare Francesco vuol dire mettersi in un canto rivolto a Dio lodando le creature: credo che la parola creatura sia la più rivoluzionaria della nostra epoca.

Nell'arte italiana - anche nella poesia questo accade, non solo nell'arte figurativa – si trova spesso una differenza, una peculiarità: c’è nella sensibilità del nostro popolo un privilegio verso realtà, la creaturalità; piuttosto che inseguire idee, che molto spesso sono fumosità, molto spesso trovate e molto spesso anche astuzie, la nostra creatività è saldamente ancorata al reale.

Nell'arte italiana permane una attenzione al reale, al creaturale; potremmo dire alla natura, usando la parola però nel suo significato letterale che deriva da *natu*s, ciò che nasce: il reale è ciò che nasce da una fonte misteriosa.

La natura non è un'enciclopedia botanica o faunistica: la natura è un mistero, il suo primo nome è mistero. Quindi gli artisti della nostra tradizione sono sempre stati attenti all'elemento della creaturalità, della natura intesa come creatura misteriosa.

Voi vi mettete in questa scia, che è una scia grande, profonda, difficile, però credo che sia una grande occasione.

La seconda considerazione riguarda la dimensione dell'arte contemporanea. In questo momento storico in cui si vuole ridurre l'uomo a elemento biologico oppure ad algoritmo, come se le prestazioni della macchina segnassero una inevitabile evoluzione, fino a divenire sostituzione dell'umano, si vede l'importanza dell'arte, del gesto creativo.

L'arte in natura non esiste, essa esiste solo nella natura umana, quindi la qualifica. Noi esseri umani agiamo più o meno in tutto come gli altri esseri viventi: mangiamo, ci riproduciamo, a volte lottiamo, definiamo i territori.

Ma ci sono due cose che gli altri esseri viventi non fanno, ed è la prerogativa di noi umani: una è il gesto creativo, l'altra è il perdono.

San Francesco li compie entrambi: egli canta, ed è il perdono l'elemento libero che Francesco canta nel suo cantico come elemento della natura umana.

In questo momento faccio un invito a voi artisti: che dedicarsi all'arte non sia un passatempo per persone che hanno del tempo libero, non sia l'esibizione un po' narcisistica delle proprie capacità, ma sia sottolineare, esprimere che cos'è la vera natura umana, da dove viene il nostro essere umano.

In questi giorni avete sentito risuonare nei social uno strano slogan, per me un po' antipatico, che recita: restiamo umani.

Cosa vuol dire restare umani se non si sa cos'è l'umano?

L'umano non è appena la compassione, o la capacità di dedicarsi al dolore degli altri: questa è una conseguenza.

Bisogna andare all'origine dell'essere umano per restare umani.

E l'origine è che siamo creature fatte a immagine e somiglianza del Creatore.

Quindi come il Creatore crea, la creatura crea e fa arte, questo in natura non c'è. Questa mostra quindi è un grande evento.

Da ultimo: l'amicizia da cui è nata la mostra è anche una dimostrazione che il canto dell'arte non è mai un canto solista.

Si è sempre dentro un coro, sia che si dipinga, sia che si scriva poesie.

Si è un coro di voci che ci hanno preceduto, e che accompagnano ora.

Un coro amicale è il modo di fare arte.

È un segno bello: se si è in coro il segno è più bello.

Segmenti

La guerra civile della Palestina: la Battaglia di Gaza del 2007

Alessandro Giostra

Introduzione

Nel n° 35 di «LineaTempo» l'autore di questo articolo ha pubblicato un saggio su Hamas, il Movimento Islamico di Resistenza, delineandone la storia e le caratteristiche. In questo lavoro l'attenzione è dedicata a un frangente delle vicende di questo gruppo combattente, cioè quella breve guerra civile che nel 2007 gli ha consentito di acquisire il dominio della Striscia di Gaza. L'analisi degli eventi presi in considerazione mette in evidenza un aspetto rilevante, ma spesso trascurato dalla comunicazione mainstream, cioè quella profonda divisione interna, tra Hamas e l'OLP, che ancora oggi rappresenta un fattore di debolezza del fronte palestinese.

L'OLP nel contesto palestinese

Yasser Arafat, https://it.wikipedia.org/wiki/Yasser_Arafat

L'Organizzazione per la Liberazione della Palestina (OLP) nasce il 28 maggio 1964 per iniziativa del Consiglio Nazionale Palestinese (CNP), prende il posto del Supremo Consiglio Islamico e ottiene il ruolo principale tra le organizzazioni politico-combattenti di quell'area. Il primo presidente è l'avvocato Ahmad Shuqayri che ha già ricoperto una posizione di rilievo nella Lega Araba. Il programma dell'OLP consiste nel rifiuto della Risoluzione ONU 181/1947, con la quale è stata prevista la soluzione dei due stati, nel progetto della creazione di uno stato palestinese e, di conseguenza, nell'adozione della lotta armata contro il Sionismo. Al suo interno l'OLP include tre componenti: la prima è il suddetto Consiglio Nazionale Palestinese, formato da alcune centinaia di membri per lo più combattenti contro l'Agenzia Ebraica e le truppe inglesi, durante gli anni del mandato britannico, poi contro lo stato israeliano. A questo organo si aggiungono il Comitato Esecutivo, una specie di governo dell'organizzazione, scelto dal CNP, e il Consiglio Centrale, formato nel 1973, avente una funzione prevalentemente consultiva e di raccordo tra le altre due istituzioni. A causa delle vicissitudini che hanno

caratterizzato il lungo conflitto arabo-israeliano la sede dell'OLP è stata spesso trasferita: nel 1967 da Gerusalemme Est ad Amman, nel biennio 1970-1971 a Beirut, poi nel 1982 a Tunisi e infine nel 1995 a Ramallah.

Nelle prime fasi l'OLP ha un legame molto stretto con la Lega Araba, decisamente schierata contro l'esistenza di Israele. Il disastro della Guerra dei Sei Giorni provoca una crisi interna all'Organizzazione: in seguito alle dimissioni di Shuqayri, la leadership viene presa dall'avvocato Yahya Hammuda, fino a quando l'emergere di Fatah durante gli anni della Guerra di Attrito (1967-1970) porta all'elezione del suo comandante, Yasser Arafat, a presidente nel febbraio 1969.

La sconfitta nella guerra del 1967 induce l'OLP a rivedere la Carta Nazionale Palestinese, adottata nel 1964 come statuto fondativo. Nella nuova versione si specifica che «la lotta armata è l'unica via per liberare la Palestina» e che «il popolo palestinese dichiara l'autenticità e l'indipendenza della rivoluzione nazionale e respinge ogni forma di ingerenza, amministrazione fiduciaria e subordinazione»[1]. Sebbene l'OLP non si sia mai ufficialmente identificata come organizzazione religiosa, fa uso di simboli islamici e di slogan di derivazione coranica per rimarcare l'identità palestinese. Nella sura del Corano 61,13, infatti, il termine Fatah indica una «rapida vittoria» come dono elargito da Allah per chi lotta sulla via della fede[2]. L'azione di Arafat ha fatto sì che negli anni seguenti Fatah sia rimasto il gruppo più rappresentativo dell'OLP, pur rimanendo una dialettica interna, a volte sfociata in abbandoni, a causa delle idee divergenti di alcuni componenti.

In generale, oltre a Fatah in quegli anni si distinguono il Fronte Popolare per la Liberazione della Palestina (FPLP) e il Fronte Democratico Popolare per la Liberazione della Palestina (FDPLP), entrambi di ispirazione marxista-leninista. Tali contrasti sono emersi particolarmente dopo gli eventi del Settembre Nero in Giordania nel 1970, quando FPLP e FDPLP hanno rifiutato l'accordo intercorso tra lo stato giordano e Arafat. I fatti di Giordania provocano l'espulsione dell'OLP dal territorio di quella nazione e il suo trasferimento in Libano. Un momento importante nella storia dell'Organizzazione è stato il 1974, quando l'OLP viene riconosciuta dalla Lega Araba come unico rappresentante legittimo del popolo palestinese e, nel novembre dello stesso anno, Arafat pronuncia un discorso all'assemblea generale dell'ONU[3].

L'OLP prende parte alla guerra civile libanese che comincia nel 1975; la sua presenza, soprattutto nel Libano del Sud, non si è limitata alle operazioni militari, ma è anche servita per l'opera sociale a beneficio della popolazione palestinese. Nel 1978 gli accordi di Camp David e il successivo trattato di pace tra Israele ed Egitto vengono decisamente criticati dall'OLP.

L'Organizzazione basa la sua protesta sui contenuti della risoluzione ONU 242 del 1967 che prevede il ritiro di Israele dai territori occupati[4]. Il trattato di Camp David non mette al centro la questione palestinese, non contempla il ritiro degli insediamenti israeliani e, pur dichiarando l'abbandono del Sinai da parte israeliana, non concerne la smobilitazione da Gaza e dalla Cisgiordania. Nel 1982 l'invasione israeliana del Libano punta alla distruzione dell'OLP; grazie alla mediazione statunitense e con la protezione di una forza multinazionale, Arafat e circa 15.000 combattenti si rifugiano a Tunisi, quindi in un luogo distante dai territori palestinesi e dai profughi in Libano, alcuni dei quali vivono in quella zona dal 1948-1949, cioè dai tempi della Prima Guerra Arabo-Israeliana. Da quel momento in poi l'OLP, pur non rinunciando alla lotta armata, inizia a concepire la possibilità di un'azione diplomatica e di una pacificazione interna. In occasione del 17° congresso del Consiglio Nazionale Palestinese c'è una riconciliazione tra i diversi gruppi; nel frattempo, la prima Intifada (1987-1993) porta all'emergere dai territori occupati di nuovi movimenti attivi nella lotta contro Israele. L'avanzata, sia in termini di popolarità che di capacità operativa, di altri protagonisti, tra cui Hamas, avviene nel periodo in cui

[1] *The Palestinian national charter.*
[2] *Il Corano*, a cura di H. R. Piccardo, Newton & Compton Editori, Roma 2001, p. 487.
[3] *Palestine at the United Nations: the speech of Yasser Arafat*, Journal of Palestine Studies, University of California Press, Vol. 4, No. 2 (Winter, 1975), pp. 181-194.
[4] United Nations Digital Library, *Resolution 242 (1967) / [adopted by the Security Council at its 1382nd meeting], of 22 November 1967*, https://digitallibrary.un.org/record/90717?v=pdf.

l'OLP incrementa l'attività diplomatica. Nel dicembre 1988, in un discorso all'ONU, Arafat afferma l'eventuale rinuncia al terrorismo e l'accettazione del diritto all'esistenza dello stato israeliano, in cambio di una pace duratura e del riconoscimento di una nazione in Palestina.

> Presento, dunque, la seguente iniziativa palestinese per la pace […] L'OLP cercherà un accordo complessivo tra le parti coinvolte nel conflitto arabo-israeliano — compreso lo Stato di Palestina, Israele e gli altri Paesi vicini — nel quadro della conferenza internazionale per la pace in Medio Oriente, sulla base delle risoluzioni 242 e 338, e in modo da garantire l'uguaglianza e l'equilibrio degli interessi, in particolare i diritti del nostro popolo alla libertà, all'indipendenza nazionale e al rispetto del diritto di tutti a esistere in pace e sicurezza[5].

Negli anni seguenti, la decisione di Arafat di supportare Saddam Hussein in occasione della Prima Guerra del Golfo si rivela un chiaro errore, dal momento che il 90% dei circa 350.000 palestinesi residenti in Kuwait viene espulso. Ciò ha un impatto negativo anche perché questi residenti in Kuwait contribuiscono al mantenimento della popolazione palestinese nei campi profughi. Si aggiunga che anche il supporto economico dato dai paesi arabi ai palestinesi, in primis quello proveniente dall'Arabia Saudita, viene annullato per lo stesso motivo. L'impresa diplomatica della OLP va avanti nonostante le difficoltà. Ai suoi membri viene preclusa la partecipazione diretta alla Conferenza di Madrid nell'autunno 1991, ma alcuni rappresentanti palestinesi in contatto con l'Organizzazione vi partecipano come parte della delegazione giordana. Sebbene la stessa Conferenza non produca risultati concreti, la transizione in Israele verso il governo laburista porta due anni più tardi a dei risultati significativi. Mentre fino a poco tempo prima lo stato israeliano ha visto l'OLP come il principale nemico da fronteggiare, nel settembre 1993 si giunge agli Accordi di Oslo che affermano, tra le altre cose, il reciproco riconoscimento tra Israele e l'OLP, il trasferimento dei poteri amministrativi alla rappresentanza palestinese, il ritiro delle forze israeliane da Gaza e Gerico, la formazione di una forza di sicurezza interna palestinese[6].

L'anno seguente viene istituita l'Autorità Nazionale Palestinese (ANP), una sorta di governo provvisorio di Gaza, della Cisgiordania e di Gerusalemme Est; questa istituzione è ritenuta da molti, non solo dentro la Palestina, come il primo passo verso la costituzione di un vero stato.

Questo esito positivo è seguito dal cosiddetto Accordo Oslo II del 1995 che stabilisce l'evacuazione delle forze israeliane da sei città della Cisgiordania, le modalità per l'utilizzo delle forze palestinesi sul territorio, l'organizzazione di elezioni all'interno dell'ANP. Secondo i termini di quest'ultimo trattato i territori palestinesi sono divisi in quattro zone:

- zona A: Gaza e otto città della Cisgiordania sotto il controllo dell'ANP;
- zona B: un'altra parte della Cisgiordania amministrata dall'ANP ma con la presenza di forze israeliane;
- zona C: la maggior parte della Cisgiordania sotto il controllo di Israele.
- zona D: comprendente le aree di frontiera, svincoli stradali e avamposti militari israeliani a difesa degli insediamenti[7].

Nel gennaio 1996 nei territori dell'ANP si tengono le prime elezioni che vedono Fatah prendere la maggioranza dei seggi al Consiglio Legislativo Palestinese e Arafat ottenere la presidenza. Col passare del tempo, la maggior parte delle funzioni svolte dall'OLP sono trasferite all'ANP che si assume il compito di continuare le relazioni diplomatiche con Israele, sebbene lo scoppio della Seconda Intifada nel 2000 allontani di molto le parti. La morte di Arafat nel novembre 2004 lascia un vuoto di potere con il riemergere dello scontro tra fazioni, se non altro di fronte alla crescente precarietà che caratterizza la vita del popolo palestinese. La sua difficile eredità viene raccolta da

---

[5] *Yasir Arafat's speech before the forty-third session of the United Nations General Assembly*, Geneva 13 december 1988, Interactive Encyclopedia of the Palestine Question.
[6] M. Kamrava, *The modern Middle East: a political history since the First World War*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2005, pp. 243-248.
[7] *Israel-Palestinian negotiations: interim agreement on the West Bank and the Gaza Strip (Oslo II)*, Jewish Virtual Library.

Mahmud Abbas (Abu Mazen) che nel 2005 viene eletto presidente dell'ANP, ma nelle successive elezioni parlamentari del 2006 la maggioranza è nelle mani di Hamas che conquista 74 seggi contro i 45 di Fatah[8]. Abu Mazen vuole proseguire sulla strada del dialogo e questa è la ragione di un progressivo allontanamento da Hamas che continua ad accrescere i suoi consensi tra una popolazione che accusa sempre più Fatah di colpevole connivenza con Israele e di corruzione[9].

In questo modo si radica una profonda divisione nel fronte palestinese, destinata a durare anche in futuro. La presenza di Hamas è un rischio anche per la coesione interna di Fatah; durante la Seconda Intifada, per esempio, alcuni suoi estremisti emulano gli attacchi suicidi di Hamas. Al momento della tornata elettorale del 2006, Hamas è già designata come organizzazione terroristica dagli USA e dall'EU. La sua vittoria nelle elezioni parlamentari contribuisce notevolmente alla paralisi dei rapporti tra Israele e i palestinesi, poiché il rifiuto di riconoscere Israele è per Hamas un punto fermo.

La Battaglia di Gaza

Al momento della sua fondazione il programma di Hamas non differisce molto da quello dell'OLP[10] e la loro coesistenza non è caratterizzata da ostilità, anche se entrambi i movimenti hanno creduto di poter integrare l'altro dentro le proprie strutture. Col passare del tempo le cose sono cambiate e l'approccio diplomatico intrapreso da Fatah è stato nettamente respinto da Hamas. Un primo evento che ha causato l'allontanamento sono stati proprio gli Accordi di Oslo del 1993; il reciproco riconoscimento tra OLP e Israele viene giudicato da Hamas come un tradimento della causa palestinese. Tale posizione induce Hamas a non partecipare alle elezioni del 1996 e a quelle presidenziali del 2005. Dopo la vittoria elettorale del 2006, Hamas vuole includere Fatah in una sorta di governo di coalizione, ma il rifiuto di Abu Mazen è netto. Anche il tentativo operato dal nuovo ministro degli esteri del governo Haniyeh, Said Siyam, di inglobare gli uomini di Fatah nelle proprie forze armate si è concluso con un nulla di fatto[11]. Da quel momento in poi, nei territori palestinesi, specie a Gaza, si è di fronte alla compresenza di due forze che si contendono il potere, anche con le armi; nel frattempo, nel 2005, gli israeliani hanno provveduto ad evacuare i propri residenti dalla Striscia. L'8 febbraio 2007 alla Mecca le due parti raggiungono un accordo, patrocinato dalla monarchia saudita, che interrompe momentaneamente gli scontri armati. Il successivo 17 marzo si trova un'intesa su un nuovo governo, ratificata a larga maggioranza dal parlamento palestinese. Questo nuovo esecutivo riceve l'appoggio della comunità internazionale, ma Hamas è impassibile nelle sue posizioni riguardo l'intenzione di non riconoscere Israele e la volontà di non rinunciare alla lotta armata. L'unica concessione da parte del partito integralista consiste nella possibilità di accordo in merito a una lunga tregua, purchè Israele torni alla situazione territoriale del 1967, prima della Guerra dei Sei Giorni, e si ritiri da tutti i territori occupati. Se a ciò si aggiungono i disaccordi relativi ad alcuni componenti del governo di unità nazionale, l'azione di Hamas volta all'islamizzazione della società palestinese e il

Striscia di Gaza, https://it.wikipedia.org/wiki/Striscia_di_Gaza

[8] E. Zaim, *Palestinian reconciliation: is an end to the conflict in sight?*, TRT World Research Center, 2020, p. 4.
[9] A. Kurz, *A conflict within a conflict: the Hamas-Fatah strife and the Israeli-Palestinian political process*, Institute for National Security Studies (2015), p. 83.
[10] A. Giostra, *Hamas: storia e ideologia di un movimento jihadista*, LineaTempo, n. 35 2023, pp. 115-116.
[11] Zaim, *Palestinian reconciliation*, cit., p. 4.

suo risentimento per l'ostilità nei suoi confronti dimostrata dalla diplomazia internazionale, si capisce perchè nel maggio seguente si arriva all'interruzione delle trattative. L'accordo della Mecca prevederebbe l'effettuazione di nuove elezioni, ma non la ripresa dei colloqui con Israele mentre Fatah respinge la possibilità che le forze di sicurezza dell'ANP passino al Ministero degli Interni guidato da Hamas[12], preferendo che le stesse forze rimangano agli ordini del presidente Abu Mazen. Fatah, inoltre, non riconosce l'Executive Support Force, creata dal governo Haniyeh nell'aprile 2006, accusando il fatto che la sua formazione è stata appoggiata e diretta dall'Iran[13]. A complicare questo difficile rapporto è anche la decisione con la quale nel gennaio 2007 il Congresso degli Stati Uniti finanzia con 86,3 milioni di dollari le Forze di Sicurezza Nazionale e la Guardia Presidenziale di Fatah. Tra gli altri episodi significativi che aumentano la tensione occorre ricordare l'appoggio offerto da Israele a Fatah; lo stato israeliano ha consentito che il suo esercito riceva armi leggere tramite altri paesi arabi e si adopera affinchè 500 combattenti della Guardia Presidenziale entrino a Gaza tramite il valico di Rafah, dopo essere stati addestrati in Egitto da personale statunitense[14]. In maggio la situazione diviene ingestibile, specie dopo le azioni di Hamas che uccide in un attacco diversi uomini di Fatah vicino al valico di Karni e avvia contemporaneamente un lancio di razzi contro Israele.

L'apice dello scontro viene raggiunto nei giorni della cosiddetta Battaglia di Gaza, tra il 10 e il 15 giugno 2007. Il 10 giugno Fatah uccide l'imam Mohammed al-Rifati in una delle più importanti moschee della Striscia e questo fatto segna il dilagare di una violenza senza limiti che, oltre ai combattimenti urbani, include atti estremi come esecuzioni sommarie e persone gettate dai tetti. Il momento cruciale di questa battaglia è nei giorni 11 e 12 giugno quando, soprattutto a causa dell'inefficienza dei comandanti di Fatah, Hamas prende il controllo del centro e del nord della Striscia. Nei due giorni che seguono, i combattimenti dilagano al sud e il giorno 14 si concludono con la conquista da parte di Hamas di Rafah. Inutile e tardivo risulta l'ordine del contrattacco, impartito da Abu Mazen in persona, quando la situazione sul campo è totalmente a favore dei suoi nemici. In definitiva, gli scontri provocano almeno 116 vittime e 550 feriti[15] e si concludono con la vittoria di Hamas che riesce ad ottenere il potere nella Striscia, anche grazie a una vera e propria caccia all'uomo per stanare ciò che rimane di Fatah a Gaza. Gli episodi di violenza indiscriminata si moltiplicano, con esecuzioni pubbliche di diversi ufficiali di Fatah trascinati per le strade ed esposizione dei loro corpi. Non sono mancate le umiliazioni, come nel caso di quei prigionieri che sono denudati ed esibiti come trofei nelle strade delle aree urbane più coinvolte nei combattimenti. I vincitori valutano questo breve conflitto come necessario per la causa palestinese, parlando addirittura di una «seconda liberazione»[16] dopo il ritiro israeliano da Gaza del 2005, accusando la controparte di non accettare il risultato elettorale e di essere alleato con l'occidente. Dall'altra parte gli sconfitti hanno chiaramente definito la Battaglia di Gaza un colpo di stato, compiuto con il supporto dell'Iran. Anche Hamas ha lamentato soprusi e azioni violente da parte di Fatah contro i suoi sostenitori e le sue strutture, denunciando in queste azioni la *longa manus* di Israele. La rapidità con la quale Hamas ha vinto questa guerra civile ha preso di sorpresa anche la sua dirigenza, specie se si pensa che in quel momento gli uomini di Fatah sono circa il doppio di quelli degli avversari. Si è trattato di uno scontro lungamente preparato dagli uomini di Haniyeh; un esempio è il lungo tunnel che i miliziani di Hamas hanno costruito nei mesi precedenti per arrivare sotto il quartier generale di Fatah a Gaza City e farlo esplodere. Il successo è stato reso più facile dalle divisioni interne a Fatah e dalla fuga di diversi suoi capi militari in Cisgiordania nel momento decisivo dello scontro armato. La rapida vittoria evita anche un possibile intervento diretto di Israele o di altre forze straniere che vedono in Fatah se non un alleato, almeno un male minore rispetto al partito avverso.

---

[12] Kurz, *A conflict within a conflict*, cit., p. 84.
[13] *After Gaza*, Middle East Report, August 2, 2007, p. 7.
[14] D. Murphy – J. Mitnick, *Israel, US, and Egypt back Fatah's fight against Hamas*, The Christian Science Monitor, 25 maggio 2007.
[15] Zaim, *Palestinian reconciliation*, cit., p. 4.
[16] *After Gaza*, cit., p. 12.

Le conseguenze

Dopo la Battaglia di Gaza, Fatah ha cercato di rafforzare il rapporto diplomatico con Israele per contrastare la forza di Hamas e avere maggiore riconoscimento internazionale. Abu Mazen disconosce Haniyeh, dichiara lo stato di emergenza e istituisce un governo provvisorio con sede a Ramallah nominando primo ministro Salam Fayyad, un banchiere con cittadinanza statunitense che si è dimesso dal suo incarico due anni dopo. Hamas apprezza la scelta di Fayyad di abbandonare il suo incarico, sebbene veda nel dissidio con Abu Mazen la reale ragione della sua decisione. Da quel momento in poi questa inconciliabilità tra Hamas e Fatah comporta anche una netta divisione territoriale, con Hamas che domina sulla Striscia di Gaza e Fatah, ancora legata all'ANP, in Cisgiordania. Hamas smantella le forze dell'ANP gestite da Fatah e sequestra le loro armi, piazza i suoi uomini negli uffici strategici della Striscia, spesso sostituendo quelli già in carica, monopolizza la comunicazione radio-televisiva. Episodi come l'uccisione e/o l'arresto di molti uomini di Fatah a Gaza[17], ricambiati da un'analoga azione svolta da Fatah in Cisgiordania, sanciscono la frattura. Tutto ciò è avvenuto anche se, subito dopo la Battaglia di Gaza, Hamas si è detta disponibile a riconoscere la presidenza di Abu Mazen e a riprendere i colloqui sulla base dell'intesa della Mecca. La maggior parte della comunità internazionale e, in particolare, il Quartetto per il Medio Oriente (ONU – USA – UE – Russia) si schierano decisamente dalla parte di Fatah, ritenendola l'unica alternativa possibile per garantire la legittimità dentro l'ANP. Abu Mazen riesce a ottenere un significativo riconoscimento sul piano internazionale nel 2012, quando l'ANP, considerata entro i confini territoriali del 1967, viene riconosciuta dall'ONU come stato osservatore non membro[18]. Il dominio di Hamas nella Striscia è iniziato con molte difficoltà, poiché l'ANP ha intrapreso azioni come il taglio dei servizi medici e ha smesso di pagare Israele per la fornitura di energia elettrica[19]. La condizione di vita dei palestinesi a Gaza è peggiorata dopo il 2007 a causa del blocco economico imposto da Israele. Hamas deve così implementare il suo sistema di welfare, riuscendo a legare maggiormente a sé la popolazione della Striscia[20]. Questo consenso aumenta in seguito alle incursioni militari israeliane nei territori palestinesi del XXI Secolo che causano anche l'interruzione di qualche tentativo di ricucire lo strappo. È questo il caso dell'accordo raggiunto al Cairo nel 2011 che delinea un percorso verso le elezioni e una revisione della struttura dell'OLP per integrare Hamas al suo interno. In quella circostanza i dubbi di Abu Mazen dipendono dalla superiorità militare di Hamas che comporterebbe il rischio di un suo dominio; in ogni caso, l'invasione israeliana di Gaza del 2012 ha distratto le attenzioni dei contraenti[21]. Successivamente, nel giugno 2014, si annuncia la formazione di un governo ad interim di coalizione, ma il costante rifiuto da parte di Hamas di riconoscere Israele e di accettare la supremazia militare di Fatah nei territori palestinesi sono un ostacolo insormontabile. Anche per questo tentativo, l'ennesima operazione militare israeliana ha interrotto il percorso di distensione. Nonostante le elezioni non siano state più svolte, tutte le indagini effettuate dopo il 2006 confermano la maggior popolarità della guida di Hamas, Haniyeh, rispetto a Abu Mazen. I recenti fatti che hanno pesantemente coinvolto la Striscia di Gaza hanno rimesso tutto in discussione. Il disastro umanitario che è seguito alle operazioni militari israeliane ha provocato un senso di generale risentimento da parte dei palestinesi nei confronti di Hamas e Fatah.

Conclusioni

Dopo la guerra del 2007 Abu Mazen ha continuato a credere che un ritrovato accordo con Hamas sia alla base per una trattativa con Israele, ma ancora oggi una reale riconciliazione tra le parti sembra piuttosto difficile. Da una parte Fatah rivendica il suo ruolo di mediazione e dialogo come imprescindibile; dall'altro la forza militare di Hamas permette ai suoi leader di respingere

[17] S. Bartal, *The Internal War between Hamas vs. Fatah*, Portuguese Journal of Asian Studies, 31 (2023), p. 97.
[18] United Nations, *Resolution adopted by the General Assembly on 29 November 2012*.
[19] Zaim, *Palestinian reconciliation*, cit., p. 7.
[20] Giostra, *Hamas*, cit., pp. 116-118.
[21] Kurz, *A conflict within a conflict*, cit., p.88.

ogni tipo di sottomissione. La posizione favorevole a Fatah tenuta dalle potenze internazionali ha ulteriormente isolato Hamas e ha rafforzato il suo rapporto con l'Iran, il principale nemico di Israele e dell'occidente nell'area mediorientale. L'accordo di ottobre 2025, mediato dal presidente americano Trump, ha momentaneamente fatto cessare le azioni militari israeliane a Gaza, ma ha anche consentito ad Hamas di riprendere il controllo di una parte della Striscia perseguitando ogni forma di opposizione, come già avvenuto nel marzo 2019 quando la protesta di alcuni Gazawi contro il suo dominio è stata repressa con violenza[22]. Le imponenti operazioni militari israeliane di questi ultimi mesi a Gaza hanno molto indebolito, ma non del tutto sconfitto Hamas che può ancora contare su migliaia di combattenti e su di centinaia di chilometri di tunnel. Dall'altro lato, Fatah versa ormai da anni in uno stato di crisi endemica; l'età avanzata di Abu Mazen e l'impossibilità di arginare la costruzione di nuovi insediamenti ebraici in Cisgiordania hanno influito non poco sul calo dei consensi tra i palestinesi. Un'altra evidenza risalta in questa fase, cioè la mancanza di altre fazioni, sufficientemente rappresentative e radicate sul territorio, in grado di gestire la situazione e costituire una guida affidabile per il popolo palestinese. Il perdurare della divisione, pertanto, si dimostra una chiara debolezza, specialmente in un momento di grave crisi e incertezza come quello attuale.

Bandiera palestinese
https://it.wikipedia.org/wiki/Bandiera_della_Palestina#:~:text=La%20bandiera%20della%20Palestina%20(in,Palestina%20e%20il%20popolo%20palestinese.

Bibliografia

- United Nations Digital Library, *Resolution 242 (1967) / [adopted by the Security Council at its 1382nd meeting], of 22 November 1967*, ttps://digitallibrary.un.org/record/90717?v=pdf.
- *Palestine at the United Nations: the speech of Yasser Arafat*, Journal of Palestine Studies, University of California Press, Vol. 4, No. 2 (Winter, 1975), pp. 181-194, https://www.palestine-studies.org/sites/default/files/attachments/jps-articles/2535860.pdf.
- *Yasir Arafat's speech before the forty-third session of the United Nations General Assembly*, Geneva 13 december 1988, Interactive Encyclopedia of the Palestine Question, https://www.palquest.org/en/historictext/9677/yasir-arafat%E2%80%99s-speech-forty-third-session-united-nations-general-assembly.
- The Palestinian national charter, https://www.gov.il/en/pages/the-palestinian-national-charter
- Israel-Palestinian negotiations: interim agreement on the West Bank and the Gaza Strip (Oslo II) Jewish Virtual Library, https://www.jewishvirtuallibrary.org/interim-agreement-on-the-west-bank-and-the-gaza-strip-oslo-ii.
- Il Corano, a cura di Hamza R. Piccardo, Newton & Compton Editori, Roma 2001.

[22] K. Shikaki, *The power struggle between Fatah and Hamas prevents Palestinian reconciliation and reunification*, Palestinian Center for Policy and Survey Research, 2019, p. 1.

- M. Kamrava, *The modern Middle East: a political history since the First World War*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 2005.
- After Gaza, Middle East Report, August 2, 2007, p. 7, https://www.crisisgroup.org/sites/default/files/68-after-gaza.pdf.
- D. Murphy – J. Mitnick, *Israel, US, and Egypt back Fatah's fight against Hamas*, The Christian Science Monitor, 25 maggio 2007, https://www.csmonitor.com/2007/0525/p07s02-wome.html.
- United Nations, *Resolution adopted by the General Assembly on 29 November 2012*, https://docs.un.org/en/a/res/67/19.
- A. Kurz, *A conflict within a conflict: the Hamas-Fatah strife and the Israeli-Palestinian political process*, Institute for National Security Studies (2015), p. 83, https://www.inss.org.il/wp-content/uploads/systemfiles/A%20Conflict%20within%20a%20Conflict.pdf.
- E. Zaim, *Palestinian reconciliation: is an end to the conflict in sight?*, TRT World Research Center, 2020, https://researchcentre.trtworld.com/publications/discussion-paper/palestinian-reconciliation-is-an-end-to-the-conflict-in-sight/, p. 4.
- K. Shikaki, *The power struggle between Fatah and Hamas prevents Palestinian reconciliation and reunification*, Palestinian Center for Policy and Survey Research, 2019, http://www.jstor.com/stable/resrep20662, p. 1.
- A. Giostra, *Hamas: storia e ideologia di un movimento jihadista*, Linea Tempo, n. 35 (2023), pp. 111-119.
- S. Bartal, *The Internal War between Hamas vs. Fatah*, Portuguese Journal of Asian Studies, 31 (2023), https://ioriente.iscsp.ulisboa.pt/images/DaxiyangguoOnline/2023/daxiyangguo31_online_artigo-5.pdf

Ada Negri, la figlia del secolo

Mario Predieri

Domenica 24 giugno 1894, Lione è in festa e riceve la visita del Presidente della Repubblica francese, Sadi Carnot. Nella serata, un uomo tra la folla, al passaggio del presidente, si lancia sulla strada e assalta il calesse. Uccide Sadi Carnot con una pugnalata gridando «Viva l'anarchia!» e tenta di fuggire. Viene arrestato. É Sante Caserio del paese lodigiano di Motta Visconti. In Italia, alla notizia, qualche giornale cattolico accusa di averlo influenzato in senso sovversivo una giovane poetessa, maestra elementare a Motta Visconti: Ada Negri[1]. Il Secolo (democratico) e il Corriere della Sera, su cui già ella scriveva, la difendono.

In realtà Caserio era nato nel '73 e non poteva essere stato suo allievo, ma Ada Negri era ormai un simbolo, era la giovine «Vergine Rossa», che, dal 1888, a diciotto anni, nel piccolo paese della Bassa è maestra di una classe con più di cento bambini di quella plebe, a cui appartiene anche lei, orfana di padre e figlia di una tessitrice che con i suoi sacrifici le aveva permesso di diplomarsi.

Stella mattutina: un'autobiografia tra realtà e ideale.

Nata a Lodi nel 1870, perse presto il padre, che faceva il vetturino e visse la prima infanzia insieme alla nonna Giuseppina 'Peppina' Panni, che lavorava come custode di un palazzo signorile, presso la nobile famiglia Barni ed era legata al celebre mezzosoprano Giuditta Grisi, di cui era stata governante e di cui conservava alcuni ricordi che servono ad Ada per fantasticare sul suo ambizioso futuro «vuole esser la prima, deve esser la prima, perchè è povera»[2]. Nel romanzo autobiografico *Stella Mattutina,* scritto tra il luglio e il dicembre 1920, ella stessa racconta, in terza persona, infanzia e adolescenza ripercorrendo la vita in portineria, i giochi in giardino e il rapporto con la natura, la vocazione della poesia e la madre sacrificata in fabbrica.

Ada rievoca la figura della madre e il suo percorso per diventare maestra che oscilla tra l'amore per la letteratura e la bellezza e la ribellione al potere. È infatti la mamma, la tessitrice Vittoria Cornalba, che, lavorando in fabbrica per 13 ore al giorno, le permette di frequentare la Scuola Femminile di Lodi e diventare insegnante, mentre il fratello, Nani, viene affidato allo zio materno per essere avviato anch'egli agli studi. Nel ricordo autobiografico il momento più vivo è quello in cui la mamma alla sera, dopo aver messo a letto Ada, legge alla nonna i romanzi d'appendice di un giornale quotidiano e lei li ascolta fingendo di dormire. Sono il primo passo di

[1] Il presente articolo costituisce lo sviluppo argomentativo e documentario del podcast *Ogni atto di vita, in me, fu amore*, registrato il 25 agosto 2025, come reading live al Bookcorner 2025, a cura dell'AIC - Associazione Italiana Centri Culturali, nell'ambito del Meeting di Rimini con la lettura di Paola Canova. Il podcast può essere ascoltato su diverse piattaforme, come al link: https://open.spotify.com/episode/0h4Enmj9w9DAlXxLOFfhuQ?si=NND8UpDcSfqJXfISzelLqg .

[2] A. Negri, *Stella Mattutina,* Lindau, Torino, 2017, p. 11.

un viaggio nella lettura che, tra Alessandro Dumas ed Emilio Zola, corre tra migliaia di pagine: «... è come salire in un bastimento e traversare il mare». Ada si sottomette a un percorso scolastico che le permette di evitare una condizione servile e operaia e di potersi dedicare alla lettura e alla scrittura.

Nelle prime pagine di *Stella mattutina* un paio di episodi ritraggono simbolicamente l'antitesi tra la poesia e il potere: la signora del palazzo, sprezzante e altera, legge le sue prime poesie e l'accusa di plagio e di cattive letture. In un'altra occasione, mentre sta contemplando assorta in silenzio la bellezza dei gigli appena dischiusi nel giardino, la signora le intima di non toccarli. «Vi sarà sempre una ruvida voce che l'accuserà di essere una ladra, ogni qual volta ella tenderà le braccia e l'anima verso la bellezza?»[3] si chiede la narratrice.

La poesia si affaccia in lei come testimonianza di stupore di fronte alla realtà.

> In un mattino di primavera, il giardino le fa un incanto.
>
> Ha dovuto alzarsi prestissimo, all'alba, per eccezione. Ma, appena sbucata fuori dal portico, dimentica quel che ha da fare, per ascoltar, rapita, gli alberi che parlano.
>
> … Oh, ella non ignora che quel chiacchierio è degli uccelli, cinguettanti nella gioia del primo risveglio. Ma l'illusione è stata così fresca e subitanea, che non vi rinunzia, e preferisce credere che alberi e uccelli formino una sola creatura d'amore, che venga conversando con lei; e, volgendo gli occhi in su per meglio accogliere le confidenze delle palpitanti masse verdi, riceve per la prima volta la diretta sensazione del cielo.
>
> Un cielo d'alba, fra il violetto, il cenerognolo e il roseo, con innumerevoli cirri che vanno vanno, cangiando di colore e tenendosi per mano. Come se il cielo le dicesse: Eccomi, guardami: vuoi venire a passeggio con me?... Non v'era dunque, ieri, il cielo?... e ier l'altro?... e non vi sarà domani?... Perché proprio in quest'alba se n'è accorta?... Le cose le son vicinissime, trasparenti: hanno occhi e respiro, parlano il suo stesso linguaggio: ella incrocia le mani sul petto, per custodirvi la felicità[4].

E, insieme allo stupore di fronte al reale, Ada Negri ricorda, bambina, le più grandi domande che le sorgono in cuore e che non sembrano trovare risposta.

> Ma lei chi è?...
>
> Di dove è venuta?... Perché è venuta?... e non prima e non dopo, ma proprio *allora?*...
>
> Chi può affermare che ella non esistesse già prima, e non debba viver sempre, come l'aria, il sole, la terra e tutte le altre cose che sono?...
>
> Si prova a raccogliere, il più intensamente che può, le forze del cervello sul significato della frase «io sono».
>
> Essere: verbo ausiliario. Roba che insegnano a scuola. Ma, «io sono, io sono! ... ».
>
> Frase che è un pozzo: e più la mente vi sprofonda, più la tenebra e il nulla le si scavan di sotto. Ella è felice di sentirsi sprofondar così. …
>
> In iscuola dovrebbero pur spiegarle il mistero della sua presenza nel mondo. Invece le vanno insaccando nella memoria un'infinità di cose inutili…[5]

Gli anni dell'infanzia e dell'adolescenza nelle pagine di *Stella mattutina* esprimono le contraddizioni e le contrapposizioni del tempo: nei racconti e nelle letture della mamma Vittoria alla figlia emerge l'aspirazione a una vita mondana ed esemplare, alla maniera dannunziana, di cui la figura femminile cerca di diventare protagonista e finisce per essere vittima. Ada ricorda in particolare la storia di Donna Augusta, nata dalle seconde nozze del conte Giorgione Dauli di Lodi con una ragazza bellissima, ma di origini borghesi e di professione maestra: la giovinetta, anche lei bellissima, ma non amata dalla madre, è destinata a un matrimonio di convenienza con un ricchissimo barone austriaco: s'invaghisce, però, del marchese Savelli della cui famiglia è ospite per qualche tempo e ne rimane incinta. Cacciata dalla moglie di questi per il flagrante tradimento, scopre poi la gravidanza, ma mantiene il segreto e sembra rifiutare il bimbo che ha in sé: in una festa di palazzo per il sabato grasso, dopo una notte di danza senza tregua e senza alcuna attenzione per il proprio grembo, cade esausta, e l'aborto la trascina nella morte. Ada Negri

[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem,* p. 17.
[5] *Ibidem,* p. 20.

spiega di essersi identificata nel flebile gemito di donna Augusta che muore - avendo cercato volontariamente la propria fine - e scrive parlando di sé in terza persona: «Con la vita, la madre le ha dato anche quel gemito: glielo ha messo nelle radici dell'anima. Per se stessa, e per gli altri: per i propri dolori, e per tutti i dolori umani: di supremo spasimo, ma anche di supremo amore…»[6].

Vittoria, la madre di Ada, è anche espressione dell'aspirazione di giustizia e dell'istintivo impeto di ribellione di fronte ai soprusi. Da un incidente sul lavoro che ella subisce alla mano e che provoca una lunga convalescenza (per fortuna senza altre conseguenze fisiche), Ada matura l'esperienza dell'ingiustizia sociale: è costretta lei stessa ad andare a ritirare la paga giornaliera che la madre ammalata non può riscuotere e si rende conto che per quel lavoro in cui ha messo a rischio la propria salute e la propria integrità può ritirare solo trentacinque lire, senza nessun indennizzo per le spese mediche, le cure e l'assenza obbligata dall'infortunio. È questa vicenda che le ispira *Mano nell'ingranaggio* che andrà poi a far parte della prima raccolta *Fatalità:*

Rôtan le cinghie, stridono le macchine;
Indefessi ne l'opre, allegri canti
Vociano i lavoranti.
Ma un dissennato grido a un tratto levasi;
E pare lacerante urlo di belva
Ferita in una selva.
Fra i denti acuti un ingranaggio portasi,
— Povera donna bionda e mutilata!... — Una mano troncata.

Negli ultimi capitoli *Stella Mattutina* narra gli inizi della professione di insegnante, nel 1887 nel Collegio di Codogno, chiuso e autoritario, poi, l'anno seguente, nella scuola elementare di Motta Visconti, in cui insegna a una numerosissima classe di ragazzi di campagna, poveri e pieni di vita. La scena finale del romanzo autobiografico la rappresenta destarsi dal sonno per il canto di un gallo e contemplare nella luce incipiente dell'alba la stella mattutina che vede come l'inizio del cammino della vita.

> Così, ancor bambina, ella udì in un'alba di primavera parlare il Giardino del Tempo; e ne comprese il linguaggio; e, vedendo i cirri del mattino camminar per l'aria dandosi la mano, s'accorse che il cielo era in lei, come lei nel cielo. … Il suo respiro sale dalle umide profondità della terra per dilatarsi fino a quella stella ch'è rimasta ultima incontro al giorno. — Sono io, son qui — ella pensa, riconoscendosi nello spazio come in uno specchio. Lavorare? ..... Per esser degna di vivere? ..... Benissimo. Finora ha covato, raccolta: zolla nella notte. La sveglia brutale dei galli fa a strappi il silenzio, ferisce il raccoglimento; ma è anch'essa necessaria; e, perché necessaria, sacra[7].

L'adesione al socialismo, il matrimonio e le tematiche femministe.

E qui, a Motta Visconti, Ada si dedica senza tregua al lavoro: trascorre le giornate in classe e sui compiti e le notti a scrivere: nei suoi componimenti traspone gli impeti che ne hanno caratterizzato l'infanzia e l'adolescenza: in *Senza nome*, il componimento che di fatto dà inizio alla sua prima raccolta del 1892, *Fatalità*, ella si rappresenta in termini aspri e spietati:

Io non ho nome. — Io son la rozza figlia
Dell'umida stamberga
Plebe triste e dannata è mia famiglia,
Ma un'indomita fiamma in me s'alberga.
(…)
Un enigma son io d'odio e d'amore, / Di forza e di dolcezza;

[6] *Ibidem,* p. 65.
[7] A. Negri, cit., p. 108.

(…)
Ma sui vecchi tremanti e affaticati,
Sui senza pane, piango;
Piango su bimbi gracili e scarnati,
Su mille ignote sofferenze piango.

Nella medesima raccolta *Fatalità*, nei versi di *Hai lavorato?* rifiuta le profferte amorose di un pretendente che non conosce «… Le virili insonnie / De la notte in severe opre vegliata» e dichiara che l'amerebbe solo «per l'opre / tue vigorose e la tua vita onesta, / Pel tuo strenuo lavor».

Ada Negri nel 1894
Di Unione femminile nazionale, Archivio Famiglia Majno, Milano, attribution - Scansione dall'opera originale, Pubblico dominio, https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=121169844
In https://it.wikipedia.org/wiki/Ada_Negri#/media/File:Ada_Negri.png

Il successo di *Fatalità,* ricco di temi sociali, di toni rivendicativi e di compassione per le condizioni dei lavoratori e dei poveri, è tale che Ada ottiene il titolo di docente per chiara fama e si trasferisce a insegnare nelle scuole superiori a Milano.

Così si trasferisce con la madre nel capoluogo lombardo, dove viene a contatto con il socialismo, che entra anche nella sua poesia con forti toni di denuncia: conosce Turati e Mussolini, ma soprattutto Anna Kuliscioff che definisce 'sorella ideale'. Nasce allora il mito della *Vergine Rossa*, la maestrina proletaria che denuncia la miseria contadina, le condizioni della fabbrica e lo sfruttamento operaio.

Nel 1894 vinse il Premio Giannina Milli per la poesia. Ma alla poesia affianca un forte impegno in attività sociali: fondò nel 1899, assieme a Ersilia Majno, l'U*nione femminile nazionale* e sostenne l'apertura, nel 1904, dell'*Asilo Mariuccia* che definì «la prima pietra di un'opera di rigenerazione, ben lontana e diversa dalle antiche manifestazioni di carità superficiali». Scrisse negli anni dal 1903-1943 sul «Corriere della Sera» molti articoli di tema sociale.

Nel 1895 era uscita la sua seconda raccolta di poesie, *Tempeste*, apprezzata, ma forse meno di *Fatalità*: in questo periodo la sua lirica si concentrò soprattutto su temi sociali ed ebbe forti toni di denuncia, tanto da farla definire *la poetessa del Quarto Stato*.

Legata al giornalista Ettore Patrizi, nel 1895 Ada rinuncia a seguirlo in America: al di là degli ideali letterari e sociali, egli privilegia le proprie aspirazioni, mentre, forse, Ada non si sente di lasciare la madre.

L'anno successivo, accetta di sposare l'industriale Giovanni Garlanda andando a vivere nella villa di famiglia in provincia di Biella. Nasce Bianca, a cui sono dedicate tante poesie, mentre la seconda figlia, Vittoria sopravviverà appena un mese. Il dolore per la morte della bambina e il matrimonio borghese spingono la sua poesia a diventare più introspettiva e autobiografica nelle raccolte *Maternità*[8] e *Dal Profondo*[9]. Ada si dedica con fervore al ruolo di madre, ma non è felice in quella dimensione borghese così estranea alla sua storia personale. Nel 1913 si separa da Garlanda e, seguendo la figlia che studia in collegio, si trasferisce a Zurigo dove scrive la raccolta di novelle *Le solitarie* [10], sul tema della condizione femminile.

Ada si pone così

> con provocatoria fierezza sotto il vessillo di due 'minorità' da riscattare: l'origine umile e l'essere nata donna. Il desiderio negriano (che per lei è altresì un dovere, un imperativo) di agevolare l'affrancamento delle proprie sorelle dalle forme di soggezione entro cui sono costrette pervade di continuo le pagine della scrittrice. Per Ada Negri ogni donna, indipendentemente dalla classe sociale cui appartiene, ha un intrinseco 'diritto alla felicità', cui il matrimonio dovrebbe dare sostegno e di cui dovrebbe essere garanzia, non ostacolo. Perché ciò si verifichi, però, è indispensabile che le donne godano di una facoltà di autodeterminazione – economica ed emotiva – ancora non raggiunta (o raggiunta solo parzialmente) in tutti gli strati sociali[11].

L'opera della poetessa procede negli anni spinta da un'urgenza: esprimere la vita che ella sente dentro e intorno a sé. Così dall'attenzione alla condizione operaia, animata di socialismo umanitario, ella passò, come detto, a concentrarsi sulla poetica introspettiva e autobiografica di *Maternità*, pubblicata nel 1904, e *Dal Profondo* del 1910. È l'esperienza della maternità – anche dolorosa – che ebbe un'importanza centrale e manifesta un aspetto essenziale.

Il tema della maternità appare indissolubile dal rapporto vita - morte[12] che rende centrale la possibilità della donna di generare, di donare la vita, ma è sempre a repentaglio, sempre a rischio. A chi lo ha letto in chiave ideologica reazionaria e fascista, Patrizia Guida ribatte:

---

[8] A. Negri, *Maternità,* F.lli Treves, Milano, 1904.
[9] A. Negri, *Dal profondo,* F.lli Treves, Milano, 1910.
[10] A. Negri, *Le solitarie,* Castoldi, Milano, 1917.
[11] Francesca Favaro, *Scene di vita coniugale nei racconti di Ada Negri: imposizioni, gelosie, solitudini* In *Letteratura e Potere/Poteri,* Atti del XXIV Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti), Catania, 23-25 settembre 2021, a cura di Andrea Manganaro, Giuseppe Traina, Carmelo Tramontana, Roma, Adi editore 2023, p. 3.
[12] *Germina*. «Calma e silenzio, in torno. / Dietro le mie cortine /muore tra nebbie fine /il giorno. // … // L'anima veglia e prega: / e su la vita informe / che nel mio grembo dorme / si piega. //.. //La Sfinge dolorosa / sul tuo mortal destino / come suggel divino / si posa; / ma tu, che da me bevi / la forza essenziale, / ed il bene ed il male /ricevi, //rompi, potente seme, / la zolla inturgidita. / Benedirem la vita /insieme».

> In realtà il mito della maternità nella Negri, oltre a essere cronologicamente antecedente alla famosa campagna demografica del Duce, si fonda su basi diversissime. Per la Negri la maternità non è associabile né alla riproduzione della razza, né alla grande nazione italica. La maternità è un evento fisico e spirituale, misterioso, e per questo fatalmente legata all'esperienza della morte della donna o del bambino (*Il suo diritto, Il sonno, Niobe, Gelosia, Gli orfani, Marcella, Il prematuro*). Inoltre, la maternità è interiorizzata dalla scrittrice come veicolo di autosignificazione della soggettività femminile, che consente di stabilire una relazione tra esistenza e coscienza[13].

Al tempo stesso, nelle raccolte di novelle *Le solitarie* e *Sorelle*[14], approfondisce la riflessione sulla condizione femminile, ancora in relazione alla miseria delle classi proletarie, ma - soprattutto dopo la separazione dal marito - volgendo lo sguardo alla situazione delle donne sole, per costrizione o per scelta, condizionate dai problemi familiari o dagli stereotipi sociali.

Il libro *Le solitarie* è aperto da una breve lettera/dedica a Margherita Sarfatti, nella quale l'autrice ricorda, in una prosa che si avvicina molto al linguaggio poetico negriano, i momenti della composizione delle novelle, trascorsi in compagnia della celebre amica. Le protagoniste sono costrette a portare il peso di una condizione sociale che assegna loro un ruolo marginale, sono vittime di una società che punta solo al denaro, la fabbrica le rende schiave e mina la loro salute, la bruttezza e la miseria, preclude spesso il possesso di una sfera sessuale felice. Le operaie (*Il posto dei vecchi*), le serve (*La serva*), le impiegate (*L'incontro*), le maestre (*Anima Bianca*) sono tutti personaggi che ignorano la propria sessualità o che soffrono per essa: a causa di uno stupro o di un matrimonio non voluto, di un aborto o di una deformazione, di problemi famigliari o di stereotipi sociali. Sono figure che ricalcano a volte la madre o Ada stessa tanto da scrivere «Vi è contenuta tanta parte di me, e posso dire che non una di quelle figure di donna che vi sono scolpite o sfumate mi è indifferente. Vissi con tutte, soffersi, amai, piansi con tutte»[15].

Gli anni successivi alla Prima Guerra Mondiale e il Fascismo

Poco prima dello scoppio della Grande Guerra Ada rientra a Milano e si avvicina gradualmente alle posizioni di Mussolini allontanandosi dal socialismo di Turati. Come molti intellettuali del suo tempo anche Ada Negri accolse con apprezzamento l'avvento del Fascismo, che reputava l'erede naturale dei postulati del primo Socialismo in grado di risarcire il popolo dalle illusioni del sistema liberale.

> La lettura dell'epistolario Negri-Mussolini consente di precisare meglio la natura del rapporto della scrittrice lodigiana con il regime fascista non tanto quale scelta programmatica di tipo politico-ideologico, quanto piuttosto quale scelta 'sentimentale' dovuta all'amicizia che la legava al Mussolini socialista. Un'amicizia sicuramente ricambiata dal Duce anche in considerazione del fatto che tutta la macchina propagandistica fascista che operava per il consenso necessitava di figure pubbliche di richiamo, come Ada Negri, la quale, con il suo passato socialista, rappresentava quasi una conferma dei proponimenti della dirigenza fascista. La Negri, infatti, aveva conosciuto Mussolini al tempo in cui questi dirigeva «Il Popolo d'Italia», l'organo di stampa socialista, e ne rimase amica fedele almeno fino al 1942, come documentano le lettere ora disponibili[16].

---

[13] P. Guida, *Ada Negri, un scrittrice fascista?* in https://jps.library.utoronto.ca/index.php/qua/article/download/9272/6234/14789&ved=2ahUKEwi20r2cl5iRAxVggv0HHeiwA80QFnoECBkQAQ&usg=AOvVaw2vBPCtR0lIErOzbX2y315E .

[14] A. Negri, *Sorelle*, Milano, A. Mondadori, 1929.

[15] A. Negri, *Epigrafe in Le solitarie,* Castoldi, Milano, 1917.

[16] P. Guida, cit., pp 45 - 46. Nel 1921 il Duce affidò alla Negri il suo diario personale: «Vi lascio in custodia un Diario in cui si parla di Lei [Margherita Sarfatti] e di me». La lettera non porta data ma è sicuramente collocabile tra la fine di giugno e i primi di luglio 1921, in quanto Mussolini fa espressamente riferimento alla recensione che farà a *Stella Mattutina*, che apparirà sul «Popolo d'Italia» il 9 luglio 1921. La Negri era spesso ospite della Sarfatti nella villa «Il Soldo» a Cavallasco presso Como, dove su insistenza della Sarfatti, compose il volume *Le Solitarie.*

Mussolini, dal canto suo, ne apprezza l'opera: «in maniera sorprendente, aveva giudicato sul «Popolo d'Italia» *Stella Mattutina* con un'analisi così fine che la critica successiva doveva accettare e quasi far sua»[17].

La poetessa quindi abbracciò la nuova epoca, trascinata dalle esperienze personali e dal proprio tempo: insieme a tanti altri, le disillusioni della vita, gli ideali perduti, il sentirsi vittima, in varia misura, del dolore provocato da un mondo che le era stato portato via conducono ad affidarsi all'Amico, all'Uomo, al Duce e ad accettare l'autoritarismo del regime, pur tenendosi sempre in disparte e mai iscrivendosi al Partito Fascista. Pur convinta, l'adesione a Mussolini non le impedisce di continuare a intrattenere rapporti con chi ora si trova schierato contro di lui.

> Un segno della grande considerazione di Mussolini per la Negri è l'impegno nell'accoglierne le richieste, anche rompendo gli schemi che la politica aveva ormai consolidato. Si spiega così l'intervento personale del Duce per salvare Nella Giacomelli, maestra elementare nata a Lodi e fervente socialista, proposta per il confino e quasi certamente destinata a subire gravi misure di sicurezza. Con telegramma autografo datato il 12 agosto 1928 Mussolini garantiva la Negri che la persona da lei raccomandata avrebbe ottenuto immediatamente la libertà[18].

Nel frattempo altre vicende personali la segnano. Nel 1919 aveva perso sia la madre Vittoria che un travolgente amore, di cui racconta poeticamente e sensualmente ne *Il libro di Mara*, pubblicato nello stesso anno. Due anni dopo la figlia Bianca si sposa allontanandosi definitivamente dalla madre.

Ritratto di Ada Negri. fonte: 900 letterario. Immagine in pubblico dominio.

Ormai il successo è tale che Ada può smettere di insegnare e vivere della sua scrittura, spesso dedicata a descrivere vite femminili.

Nel 1926 e nel 1927 viene proposta al Premio Nobel per la letteratura (assegnato invece a Grazia Deledda) e nel 1931 riceve il Premio Mussolini che ne fa a tutti gli effetti un'intellettuale di regime. Nel 1940 arriva addirittura la nomina a membro dell'Accademia d'Italia, prima e unica donna ad esserne ammessa. Nel frattempo, però, gli eventi stavano precipitando e l'ascesa dell'Italia fascista e mussoliniana, al traino del modello hitleriano, si stava trasformando nella tragica corsa verso la guerra. Nell'epistolario con Amalia Moretti Foggia Della Rovere, la prima donna pediatra d'Italia e medico personale di Ada Negri, emerge il dolore di fronte al profilarsi delle persecuzioni razziali avviate da Mussolini: un brano di una lettera del luglio del 1938 vibra di speciale emozione: «Non ti so dire, Ada, quanto questo iniziarsi di lotta antisemitica mi addolori, mi indigni, mi esacerbi, mi avveleni il sangue»[19]. Abele Boerchio, storico direttore della «Provincia Pavese» e noto antifascista**,** in una commemorazione ricorda alcune conversazioni con la poetessa

[17] S. Comes, *Da un tempo all'altro*, Mondadori, Milano, 1970.
[18] G. Cremascoli, *Sugli epistolari di Ada Negri,* in A. Stroppa, G. Cremascoli, *Ada negri e il romanzo di una storia vera,* PMP Edizioni, Lodi, 2020, p. 276.
[19] G. Cremascoli, cit., p. 280.

e testimonia particolari interessanti perché ripercorrono la storia di un intenso rapporto d'intimità familiare, pur nell'iniziale contrapposizione ideologico-politica, e illuminano l'acuta sensibilità della Negri dolorosamente delusa dal Fascismo. Egli infatti ricorda le vivaci discussioni su aspetti del fascismo e di Mussolini che lo contrapponevano ad Ada Negri, pur in una fedele amicizia, ma attesta che i giorni della guerra furono giorni di ansia e turbamento profondo e che l'occupazione tedesca insieme al processo di Verona «furono il colpo di grazia alla sua vacillante fede politica. E Mussolini fucilatore del padre dei propri nipotini, divenne nel suo cuore e nella sua bocca l'oggetto di odio improvviso, tenace e di aspri e inesorabili giudizi. Era crollato in lei un mondo di convinzioni politiche e di affetti che vi erano legati»[20].

Ogni atto di vita, in me, fu amore

Del resto, già negli anni '30, all'apice della fama, la sua produzione poetica e letteraria aveva iniziato a intravedere nuovi approdi del tutto diversi, ma pienamente coerenti con il suo percorso umano. La Negri nei suoi libri aveva offerto qualche spunto religioso anche nei decenni precedenti, come nella novella *Storia di una taciturna* in *Le solitarie:* la confessione della protagonista Caterina apre la possibilità alla misteriosa presenza dell'aiuto di Dio attraverso il sacerdote che la assolve. «Il vecchio prete raccolto in sè, meditava e pregava. Non era stupito.… Sapeva ..che l'aiuto di Dio si manifesta in modi che a noi non è dato giudicare»[21]. Nell'ultimo periodo della sua vita, Ada Negri approfondì questa intuizione interiore che non aveva mai abbandonato del tutto, grazie alla guida spirituale di padre Giulio Barsotti e all'intensa amicizia con Federico Binaghi. Inoltre conobbe personalmente altre figure religiose e legate alla cultura cattolica dell'epoca come Padre Gemelli, di cui sono testimonianza numerose dediche su volumi. Un centinaio di lettere inviate da Ada Negri al tenente cappellano P. Giulio Barsotti, dal maggio del 1942 al 7 gennaio 1945, pochi giorni prima della morte testimoniano il suo percorso nel ricapitolare gli eventi della sua vita e del suo tempo[22].

> Padre Barsotti fu una figura importantissima negli anni del tramonto della poetessa, che trovò in lui un sostegno straordinario per lo spirito, oppresso dall'angoscia per i dolori e le tragedie da cui l'umanità sembrava dover esser distrutta. La poetessa sembra soccombere nello strazio: "Sono stanca, abbattuta, spoglia di speranza. Lo so, non si deve. Compatiscimi. Sono una povera donna". La fede cristiana, già da anni ritrovata in pienezza, le aveva ispirato la splendida prosa de *Il crocifisso rotto*, che apparirà nella raccolta stampata postuma con il titolo *Oltre* e ove si legge una confessione di straordinaria umanità e di accettazione di ogni mistero. Di fronte al simbolo tipico della sofferenza di Cristo, la Negri scrive: "Contemplo in esso la crudeltà di un martirio e la carità di un perdono che dureranno fin quando duri il mondo". In una lettera del primo settembre del '44, con reminiscenza di questa pagina, scriverà al Barsotti: "Guardo il mio povero Crocifisso rotto e vedo le membra del Cristo spezzate e dilaniate dalla ferocia degli uomini sin che durerà il mondo. Addio"[23].

Negli stessi anni Ada Negri si dedicò a esplorare la fede, anche attraverso lo studio e l'approfondimento di figure di santità, in particolare femminili. Una di esse fu Madre Cabrini, su cui ritornò in più occasioni.

Nell'agosto del 1941 il periodico «La lettura» rivista mensile del «Corriere della sera» pubblicò, a firma di Ada Negri, un denso saggio dedicato alla figura e all'opera di Francesca Saverio Cabrini, ascesa alla gloria degli altari dal 13 novembre 1938, con il titolo di beata. … Nel saggio del 1941 si intravedono due linee direttive nell'impianto della trattazione: l'intento di evocare dati biografici significativi e concreti nella vita della santa e, al contempo, di cogliere

[20] Archivio e biblioteca del Collegio Borromeo, *La memoria in un libro: Cesare Angelini, Ada Negri et alii,* http://www.collegioborromeo.eu/biblioteca/2016/09/19/notizia-di-settembre-2016-2/

[21] A. Negri, *Le solitarie,* Ledizioni, Milano, 2016, p. 105.

[22] D. Mondrone, *Gli ultimi anni di Ada Negri visti dal suo carteggio inedito,* «La Civiltà Cattolica», 98 (1947), I, pp. 126-133; Id., *Il calvario di Ada Negri seguendo il suo carteggio inedito*, ibid., pp. 395-403. I due saggi sono ripubblicati in Id., *Scrittori al traguardo,* vol. IV, Roma, Edizioni «La Civiltà Cattolica», 1948.

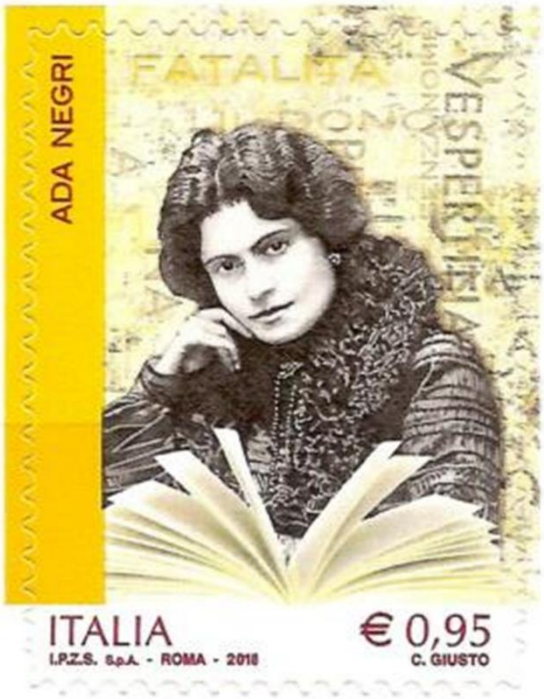
[23] G. Cremascoli, cit., pp. 280-1.

gli aspetti di natura spirituale e sovrumana della fede da cui era animata nel dare vita alle grandi opere realizzate per amore di Dio e del prossimo[24].

Mauro Pea offre testimonianze del carteggio fra Ada Negri e Federico Binaghi, il giornalista e poeta che ebbe un posto importantissimo nella vita della scrittrice, come risulta dallo scambio di oltre 1.300 lettere. In questa corrispondenza è documentato tutto il percorso esistenziale della poetessa, almeno dal 1920 al 1943, e alcuni dati sono di speciale interesse.

> Lo stile della Negri è spesso concitato e commosso, con ricorso assai frequente all'espressione di pensieri e di sentimenti in forma interrogativa. Ciò avviene affrontando i grandi temi che da sempre bussano alle porte di ogni anima, come quando scrive al Binaghi: "Sapeste di quante passioni, di quante scorie noi dobbiamo liberarci prima di trovare Dio e di poterlo esprimere! E chi ci riesce compiutamente?"[25]

È così che il percorso interiore della sua poesia approda alla fede, in particolare con le raccolte degli ultimi anni *Il dono*[26] del 1936 *e Fons amoris*[27] pubblicata postuma nel 1946. Esse pongono al centro della sua lirica l'intuizione che la vita è attraversata da un impeto di amore che non pensa ad essere riamato: *Ami e non pensi di essere amata*[28]. Tutti gli sforzi morali, le lotte politiche, l'impegno sociale, la fuga nel matrimonio borghese, il diventare madre, le riflessioni sulla sorellanza e sulla vita da single, le illusioni di una figlia del secolo conducono inaspettatamente alla scoperta che «un essere umano può amare senza pensare di essere riamato e che questo esige un pozzo d'amore infinito all'origine»[29]. È il recupero e lo svolgersi maturo di quell'intuizione avuta nell'infanzia e già ricordata all'inizio (Essere: verbo ausiliario. Roba che insegnano a scuola. Ma, «io sono, io sono! ... ». Frase che è un pozzo…): non sono più la tenebra e il nulla a scavarle il vuoto dal di sotto, come allora temeva. Ada, al contrario, riconosce l'amore gratuito che ne genera l'essere. La conversione non scaturisce «dallo stupore che lei ha provato dinanzi all'unità prodotta dal fatto che l'essere è amore…ma è direttamente dovuta all'essenza dell'amore, la natura dell'amore essendo quello che noi chiamiamo 'amore senza ritorno»[30].



Francobollo dedicatole nel 2018

Socialista, sostenitrice del lavoro, femminista, protagonista e vittima del suo tempo, Ada è una donna che condivide i legami più stretti con altre donne, le amiche più vicine, la, madre, la figlia, ed esprime un'aspirazione profondamente femminile ad amare e a donarsi. Il suo percorso umano ed esistenziale attraversa gli ideali e le illusioni del suo secolo, è partecipe delle sue aspirazioni e ambizioni e giunge alla consapevolezza che «ciò che lega in unità profonda tutta la sua opera è la passione d'amore che essa esprime. Il

---

[24] G. Cremascoli, *Divagazioni su Ada Negri,* cit., pp. 340-1.
[25] M. Pea, *Due anime. Testimonianze religiose e letterarie del carteggio inedito Ada Negri-Federico Binaghi,* Edizioni Besana Brianza, 1986, p. 19.
[26] A. Negri, *Il dono*, A. Mondadori, Milano-Verona, 1936.
[27] A. Negri, *Fons amoris,1939-1943*, Milano, A. Mondadori, 1946 (postumo).
[28] D. Rondoni, *La sorpresa nell'accostarsi,* in Ada Negri, *Mia giovinezza,* BUR, Milano, 1995, p. 96. In particolare si tengano presenti i versi di *Mia giovinezza:* «Non t'ho perduta. Sei rimasta, in fondo / all'essere. Sei tu, ma un'altra sei: / senza fronda né fior, senza il lucente / riso che avevi al tempo che non torna, / senza quel canto. Un'altra sei, più bella. / Ami, e non pensi essere amata»
[29] L. Giussani, *Il problema della conversione di Ada Negri*, in *Le mie letture*, BUR, Milano, 1996, p. 71.
[30] *Ibidem*, p. 69.

suo itinerario poetico e umano è tutto nel tentativo di dar voce poeticamente all'energia d'amore che muove la vita»[31]. Accade così quella che si può chiamare pienamente la sua conversione, non opera di sforzo morale - come il suo temperamento e l'educazione forse le suggerivano - ma frutto della constatazione, scaturita e verificata dall'esperienza di vita, che tutti sono generati come amore da ciò che è amore senza ritorno. «Se amare senza essere riamato è un atteggiamento originale, è possibile l'impossibile. Un impossibile c'è»[32]: è la *Fons Amoris* di Dio.

Le separazioni e la morte, l'ambiziosa ricerca della gloria letteraria, le dolorose esperienze di vita, sembrano una disillusione, ma non portano Ada a un approdo di deluso scetticismo. Conducono, invece, alla scoperta che «tutto è un atto d'amore, che tutto viene unito da quest'atto d'amore, e che questa unità interessa anche il male perché anche il male è vinto in questa unità». È la sua conversione. Nella celebre poesia *Mia giovinezza* scrive: *Ami e non pensi di essere amata.* Luigi Giussani dirà che Ada scopre che «la vita è attraversata da un impeto d'amore che non pensa di essere riamato. Frutto del fatto che per natura sua l'essere è dono»[33].

L'11 gennaio 1945, poco prima di compiere 75 anni Ada Negri concluse la sua vita terrena, ricca e appassionata, specchio delle aspirazioni e delle contraddizioni dei tempi, con il suo «peso d'amor che solo a Dio, nel giorno / ch'Egli mi chiami io porterò con questa / vita tradita e verrà sciolto il nodo»[34].

---

[31] *Atto d'amore (*da *Il dono). «*Non seppi dirti quant'io t'amo, Dio / nel quale credo, Dio che sei la vita / vivente, e quella già vissuta e quella / ch'è da viver più oltre: ... Ogni atto di vita, in me, fu amore. Ed io credetti / fosse per l'uomo, o l'opera, o la patria / terrena, o i nati dal mio saldo ceppo, / o i fior, le piante, i frutti che dal sole / hanno sostanza, nutrimento e luce; / ma fu amore di Te, che in ogni cosa / e creatura sei presente».

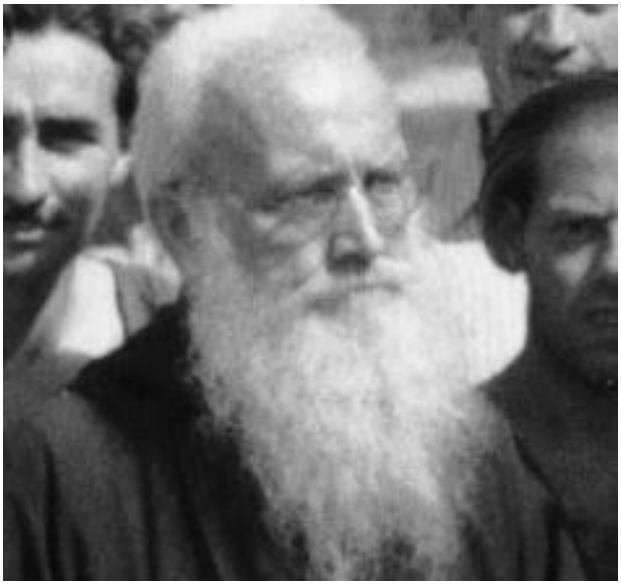
[32] L. Giussani, cit., p. 73.

[33] *In ogni volto (*da *Il dono)* «In ogni volto rispecchiar credetti / il mio volto, e il mio cuore in ogni cuore: / meraviglioso era quel sogno, e parve/angusto il mondo all'inesausta sete / fraterna – e nell'amplesso innumerevole/ la mia vita sentii fatta sublime. … / Ciascuno è solo. E non ravvisa / il suo fratello; in lui non scorge il segno / del Padre, e in armi contro lui difende / la propria sorte./

Ma non muore il sogno / che immolò Cristo sulla croce. Amore / non chiede essere amato. La deserta / solitudine a me s'empie di genti / che non mi sanno, ma che sento mie /nella legge del sangue. Io lo raccolgo quel sangue rosso: e me ne fo ricchezza / smisurata e terribile: né penso /in quali vene scorra, o a quale offerta fu consacrato, e da che piaga grondi.»

[34] *Ibidem.*

Un cappuccino nel campo di Ferramonti: padre Callisto Lopinot



Silvana Rapposelli

Avvio e organizzazione del campo

Nel corso del secondo conflitto mondiale erano presenti in Italia quindici campi di concentramento, per lo più alloggiati in edifici già esistenti, mentre quello di Ferramonti fu l'unico costruito appositamente per rinchiudervi ebrei, apolidi e stranieri nemici. A Ferramonti, contrada paludosa e malarica nel comune di Tarsia, a 40 km a nord di Cosenza, sorsero in tutta fretta ben 92 capannoni in un perimetro di circa 160 mila metri quadrati. Quello che sarà il più grande campo fascista fu inaugurato il 20 giugno 1940. Vi furono recluse una media di circa duemila persone, tra cui gli ebrei non scesero mai sotto il 75%.

Gli internati erano sottoposti ad un direttore, commissario di polizia, alle cui dipendenze vi erano alcuni agenti, un maresciallo e un manipolo di milizia fascista. Il primo direttore e il più importante fu il commissario Paolo Salvatore, che impostò l'organizzazione del campo e vi rimase fino al gennaio '43. Egli, ricordato da tutti come uomo buono ed energico, patriota ma non fascista, adottò una politica di rispetto e di tolleranza nei confronti dei suoi sottoposti. Nonostante fosse circondato da filo spinato e il regolamento interno prevedesse obblighi e divieti, ad esempio erano proibite le radio così come i giochi, Ferramonti sembrava più un villaggio autogestito, quasi un kibbutz, che un campo di sterminio. Al suo interno avvenivano cose impensabili, irreali. I nuclei familiari venivano alloggiati insieme nelle singole baracche, si celebrarono diversi matrimoni; nacquero molti bambini. C'era libertà di culto, erano presenti tre sinagoghe e una cappella cattolica; furono attrezzati una scuola, un asilo e una biblioteca. Si organizzavano varie attività artistiche, culturali, sportive e religiose. Vi era un medico e una piccola infermeria, addirittura una lavanderia interna gestita da alcuni cinesi. Veniva redatto anche un giornalino del campo.

Molti degli internati erano professionisti, laureati: medici, pittori, musicisti che potevano esercitare la loro professione dando un contributo significativo alla vita sociale con varie iniziative di tipo culturale. Una ex internata ha dichiarato che per lei Ferramonti è stata da questo punto di vista come un'università. Il musicista Oscar Klein, internato da bambino, confessa che per lui è stato come un campo di vacanza. Tutti ricevevano un sussidio in denaro dal governo fascista e non c'era obbligo di lavoro. I rapporti con la popolazione locale, aliena da sentimenti bellicisti o razzisti, erano amichevoli e solidali. Prestazioni lavorative, a volte a titolo gratuito, potevano essere offerte dagli esterni ai reclusi e viceversa, cosa che incrementava la conoscenza e lo scambio reciproco. Dal 1942 a tutti fu accordato il permesso di lavorare al di fuori del campo per integrare le scarse razioni alimentari.

Il cappuccino Callisto Lopinot

L'organizzazione interna aveva un carattere 'democratico': era basata sull'elezione libera di un delegato per ogni baracca, tutti i delegati poi eleggevano un 'capo dei capi' che presentava le varie istanze al direttore. Insieme a quest'ultimo, persona lungimirante e illuminata, un'altra presenza, a volte poco ricordata, determinò positivamente il clima del luogo: un sacerdote cappuccino, padre Callisto Lopinot. Venne inviato per volontà di papa Pio XII l'11 luglio 1941 come cappellano dietro formale richiesta di un gruppo di internati e grazie al nunzio apostolico mons. Francesco Borgoncini Duca che ne aveva apprezzato le doti.

Della vita del frate prima e dopo il periodo di Ferramonti purtroppo non sappiamo molto. Sappiamo che era nato a Geispolsheim, piccolo centro dell'Alsazia, nel 1876 -quindi aveva 65 anni, un'età ragguardevole per quei tempi- che parlava quattro lingue e quindi poteva comunicare agevolmente con gli stranieri. Dopo molti anni passati come missionario nelle lontane isole Caroline e Marianne (Oceano Pacifico) poi nelle isole Comore (Oceano Indiano), aveva avuto incarichi significativi a Roma nell'ordine dei Frati Minori e in Propaganda Fide.

A Ferramonti Padre Lopinot si considerava padre di tutti. Dedicava la sua attenzione non solo ai cattolici ai quali forniva i sacramenti e la cura spirituale ma a tutti i reclusi ai quali offriva ascolto, disponibilità e conforto. Preparava i catecumeni al battesimo istruendoli, faceva lezione di Storia Sacra ai neofiti che avevano già ricevuto il battesimo senza una adeguata preparazione. Greci, iugoslavi, ungheresi e ogni altro detenuto trovavano in questo frate un volto misericordioso, espressione precipua del suo apostolato, e gli si avvicinavano per ogni tipo di necessità senza il timore di venire catechizzati o di doversi convertire al cattolicesimo. Fu sua ad esempio l'iniziativa di sottoscrivere un abbonamento al quotidiano «L'Osservatore Romano», che, a volte anche in più copie, rimaneva a disposizione di tutti. Possiamo dire, con linguaggio attinto dalla tradizione cattolica, che le opere di misericordia del francescano erano sia spirituali sia corporali.

Infatti quando il clima a Ferramonti cominciò a peggiorare, a causa della riduzione della porzione di pane pro capite e la fame divenne un problema, padre Callisto si fece mendicante per il suo gregge, bussando a tutte le porte, a prelati, a benefattori, perfino ambasciate, e ricevendo aiuti. L'altra grave necessità era data dalla mancanza di vestiti, poiché col tempo la biancheria e gli abiti dei detenuti erano ormai consunti e inservibili specie in vista del freddo invernale. Molti poi avevano venduto i loro indumenti in cambio di alimenti diventati carissimi o disponibili solo al mercato nero. Le lamentele erano continue e il morale molto basso. L'umile frate intraprese da solo e in piena guerra numerosi viaggi a Roma per raccogliere soldi e materiale. In uno di questi viaggi ottenne dalla Santa Sede una quantità di stoffa sufficiente a confezionare un vestito ciascuno per duecento persone, oltre a bottoni e filo. Tutto ciò che arrivava veniva distribuito senza chiedere se chi riceveva era o no battezzato. Certo il desiderio del cappuccino era quello di condurre i non cattolici alla sua fede ma tale desiderio non lo portò mai a operare discriminazioni tra gli internati. Comunque nel suo diario leggiamo che le conversioni al cattolicesimo furono settantanove.

Nel campo si realizzò, spontaneamente e in anticipo sui tempi, un vero e proprio dialogo interreligioso e un esperimento ecumenico, in particolare coi numerosi ebrei che lo popolavano e coi greco-ortodossi. Nel 1942 arrivò infatti un gruppo di 120 greci e con loro come internato l'archimandrita ortodosso Akakios. Le assemblee liturgiche vedevano spesso la partecipazione al canto corale in chiesa o nella sinagoga dello stesso coro. Così era normale lo scambio degli strumenti come l'armonium donato dalla generosità di Pio XII ai cristiani su richiesta di p. Callisto e giunto dalla lontana città di Lecco. Il Diario del religioso, redatto in lingua tedesca e pubblicato postumo, è un prezioso, insostituibile resoconto della vita di Ferramonti, oltre che delle attività quotidiane del frate che rimase nel campo dal luglio 1941 all'ottobre del 1944, cioè fino alla sua partenza per Roma dove continuò il suo compito presso la Propaganda Fide e dove morirà nel 1966.

Verso la Liberazione

Lo sbarco alleato in Sicilia e a Reggio Calabria dei primi di settembre 1943 provocò inizialmente nel campo agitazione e panico dovuti all'incognita circa gli eventi futuri. Inoltre per parecchi giorni si videro transitare proprio sulla strada statale 18 in prossimità di Ferramonti svariati camion e vetture con l'intera armata tedesca *Hermann Göring* in ritirata dal Sud e diretta al Nord, cosa che preoccupava molto perché si temeva un assalto da parte dei tedeschi, assalto che fortunatamente non ci fu. Già il 5 settembre il direttore aveva aperto le porte e molti internati ne approfittarono per darsi subito alla fuga. Il pomeriggio dell'8 settembre giunse la lieta notizia dell'armistizio con relative espressioni di esultanza. La mattina del 14 arrivarono nel campo i primi militari inglesi, due autoblindo con tre uomini ciascuna. Ma molti degli ex internati rimasero nelle loro baracche e partirono poco alla volta per la propria destinazione. Ferramonti - che continuò sotto l'egida degli inglesi - fu formalmente chiuso solo l'11 dicembre 1945, il primo campo italiano ad essere liberato e l'ultimo ad essere chiuso. E' interessante notare che nel 1943, al momento della sua liberazione, vi si trovavano 1604 internati ebrei e 412 non ebrei.

Ferramonti oggi

Poco è rimasto di quelle baracche. Dopo la guerra il campo di Ferramonti cadde nel totale oblio e fu abbandonato all'incuria, per cui adesso le strutture originali sono quasi interamente perdute. I soli edifici conservati sono alcuni magazzini. Nel clima del dopoguerra parlare dell'esistenza di campi di detenzione per gli ebrei nell'Italia fascista non era considerato conveniente in quanto avrebbe provato il grave cedimento morale del popolo italiano che aveva permesso l'emanazione delle leggi razziali e la persecuzione degli ebrei.

Solo nel 2004, a seguito di lunghe operazioni di recupero degli spazi e ricerca documentaria, vide la luce il *Museo della Memoria Ferramonti di Tarsia*, col fine di conservarne concretamente l'identità e la memoria storica. Le collezioni del museo sono ospitate in quelli che erano gli uffici del campo appositamente restaurati e sono costituite da documenti, foto degli internati e schede della polizia, lettere dei familiari, oggetti personali.

Il museo è visitabile previo appuntamento con la Fondazione info@museoferramonti.org oppure con il comune di Tarsia.

Bibliografia

- *Ferramonti: un campo di concentramento anomalo* è l'articolo pubblicato su LINEATEMPO n 39 - 2025 che presenta la Mostra itinerante realizzata da Laura Vergallo Levi e disponibile per ulteriori esposizioni presso scuole, centri culturali, biblioteche ecc.
- S. Belsito, *L'ecumenismo "vissuto" Il frate cappuccino Callisto Lopinot*, Editoriale progetto 2000, Cosenza, 2018, pp. 192. Il volume, oltre a contenere la storia del campo e la traduzione dell'intero Diario di Lopinot, si sofferma a riflettere su temi più ampi quali la Chiesa e il razzismo e presenta inoltre un'opera pittorica, realizzata e collocata in loco, sul martirio di san Bartolomeo, dal valore fortemente simbolico.
- C. Capogreco, *Ferramonti. La vita e gli uomini del più grande campo di concentramento fascista*, La Giuntina, Firenze, 1987, pp. 194. Professore di storia contemporanea presso l'Università della Calabria, Capogreco è stato il primo storico a ricostruire in una monografia le vicende di un campo di concentramento fascista, cosa che ha costituito una svolta nella storiografia del periodo.
- M. Rende, *Ferramonti di Tarsia*, Mursia, Milano, 2009, pp. 270 che raccoglie tra l'altro vari documenti e originali testimonianze di ex internati. E' presente nel volume la traduzione delle relazioni sulle condizioni umane e ambientali del campo scritte dagli inglesi dopo la liberazione. L'autore, professore di anatomia presso l'università di Perugia, è un grande appassionato di storia del Meridione d'Italia.

- T. Ciliberti (a cura di), *Callisto Lopinot, Diario 1941-1944*, Expressiva Edizioni, Cosenza, 2024, pp. 216. Il diario, nella traduzione dal tedesco, è un resoconto fondamentale pur nella sua essenzialità per conoscere e capire la vita del campo. Il frate rivela così il suo 'pragmatismo della carità'. Gli affida anche le sue riflessioni e brevi valutazioni ma senza indugiare mai in discorsi astratti o magniloquenti.

Italiani di Slovenia. Intervista allo storico Kristjan Knez

A cura di Federico Sesia

Nonostante l'esodo giuliano-dalmata ne abbia decimato la consistenza numerica, ancora oggi esiste una presenza italiana nell'Istria slovena che, per quanto minoritaria, ha faticosamente superato le intemperie del periodo del regime di Tito e dei conflitti che segnarono la dissoluzione della Jugoslavia, per ritagliarsi uno spazio nella vita democratica della Slovenia indipendente. Concentrata in massima parte nei quattro comuni del Capodistriano, non a caso parte del Regno d'Italia fino al 1945, la comunità italiana presenta oggi una vivace vita culturale, specialmente in centri costieri come Pirano, Capodistria e Isola, organizzata dalla rete associativa dell'Unione Italiana. Per comprendere di più la vita e la storia di questo spicchio di italianità adriatica abbiamo intervistato lo storico Kristjan Knez, italiano di Slovenia, fondatore e presidente della Società di studi storici e geografici di Pirano e vicepresidente della Comunità degli Italiani 'Giuseppe Tartini' e direttore del Centro Italiano 'Carlo Combi' di Capodistria.

Dott. Knez, lei si occupa da anni della vita culturale e associativa degli italiani del Capodistriano. Come definirebbe la situazione attuale della comunità?

Per quanto riguarda i rapporti in generale, direi siano buoni. A livello statale non rilevo forme di ingerenza, almeno per quanto riguarda le Comunità degli Italiani (associazioni) o le Comunità autogestite della nazionalità italiana (CAN, istituzioni). Essendo alla guida del Centro Italiano 'Carlo Combi', fondato nel 2004 dalla CAN Costiera e finanziato dal Ministero della Cultura della Repubblica di Slovenia, non ho mai riscontrato pressioni o tentativi di influenzare i contenuti delle nostre attività. Esistono tutt'al più delle linee guida, ma siamo liberi di seguirle oppure no. Godiamo della massima autonomia e, nel corso della mia gestione, gli sforzi si sono concentrati sul recupero, lo studio e la diffusione del patrimonio storico, culturale e artistico dell'Istria, con particolare attenzione alla matrice veneziana e italiana. Collaboriamo, quando possibile, sia con altre realtà della Comunità italiana sia con le altre realtà del territorio. Lo scorso anno, ad esempio, nell'ambito del più ampio progetto *Koper-Capodistria 1500*, dedicato alla figura mitica del primo vescovo di Capodistria, il nostro Centro ha promosso – in collaborazione con vari partner – la mostra documentaria *San Nazario e Capodistria. Storia, devozione, arte, tradizione e il retaggio della Serenissima*. L'iniziativa è stata cofinanziata anche dalla Regione del Veneto, nell'ambito della legge regionale per il recupero, la conservazione e la valorizzazione del patrimonio culturale risalente alla Repubblica Serenissima di Venezia nell'Istria, nella Dalmazia e nell'area mediterranea. Il partenariato progettuale ha coinvolto la Società di studi storici e geografici di Pirano, la Comunità degli Italiani 'Santorio Santorio' di Capodistria, la Comunità Autogestita Costiera della Nazionalità Italiana di Capodistria, la Comunità degli Italiani di

Verteneglio, il Comitato di Venezia dell'Associazione Nazionale Venezia Giulia e Dalmazia e la Fameia Capodistriana, che riunisce i capodistriani esuli. Attraverso la cultura cerchiamo di collaborare e di avvicinare, con iniziative concrete, le persone di buona volontà, giacché rappresenta un vettore che può unire e non certo dividere. Alla fine dello scorso anno, in stretta collaborazione con il Museo regionale di Capodistria, abbiamo ricordato anche il pittore capodistriano Bartolomeo Gianelli (1824-1894), formatosi all'Accademia di Belle Arti di Venezia. Con il suo pennello documentò non pochi scorci della città e dei suoi abitanti, in primo luogo i notabili e gli uomini illustri.

Negli ultimi anni devo dire di aver trovato molta disponibilità, e questo ha favorito collaborazioni proficue e un lavoro corale che ormai rappresenta la normalità. Naturalmente, non è tutto oro quel che luccica: mi è capitato anche di scontrarmi con quanti ritengono ancora possibile mistificare il passato, proponendone una lettura manichea e/o artefatta. Sono ormai gruppi residuali, magari riottosi. Tuttavia, se i contenuti vengono proposti con onestà intellettuale, con solide basi documentarie e con il necessario rigore, non vi è motivo di 'temere' contestazioni. Un esempio significativo risale al 2014, quando abbiamo ricollocato nella sede del Collegio dei Nobili la grande targa marmorea del 1923 dedicata a Carlo Combi, realizzata dagli ultimi studenti veneziani che ebbero il patriota docente alla Scuola superiore di Venezia. È stata una manifestazione partecipata e sentita: anche coloro che, potenzialmente, avrebbero potuto sollevare critiche (ed erano presenti!) hanno preferito restare in silenzio.

Nel 2018 abbiamo ospitato, ancora una volta, l'ammiraglio Romano Sauro, nipote di Nazario – capodistriano, irredentista e Medaglia d'oro al Valor Militare alla memoria. Qualcuno, goffamente, tentò di metterci il bavaglio, accusandoci di propagandare il fascismo. Accuse simili non meritano alcun commento: mi limitai a ricordare che, quando Sauro fu condotto al patibolo e giustiziato dalle autorità asburgiche, Mussolini era ancora un socialista rivoluzionario! La storia bisogna conoscerla prima di aprire bocca. A parte questi episodi, che rasentano il folkloristico, rammento con piacere il gran numero di iniziative che abbiamo realizzato, affrontando personalità, momenti storici e problemi tra le più diverse, coinvolgendo studiosi di varia formazione e provenienza. Sarà così anche a novembre, quando proporremo una giornata di studio incentrata sul geografo e cartografo veneziano Pietro Coppo – isolano di adozione – in occasione del cinquecentenario della sua carta dell'Istria. L'originale – che è parte integrante del *De summa totius orbis* – è oggi conservato con cura dal Museo del mare di Pirano.

Come sono i rapporti della minoranza con le autorità locali e centrali slovene?

Se dovessi sintetizzare, direi che molto dipende dalle circostanze e dalla compagine politica al governo, sia a livello locale sia statale. Fornire una valutazione universalmente valida sarebbe piuttosto azzardato. Come ha avuto modo di constare l'on. Roberto Battelli – che dal momento dell'indipendenza della Slovenia fino al 2018 ha rappresentato la Comunità nazionale italiana alla Camera di Stato – i migliori e concreti accordi politici sono stati raggiunti con i governi di centro-destra. Va però precisato che certe tendenze di stampo nazionalistico sono comuni e non vi sono distinzioni di colore politico. Nel nuovo Stato, malgrado l'esistenza di norme di tutela delle minoranze, sono state combattute battaglie importanti, ne ricorderò alcune. Oggi diamo per scontati alcuni diritti, ma è giusto sottolineare che sono stati il frutto di un lungo e intenso impegno. Ad esempio, fu fortemente contestata – perché ritenuta anticostituzionale – l'introduzione del doppio voto: ovvero la possibilità, per gli appartenenti alla Comunità nazionale italiana, di esprimere un voto per i propri rappresentanti (il cosiddetto *voto etnico*) e, contemporaneamente, per i partiti (il *voto politico*) sia nelle elezioni politiche sia in quelle amministrative. Rimossa la stella rossa, rimaneva il tricolore che gli italiani vollero utilizzare quale vessillo rappresentativo della Comunità nazionale. La vicenda ebbe vari strascichi e polemiche. A Capodistria, per circa otto anni, non fu possibile esporre quella bandiera; a Isola, invece, nonostante le controversie, il tricolore veniva esposto. A Pirano, infine, la bandiera italiana veniva esibita con l'aggiunta di un nastrino recante i colori della bandiera slovena. L'utilizzo del tricolore,

dunque, variava sensibilmente da una municipalità all'altra. Fu necessario attendere le sentenze della Corte costituzionale (febbraio 1998 e gennaio 1999) le quali stabilirono che i simboli delle comunità nazionali non erano in contrasto con la Costituzione. Di conseguenza, alla Comunità nazionale italiana fu riconosciuta la piena libertà di scegliere e utilizzare i propri simboli. Diverse forze politiche non accolsero favorevolmente quel verdetto e mossero battaglia con la finalità di ridurre i diritti garantiti agli italiani in Slovenia. Tra le questioni messe in discussione vi era anche il mandato del deputato al seggio specifico, che taluni ritenevano dovesse limitarsi esclusivamente alle tematiche concernenti la Comunità nazionale italiana.

Com'è cambiata la situazione dopo l'indipendenza della Slovenia (25/6/1991)? Gli italiani che posizione hanno avuto di fronte alla Guerra dei dieci giorni[1]?

Vi era un clima di grandi aspettative, accompagnato dalla volontà di contribuire al cambiamento, sulla scia dei processi che avevano interessato la società civile dalla fine degli anni Ottanta. Si pensi, ad esempio, alla Tribuna politica di Capodistria, promossa dal Gruppo d'opinione 88 (gennaio 1988), o al Movimento per la costituente (gennaio-febbraio 1990), il cui fine era riformare e rinnovare l'Unione degli Italiani dell'Istria e di Fiume. Attraverso un acceso confronto interno, si giunse al suo scioglimento, per troncare con il passato jugoslavo/comunista. Seguirono le prime libere e democratiche elezioni in seno alla Comunità nazionale italiana e la convocazione della prima Assemblea costituente a Pola. Con il processo che avrebbe portato all'indipendenza proclamata dalla Slovenia e dalla Croazia, venne infine fondata l'Unione Italiana, istituita a Fiume il 16 luglio 1991.

Esistono scuole italiane nel Litorale? Come sono le loro condizioni?

Sì, esistono e sono tuttora presenti nei comuni della fascia costiera: sono le scuole che io stesso ho frequentato. Si tratta di quello che definiamo *verticale scolastica*, ovvero un percorso educativo che va dalla scuola materna fino alla scuola media superiore, passando per la scuola elementare – articolata in nove classi, includendo quindi anche quelle che in Italia corrispondono alla scuola media. Grazie allo *status* particolare riconosciuto alla Zona B del mai formalmente costituito Territorio Libero di Trieste, queste scuole – nonostante le pressioni alle quali furono sottoposte nel dopoguerra da parte delle autorità jugoslave che amministravano provvisoriamente l'area – riuscirono a sopravvivere. Durante la crisi di Trieste dell'autunno del 1953, non poche scuole italiane furono chiuse d'ufficio e mai più riaperte, in particolare nell'Istria orientale, a Cherso e Lussino e Zara. Quelle presenti nella Zona B, invece, continuarono a operare e la loro esistenza venne sancita dallo Statuto Speciale allegato al Memorandum di Londra dell'ottobre 1954. Una particolarità significativa riguarda Pirano, che può vantare un Ginnasio italiano nato nell'anno scolastico 1945-46, fondato su iniziativa del Comitato di Liberazione Nazionale, espressione delle varie anime politiche piranesi che avevano partecipato alla Resistenza.

Per quanto riguarda le loro condizioni, alcuni edifici sono stati costruiti *ex novo*, come la Scuola elementare Dante Alighieri di Isola, inaugurata nel 1998 dai presidenti Milan Kučan e Oscar Luigi Scalfaro. Palazzo Bartole-Fonda, che ospita la Scuola elementare Vincenzo e Diego de Castro, è stato invece oggetto di una radicale ristrutturazione e riaperto nel 2007. Fino al 1992, nello stesso edificio aveva sede anche il Ginnasio italiano, che successivamente si trasferì a Portorose in una struttura moderna, intitolata ad Antonio Sema. Questa sede fu inaugurata dal presidente della Repubblica di Slovenia, Milan Kučan, e dal senatore Paolo Sema, figlio di Antonio e primo preside della scuola. Nel 2013 sono stati avviati i lavori presso le sedi periferiche della Scuola elementare di Sicciole e della Scuola materna La Coccinella. Da qualche settimana è iniziata la demolizione della sede centrale della scuola materna (e della sede slovena), al cui posto sorgerà una delle strutture scolastiche più moderne in Slovenia. Ricordiamo, inoltre, che dopo

[1] Viene definita *Guerra dei dieci giorni* il breve conflitto armato tra la Slovenia e la repubblica federale di Jugoslavia nel giugno-luglio 1991, in seguito alla dichiarazione di indipendenza della Slovenia.

due anni di lavori di ristrutturazione dello storico edificio del Collegio dei Nobili – risalente all'ultimo quarto del XVII secolo e ai primi anni del XVIII secolo, con successivi interventi in epoca asburgica – l'inaugurazione ufficiale avrà luogo l'11 settembre, alla presenza dei Capi di Stato di Slovenia e Italia.

Va ricordato che l'insegnamento in queste scuole avviene interamente in lingua italiana, dalle materie umanistiche e scientifiche fino all'educazione sportiva, ad eccezione delle ore dedicate alla lingua slovena e delle altre lingue straniere. Queste istituzioni scolastiche rientrano nella categoria delle cosiddette *scuole di frontiera*, in cui l'insegnamento è impartito in lingua italiana, i cui titoli di studio sono riconosciuti dallo Stato Italiano ai fini dell'accesso ai corsi universitari.

Lei è fondatore e presidente della Società di studi storici e geografici di Pirano. Ci dica qualcosa di questa realtà, i suoi scopi, le sue attività.

La finalità era quella di superare le divisioni e promuovere il sano confronto, dedicando tempo, energie e passione allo studio e alla divulgazione di ciò che caratterizza la storia, l'arte, il paesaggio di queste terre, nonché delle personalità che si distinsero in ambiti diversi. La Società di studi storici e geografici è sorta per merito di un gruppo di studiosi, giovani intellettuali e cultori della materia, uniti dalla volontà di promuovere la ricerca storica, geografica e artistica, indipendentemente dai confini nazionali. L'obiettivo del sodalizio è la valorizzazione e la diffusione degli studi sulla storia e la geografia dell'Istria e dell'area Altoadriatica nel quadro della storia europea. Per una coincidenza, la nascita della Società ha coinciso con il venir meno del confine tra Slovenia e Italia, nel 2004: un segno del tempo nuovo, che la Società ha accolto come stimolo per il dialogo e la collaborazione, senza distinzioni né barriere. L'apertura ci contraddistingue da sempre. Basti pensare che il Consiglio direttivo è composto da persone residenti in Slovenia, in Italia e Croazia. Come ho ricordato in occasione della serata dedicata al ventennale, rappresentiamo al tempo stesso un presidio – il nostro contributo si inserisce nell'alveo della tradizione storiografica italiana dell'Istria – e un ponte. Intratteniamo rapporti di collaborazione sia con le istituzioni italiane, come l'Università Ca' Foscari di Venezia, sia con numerose associazioni e/o istituzioni della comunità istriano-fiumano-dalmata in esilio, così come quelle della comunità italiana dell'Adriatico orientale. Allo stesso modo, abbiamo attivato collaborazioni con diverse realtà slovene e croate. In questi venti anni, la Società è cresciuta e si è consolidata. Le nostre iniziative hanno suscitato un interesse crescente negli ambienti culturali del Bel Paese. Il nostro apporto è chiaro e parte dalla consapevolezza che la storia dell'Alto Adriatico non può essere compresa appieno senza un dialogo costante tra le diverse identità e prospettive. È necessario superare le visioni parziali, a favore di un approccio aperto e inclusivo, capace di proporre il ricco retaggio storico e culturale di quest'area con uno spirito di apertura, evitando le semplificazioni e interpretazioni unidirezionali. Abbiamo affrontato temi complessi, spesso ignorati o marginalizzati, con l'obiettivo di inserirli nel contesto degli studi storici e, al tempo stesso, di portarli all'attenzione di un pubblico più ampio. Attraverso iniziative di disseminazione culturale, abbiamo cercato non solo di stimolare l'interesse, ma anche di restituire alla memoria collettiva episodi del passato, figure e esperienze culturali che sono parte integrante dell'ambiente in cui viviamo e siamo attivi. Tra le attività della Società rientra anche la dimensione editoriale, con la pubblicazione degli Atti dei convegni, di volumi monografici e di articoli che rappresentano il risultato tangibile del nostro operato. Negli ultimi anni ci siamo cimentati, in stretta collaborazione con altre realtà del territorio, nella cura di mostre documentarie che hanno riscosso un notevole successo di pubblico. In questi venti anni abbiamo portato avanti una ricerca intellettualmente onesta, fondata sulle fonti, lontana da logiche apologetiche. Il nostro intento è stato quello di contribuire a ricomporre, attraverso il nostro lavoro, le tessere di una storia complessa – quella dell'Adriatico orientale – esplorandone le molteplici dimensioni: politiche, militari, sociali, culturali, spirituali e del pensiero. La nostra attività è caratterizzata dalla convegnistica i cui risultati vengono raccolti negli Atti che confluiscono nella collana «Acta historica adriatica». A questa si affianca la collana «Fonti e Studi per la storia dell'Adriatico

orientale» (comprensiva anche dell'Extra serie). Negli ultimi anni, come ho ricordato, ci siamo cimentati pure nella cura di mostre documentarie, una particolarmente ricca ed articolata (trilingue) è stata *Testimonianze di venezianità nell'Archivio municipale di Pirano e la figura del suo curatore, conte Stefano Rota*, accompagnata da un ricco catalogo di approfondimento. L'esposizione è stata inaugurata a Pirano e successivamente proposta a Padova, nella Sala della Gran Guardia, e a Momiano, nel Buiese – località strettamente legata al casato Rota, di origine bergamasca, che nel 1548 aveva acquistato il feudo e il castello di Momiano.

Attualmente a quanto ammonta la consistenza numerica della minoranza italiana? Quali sono le sue prospettive in termini demografici?

Nel 1981, il censimento della popolazione aveva registrato il minimo storico della componente italiana in Jugoslavia, un segnale evidente che molte cose non stavano andando per il verso giusto. Fu anche conseguenza diretta dei difficili anni Settanta, un decennio particolarmente complesso per la Comunità nazionale italiana. Il vento del cambiamento, portato dai processi di democratizzazione e da un rinnovato senso di fiducia nel futuro, si rifletté anche sul numero di coloro che si dichiararono italiani: nel 1991, infatti, si registrò un incremento di circa un terzo rispetto al decennio primo. Nel contesto della Slovenia indipendente ci si attendeva un *trend* positivo. Tuttavia, al rilevamento della popolazione del 2002 – i cui dati furono resi pubblici l'anno successivo – il risultato non fu per niente incoraggiante. Quando si parla degli *italiani cancellati*, è importante procedere con cautela, poiché i dati dell'ultimo censimento sloveno racchiudono una realtà complessa e in parte contraddittoria. Innanzitutto, va ricordato che la domanda sull'appartenenza nazionale era facoltativa. I connazionali 'mancanti all'appello' non sono né morti né scomparsi nel nulla. I risultati del censimento mostrano però che molti, rispetto al passato, si sono dichiarati sloveni – cosa che non avevano fatto dieci anni prima – mentre il numero di coloro che si sono dichiarati di madrelingua italiana è rimasto sostanzialmente invariato rispetto al 1991. Con l'indipendenza della Slovenia, il rafforzarsi del nazionalismo ha scoraggiato non pochi italiani. Essere tali può risultare sconveniente: lo Stato non applica pienamente il bilinguismo, il processo di slovenizzazione sembra inarrestabile ed il 'diverso' è spesso percepito come una sorta di minaccia. Tutto ciò ha favorito un fenomeno di 'cripto-italianità' che equivale a una forma di invisibilità della componente italiana autoctona. Da qui la percezione, spesso errata, che gli italiani siano davvero scomparsi.

Il bilinguismo è sempre rispettato nei quattro comuni del Capodistriano?

La questione del bilinguismo è complessa e difficile da condensare in breve. In Slovenia non esistono né province né regioni, si passa direttamente dal Comune allo Stato, e questo comporta differenze significative nell'applicazione delle norme. Nei vari comuni le CAN (soggetti di diritto pubblico che sono parte integrante dell'autonomia locale – esistenti solo in Slovenia) insieme alla Comunità autogestita costiera della nazionalità italiana (CAN Costiera), che rappresenta la Comunità nazionale italiana in Slovenia nei confronti dello Stato sloveno e dei suoi organi, monitorano costantemente la non applicazione del bilinguismo. I problemi maggiori si riscontrano proprio negli uffici statali (unità amministrativa, ufficio delle entrate, tribunali, polizia e simili). Per una applicazione del bilinguismo è necessaria una sensibilità adeguata, ma nel nostro territorio assistiamo ad una costante immigrazione dalle regioni interne del Paese verso la costa, attratta dalle maggiori opportunità di lavoro o di studio (a Capodistria, ad esempio, sorge l'Università). Molti di questi nuovi arrivati provengono da contesti diversi e spesso non conoscono affatto l'italiano, né si rendono conto di trovarsi in un'area geografica in cui la lingua italiana è paritetica. A questo si aggiungono i lavoratori provenienti dallo spazio ex jugoslavo (un fenomeno che non si è mai arrestato). Tali persone spesso non conoscono nemmeno lo sloveno, figuriamoci l'italiano. Siccome per determinati lavori vi è una carenza di manodopera, le aziende si rivolgono a lavoratori provenienti da Paesi come le Filippine o il Pakistan; in Croazia il fenomeno è ancora più marcato, con la presenza di lavoratori provenienti anche dal Nepal e da

altri Paesi. Nel settore privato si può fare ben poco: l'unico ambito in cui è possibile intervenire è il rispetto delle insegne e delle altre indicazioni. Diverso è il discorso per il settore pubblico, dove i dipendenti sono tenuti a conoscere l'italiano. Si tratta, tuttavia, di un requisito sulla carta, ma spesso disatteso nella pratica. La Slovenia dispone di un impianto giuridico di tutela delle comunità nazionali molto avanzato (la Costituzione riconosce l'italiana e l'ungherese), ma esiste un netto divario tra il quadro normativo e la sua effettiva applicazione, in particolare per quanto riguarda i diritti specifici della cosiddetta 'discriminazione positiva'. Da alcuni anni è in corso un processo di armonizzazione del testo di un decreto sul bilinguismo, promosso dalla CAN Costiera, dalle CAN comunali e dai singoli Comuni. L'obiettivo è giungere a un testo uniforme per tutti e quattro i Comuni interessati. Oltre all'approvazione da parte dei rispettivi sindaci, il decreto dovrà essere accolto dai singoli Consigli comunali.

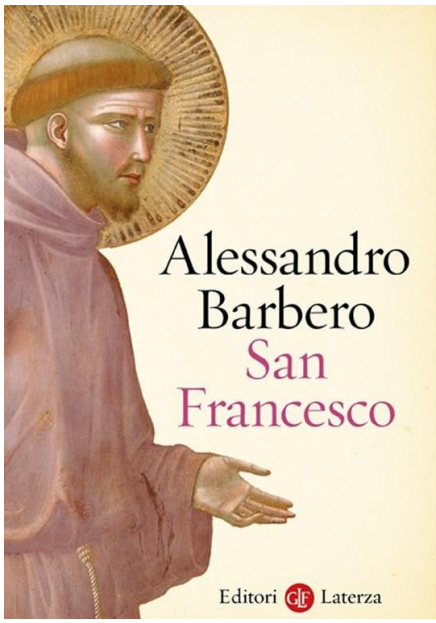
Il tema delle foibe e dell'esodo come viene visto dalla storiografia slovena? Le scuole italiane del Litorale trattano queste tematiche?

Nell'ultimo trentennio, anche la storiografia slovena non si è sottratta a questi argomenti, sebbene abbia riservato maggiore attenzione alle vicende della componente tedesca, sviluppando progetti specifici curati dall'Università di Lubiana, ma non solo. Non possiamo dire lo stesso della pubblicistica, dei giornali e dei mezzi di comunicazione di massa. Qualcuno è del parere che, dopo la pubblicazione della Relazione della Commissione mista storico-culturale italo-slovena – attiva tra il 1993 e il 2001 – non ci sia più nulla da studiare e da dire. In realtà, quel rapporto, per quanto non vada sottovalutato, resta un documento sommario e, sotto molto aspetti, opinabile: rappresenta un tentativo di sintesi, che condensa anni di indagini, ma non può essere considerato conclusivo. A parte l'inammissibilità di avere una 'storiografia ufficiale' avallata dagli Stati, sarebbe stato senz'altro più proficuo, invece di concentrare l'attenzione su una relazione di poche decine di pagine, che abbracciano il periodo 1880-1956 (un arco temporale che di per sé solleva non poche questioni interpretative), rendere pubblici i materiali prodotti preparatori prodotti per ciascuna delle sezioni cronologiche considerate. Non già con l'obiettivo di mettere la parola fine al dibattito, bensì per stimolare una nuova stagione di studi. Nel frattempo, numerosi fondi archivistici sono stati accessibili agli studiosi, dal sottosuolo sono emerse palesemente le prove della feroce resta dei conti e dell'edificazione del regime comunista jugoslavo. Un regime che non solo eliminò fisicamente gli oppositori, ma anche ogni forma di concorrenza sul piano politico, non dimentichiamoci che già durante il conflitto era in corso la rivoluzione che correva parallelamente alla guerra di liberazione. A questo proposito va ricordata l'attività della Commissione governativa per la risoluzione delle questioni relative alle fosse comuni nascoste (istituita nel 1990). Dal 2005, in particolare, il lavoro della Commissione ha prodotto risultati significativi: in due decenni sono stati individuati decine di siti occultati, contenenti migliaia di resti umani. Accanto alle uccisioni su larga scala, numerosi studi recenti hanno gettato nuova luce sull'apparato repressivo del regime, sull'operato della polizia politica (Ozna, poi Udba), sui campi di internamento e di lavoro coatto, sull'assenza di libertà di parola, sulla persecuzione religiosa. Sono sufficienti queste considerazioni per comprendere come lo studio di questi temi sia tuttora un cantiere aperto. A mio avviso, sarebbe auspicabile promuovere maggiori occasioni di ricerca sinergica e di confronto interdisciplinare e internazionale. Spesso e volentieri, tali argomenti emergono solo in occasione di polemiche, spesso ridotte a scontri ideologici tra sinistra e destra, che non producono alcun reale avanzamento nella comprensione storica. Sulle foibe, ad esempio, prevalgono le narrazioni mitologiche (da entrambi i versanti del confine), in cui l'enfatizzazione e la banalizzazione coesistono. Ogni anno, in prossimità del 10 febbraio, scoppia puntualmente la *bagarre*, magari aggrappandosi a una frase inopportuna o avventata pronunciata da qualche politico italiano. Non che i politici sloveni si distinguano per maggiore equilibrio: semplicemente le polemiche non esplodono perché, in Italia — ad eccezione dell'area di Trieste — le loro dichiarazioni più controverse passano quasi del tutto inosservate. Alle commemorazioni slovene, infatti, i mezzi d'informazione italiani non dedicano alcuna attenzione. I mezzi d'informazione cavalcano l'onda per qualche giorno, sfiorando talvolta l'incidente diplomatico, per poi far calare

il sipario… fino all'anno successivo. Alcuni gruppi residuali, che evidentemente sentono il bisogno di alimentare tensioni in un territorio in cui invece si cerca cooperazione e dove le persone vogliono costruire un futuro libero da pesi ideologici, continuano a riproporre certi argomenti con atteggiamenti da tifoseria. Ciò che colpisce – e, per certi versi, rattrista – è che spesso bastano un'iniziativa strampalata o una dichiarazione inopportuna, magari da parte di chi farebbe miglior figura tacendo, per scatenare polemiche e accuse reciproche. In questi frangenti riemergono anacronismi, narrazioni artificiose, alimentate più dalla malafede e dall'ignoranza che da un reale desiderio di confronto. Naturalmente, ciò non significa che il passato – specialmente quello tragico e doloroso che ha segnato queste terre – debba essere rimosso o dimenticato. Al contrario, è necessario parlarne e farlo conoscere. Ma questo compito deve essere affidato a persone competenti, con la preparazione e gli strumenti adeguati. L'obiettivo, infatti, non è né giustificare né strumentalizzare, ma da un lato far avanzare la conoscenza storica, dall'altro divulgarla in modo corretto, senza distorsioni o retoriche fuorvianti. Quando la politica usa la storia e la piega ai propri fini, trasformandola in una sorta di clava per colpire l'avversario – spesso per ottenere facili consensi elettorali – a perdere siamo tutti. Introdurre questi argomenti anche a scuola è fondamentale. Tuttavia, si tratta di un percorso tutt'altro che semplice, non tanto perché si tratti di un tabù, quanto piuttosto per la scarsità di tempo a disposizione. Le ore dedicate alla storia sono limitate, i programmi scolastici sono ampi e, di conseguenza, la seconda metà del Novecento viene spesso affrontata in modo sbrigativo o marginale. Eppure, è proprio quella parte che andrebbe approfondita con maggiore attenzione. Molte delle crisi e delle guerre in corso oggi sono il risultato diretto di problemi e di tensioni che si trascinano dagli anni successivi al secondo conflitto mondiale. Detto questo, le scuole italiane trattano questi capitoli di storia, ma il tempo è poco. Una possibile soluzione potrebbe essere quella di prevedere attività specifiche, progetti *ad hoc* che permettano un approfondimento mirato. Durante il mio primo anno di Ginnasio (nel 1996-97), ad esempio, grazie ad un'iniziativa di questo tipo, affrontammo la seconda guerra mondiale, le foibe, l'esodo e l'intricata storia della Venezia Giulia in generale.

Recensioni ed Eventi

Francesco: il punto di vista di Barbero



A cura di Anna Andreoni

Recensione di: Alessandro Barbero, *San Francesco*, Editori Laterza, Bari, 2025, pp. 428, euro 20,00.

Nell'immaginario collettivo, Francesco presenta delle caratteristiche inconfondibili: è il santo umile che vive in povertà e predica la penitenza, ama gli animali, guarisce i malati, viene ricevuto con rispetto e ammirazione da papi e alti dignitari, fa nascere un Ordine che darà lustro alla chiesa diffondendosi in tutto il mondo, riceve le stimmate e muore lodando Dio e *sorella morte corporale*. Questa vulgata si è formata grazie alla grande diffusione di due testi: la *Legenda maior* e i *Fioretti di san Francesco*. Il primo è stato redatto attorno al 1260 da san Bonaventura da Bagnoregio (1221 – 1274) con lo scopo dichiarato di sostituire tutte le testimonianze precedenti. E' lei la fonte per Giotto quando affresca la basilica superiore di Assisi; è da lei che Dante riprende e sviluppa l'immagine di Francesco come *alter Christus* nel XI canto del Paradiso. Il secondo, *I fioretti di san Francesco,* è la traduzione italiana un testo dei primi decenni del Trecento, *Actus beati Francisci et sociorum eius,* opera che ha avuto una grandissima fortuna.

Ma esistono molte altre fonti, meno conosciute, relative alla vicenda storica di Francesco: si tratta di testi elaborati su ricordi personali o su testimonianze di chi lo aveva conosciuto. Barbero, nel presentarli, ribadisce continuamente che ogni autore ha costruito una *sua* immagine del santo e che aveva una *sua* verità da proporre.

È quindi impossibile stabilire chi fu veramente Francesco?

Barbero dichiara di tenersi prudentemente al di fuori di questa prospettiva e decide di intitolare il suo lavoro *San Francesco* non perché si illuda di essersi avvicinato a lui meglio di altri, ma perché ci propone la lettura di sette versioni della vita del santo

> e il lettore scoprirà che, anche se il personaggio raccontato è sempre visibilmente lo stesso, le sette storie sono tutte diverse l'una dall'altra. Il proposito è di mostrare in quale intricato gioco di specchi deformanti si sia moltiplicata e frazionata, subito dopo la sua morte, l'immagine di quel san Francesco che i suoi contemporanei – concordi in questo, ma soltanto in questo – vollero proporre al mondo cristiano come uno degli uomini più straordinari mai vissuti (p. 18).

Al termine del volume, le sessantuno pagine di note danno una idea di quanto ampio e articolato sia il dibattito relativo alla 'Questione francescana'.

Barbero, anche se ha scritto che il personaggio è visibilmente lo stesso, punta soprattutto a far emergere le differenze tra i testi analizzati ed esercita la sua critica in particolare nei confronti della *Legenda Maior*, che, come scritto all'inizio, è il testo più conosciuto. Precisato che Francesco

non è certo l'unico personaggio storico su cui le testimonianze risultano divergenti, è importante sottolineare il fatto che Barbero definisce questi testi 'biografie' lasciandoci pensare che si tratti di opere realizzate secondo i criteri storiografici attuali. È bene invece ricordare che siamo di fronte a testi *agiografici* e che i loro autori non intendono scrivere una biografia modernamente intesa, essi

> intendono piuttosto sottolineare l'opera di Dio nel protagonista delle loro scritture. Per gli uomini di quel tempo era importante la 'teologia della storia' più che la storia in se stessa. Perciò si narrano episodi veri nella realtà spirituale, ma non in quella effettuale: l'agiografo crea, dunque, momenti fortemente significanti.
>
> Queste narrazioni, allora, obliterano gli avvenimenti veramente accaduti? No, perché gli agiografi vogliono narrare *actus et vita*, ed è costante la loro attenzione alla storia e agli avvenimenti del loro tempo. (…) L'agiografia legge e riproduce la storia secondo il proprio linguaggio: è storia sacra secondo la storia profana[1].

Ognuno di questi testi viene elaborato sullo sfondo degli aspri contrasti sorti fin dalle origini all'interno della famiglia francescana e ampiamente indagati dagli storici, (non per niente si parla di 'Questione francescana'); ogni autore cerca di restituire una vicenda umana lunga, tormentata e complessa quale è stata quella di Francesco e ha operato una scelta tra i suoi ricordi personali o tra le testimonianze disponibili, attribuendo loro un differente valore e una differente forza espressiva.

I testi esaminati

Barbero sceglie di presentarci i seguenti testi, a ognuno dei quali dedica un capitolo:

Il *Testamento* nel primo capitolo intitolato *L'autobiografia di Francesco*, a suggerire che anche lui ha ripensato e riformulato la sua esperienza alla luce di quanto vissuto e delle prospettive che voleva suggerire ai suoi confratelli.

La *Vita del beato Francesco* (conosciuta anche come *Vita prima*) di Tommaso da Celano, composta su richiesta di papa Gregorio IX e da lui approvata nel 1229; un testo che ha avuto un'ampia diffusione ed è stato copiato, riassunto e versificato in tutta Europa ma che ben presto non riesce a saziare il desiderio di conoscere maggiori particolari della vita e dei miracoli compiuti dal santo.

La *Leggenda dei tre compagni*, un testo di cui non conosciamo l'autore ma attribuito per molto tempo a tre amici del santo (frate Leone, frate Rufino, frate Angelo); la più popolare, a giudicare dal numero dei manoscritti e dei volgarizzamenti, tra le *Legende* di Francesco. Si tratta di una compilazione, cioè di un testo che recupera e trascrive contenuti da altre fonti, frutto di una redazione avvenuta in più tempi.

Il *Memoriale (o Vita secunda),* ancora di Tommaso da Celano, databile attorno al 1246, come completamento della prima biografia, anche sulla scorta delle testimonianze confluite ad Assisi dopo che il ministro generale aveva invitato i frati che avevano conosciuto Francesco a comunicare le notizie in loro possesso sui miracoli del santo.

La *Compilazione d'Assisi,* riportata in un unico manoscritto mutilo dell'inizio; anche questo testo si basa sui ricordi dei frati che avevano conosciuto Francesco, probabilmente composta verso la fine del Duecento e raccoglie episodi che non sono presenti né nelle *Vite* di Tommaso da Celano né nella *Legenda maior*.

Gli scritti di santa Chiara (la Regola, il Testamento, le Lettere), la *Legenda sanctae Clarae* (attribuita a Tommaso da Celano) e le deposizioni delle Povere Signore al processo di canonizzazione di Chiara.

[1] M. Guida, *Presentazione del volume di Felice Accrocca 'Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco'*, in «*Antonianum*», 80/4 (2005), p. 748-750.

La *Legenda maior* di san Bonaventura da Bagnoregio, scritta tra il 1260 e il 1263, la *Legenda* ufficiale; alcuni anni dopo, nel 1266 il Capitolo generale dell'Ordine, riunito a Parigi sotto la presidenza dello stesso Bonaventura, stabilisce che tutte le *Legende* scritte precedentemente siano distrutte perché l'unico testo verificato e attendibile è quello redatto dallo stesso Bonaventura. Questa disposizione resterà in vigore per un decennio, poi un nuovo Capitolo generale stabilirà che tutte le testimonianze possibili su san Francesco vengano invece raccolte e conservate.

«L'intricato gioco di specchi deformanti»

Quali sono i punti problematici, in particolare quelli censurati o modificati dalla *Legenda maior* e documentati nelle altre fonti? Ne scelgo alcuni:

La povertà. L'invito evangelico a non possedere nulla è il cardine della vita della prima comunità e le testimonianze più antiche sottolineano l'assoluta intransigenza di Francesco riguardo abbigliamento e abitazione. Il denaro è presentato senza mezzi termini come «sterco del diavolo» in numerosi episodi e addirittura nella *Compilazione di Assisi* si racconta che Francesco si vergognava quando incontrava qualcuno che era più povero di lui; ancora, quando i ministri incaricati di governare le province dell'Ordine premevano perché venisse loro concesso di possedere qualcosa, si racconta che il Santo invocò Cristo e da Lui ebbe la risposta che doveva negare ai frati qualsiasi proprietà, sia individuale che in comune, perché era Lui che si impegnava a nutrirli. La *Compilazione* è ricca di episodi che dettagliano le privazioni a cui Francesco si sottoponeva, ma non nascondono con quanta fatica lui, che viene presentato come molto goloso di gamberi e di dolci, rinunciasse ai piaceri della sua prima vita, sempre presente e viva nella memoria, e quanto impegno dovessere mettere nella lotta per sconfiggere le tentazioni. Il Francesco delle fonti più antiche praticava la povertà e ne parlava pochissimo, quello di Bonaventura, (secondo Barbero) ne parla molto e in tono sentenzioso.

La travagliata vita della comunità francescana, fin dai suoi inizi. La *Vita prima* riferisce di discussioni animate tra Francesco e il piccolo gruppo di seguaci, ad esempio, dopo l'approvazione verbale del papa, c'era chi pensava che sarebbe stato meglio vivere in solitudine e in penitenza mentre Francesco diceva di aver ricevuto da Dio l'indicazione di predicare per strappare le anime al diavolo. Ai suoi primi compagni Francesco confida che Dio gli aveva rivelato l'ordine si sarebbe grandemente diffuso ma che tra i nuovi frati molti sarebbero stati frutti amari: stava cioè profetizzando che tra i frati sarebbero comparse persone negative che sarebbe stato meglio scacciare (anche Bonaventura riprende l'episodio dell'estasi profetica ma omette completamente il riferimento ai frutti amari!). La *Legenda dei Tre Compagni* dice che i frati incontrano difficoltà nella predicazione, in alcuni posti vengono addirittura espulsi e non bastano le lettere del papa che li presenta come buoni cattolici.

Le discussioni sulle Regule. È solo la *Compilazione* che tratta diffusamente la questione delle discrepanze tra la *Regula non bullata* e la *Regula bullata* e le aspre discussioni in seno alla comunità francescana che segnano il passaggio dalla prima alla seconda, cioè tra l'insieme dei precetti che Francesco e i compagni erano andati elaborando negli anni della loro comune esperienza, e il testo, la *Regula bullata*, che venne alla fine ufficialmente adottato. Il *Memoriale,* in una breve rubrica, si limita a tessere l'elogio della *bullata* e non nasconde l'insoddisfazione di Francesco per il rilassamento che constata nella vita di molti frati. Nulla di ciò compare nella *Legenda maior*: con l'aumentare del numero dei confratelli, Francesco sente il bisogno di scrivere una regola per avere un modo di vita uniforme e ottiene senza problemi l'autorizzazione papale; quanto al testo, Francesco lo scrive da solo, sotto dettatura di Dio, e non c'è stata alcuna discussione.

L'abbandono della direzione dell'ordine è presentato in modo molto drammatico nella *Compilazione* in cui troviamo un Francesco tormentato dal rimpianto per aver dovuto abbandonare la direzione sopraffatto dalle contestazioni e dalle discussioni, che affida l'Ordine a Dio e sapendo di non poter più convincere nessuno con le sue parole, si limita a dare l'esempio. Il *Memoriale* giustifica la sua decisione semplicemente come prova della sua umiltà ed esito della sua malattia; la *Legenda*

maior si limita a registrare che ad un certo punto compare accanto a Francesco un 'vicario', come se lui si fosse semplicemente limitato a delegare il potere.

Il Francesco di Barbero

Dalla lettura di questa ridotta rassegna dei punti controversi si può capire che in realtà, a dispetto della proclamazione di intenti enunciata nell'Introduzione, il *suo* Francesco in fondo c'è e lo si ricava per via negativa. Come si è facilmente compreso, non è certo quello che affiora dalla *Legenda maior* di Bonaventura, il testo più criticato, perché caratterizzato da «verbosità e unzione» (p. 275) e dalla prevalenza delle considerazioni morali sui fatti che vengono regolarmente accompagnati da «illustrazioni pedagogiche ed effusioni pie» (p. 276). L'ipoteca interpretativa di Bonaventura risente, secondo Barbero, delle esigenze dell'Ordine, che ha bisogno di una biografia priva di punti problematici con un'ampia rassegna dei miracoli da lui compiuti. Mentre le simpatie di Barbero vanno a testimonianze che non grondano di annotazione moralistiche o allegorizzanti, ma si attengono al precetto *show, don't tell* e, aggiungerei, che godono dell'aura di perseguitate, perché oggetto della censura emanata dal Capitolo di Parigi (censura, come già detto, revocata dopo un decennio) e che non mascherano l'esistenza di conflitti e momenti problematici. È innegabile che il Francesco che emerge da testi come la *Leggenda dei tre compagni* o la *Compilazione di Assisi* sia molto più vivo e vivace, capace di tenerezza come di severità e rigidità, e susciti una maggiore compartecipazione da parte del lettore. Quello che Barbero sembra poco disposto a recepire è il fatto che la *Legenda Maior* è un'opera eminentemente teologica, scritta dal ministro generale di un Ordine che ha raggiunto una diffusione sorprendente ed è fortemente impegnato nell'attività pastorale; al quale è necessario offrire una immagine unitaria del fondatore. Invece di riproporre le tensioni o i contrasti documentati in altre *Legende*, Bonaventura sicuramente destoricizza Francesco[2] e rilegge la sua vicenda come quella di un vero e proprio *alter Christus*.

Barbero è comunque attento a non sbilanciarsi troppo. Ad esempio è vero che ci presenta il Testamento di Francesco come una autobiografia e insiste sui punti da cui si ricava l'idea di una lontananza spirituale tra il santo e l'Ordine come era venuto configurandosi, ma poi in un altro capitolo, Barbero ci ricorda un'ovvietà:

> come molti altri personaggi storici, anche Francesco alla fine della sua vita ne conservava un ricordo e ne voleva dare un'interpretazione *di cui faremmo molto male ad accontentarci* (p. 139 il corsivo è nostro).

O ancora: Barbero non esita a definire «palesemente menzognera» (p. 277) la dichiarazione di Bonaventura secondo cui lui avrebbe raccolto nella loro quasi totalità le informazioni sugli atti e le parole del santo, quando invece una accurata tabella sinottica riportata in appendice dimostra facilmente il contrario. Però Barbero non può esimersi dal far presente, ma solo in nota, che «molti ritengono la dichiarazione di Bonaventura puramente convenzionale» (p. 277 nota 3) e tra i molti figurano storici come Manselli e Desbonnets.

Ma c'è un'altra affermazione di Barbero che merita di essere sempre tenuta presente durante la lettura:

> emerge chiaramente che i molteplici e contraddittori riflessi dell'immagine di Francesco non dipendono soltanto dallo sguardo dei testimoni ma anche dai cambiamenti che lui stesso deve avere attraversato durante il ventennio della sua esperienza religiosa (p. 139).

Insomma, si ha proprio l'impressione che Barbero ci tenga a sottolineare il frazionamento dell'immagine di Francesco e soprattutto a documentare quello che può apparire come un tradimento degli ideali primitivi del santo (povertà estrema, penitenza radicali, rifiuto di incarichi, predicazione itinerante) ma poi, come nella citazione riportata, mette in guardia il lettore dal trarre delle conclusioni affrettate. Del resto, ciò che contesta in particolare alla *Legenda maior* è quello

[2] F. Accrocca, *'Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco'. Un'introduzione alle fonti biografiche di san Francesco,* EMP, Padova, 2005, p. 30.

che hanno fatto tutti gli estensori di *Legende*: hanno *scelto* episodi e hanno dato maggiore o minore credito ai propri ricordi o a testimonianze estremamente eterogenee in funzione dello scopo dell'opera, ad esempio, nella *Vita prima* «Tommaso sorvola sulla crisi che investì l'Ordine nel 1220, costringendo Francesco a tornare in tutta fretta dall'Oriente»[3].

Il metodo seguito da Barbero nel presentare i testi risulta particolarmente accattivante grazie alla sua abilità comunicativa, intessuta sapientemente di ironia, e a un linguaggio colloquiale ma non banale o approssimativo.

Lo esemplifico facendo un riferimento più particolareggiato al paragrafo in cui viene spiegato come Bonaventura rielabora quella che Barbero definisce «una faccenda imbarazzante, cioè il rapporto del santo con lo studio» (p. 303) Sono molti gli episodi nelle testimonianze più antiche in cui Francesco esprime la sua diffidenza nei confronti di chi amava troppo lo studio e proibisce ai suoi di possedere libri, quindi «Bonaventura *deve trovare il modo di dimostrare* che Francesco, alla sua maniera, lo studio lo capiva e lo consentiva» (p. 303, il corsivo è nostro). Bonaventura parte da un episodio ricordato anche da Tommaso da Celano in cui si racconta che Francesco tendeva a perdere la pazienza quando gli si chiedeva se studiare fosse una cosa buona e ricordava ai suoi che chi ha troppo desiderio di studiare, nel giorno del Giudizio si sarebbe trovato a mani vuote. Tommaso spiega che Francesco voleva allontanare da una eccessiva preoccupazione di imparare. Sulla scorta di questa precisazione, Bonaventura si sente autorizzato «a immaginare senza scrupoli di coscienza» (p. 303) una risposta di Francesco in questi termini:

> io sono favorevole (allo studio, ndr), purché però, sull'esempio di Cristo che a quanto leggiamo ha pregato più di quanto non abbia letto, non dimentichino l'impegno della preghiera e se studiano non lo facciano solo per sapere come devono parlare, ma per fare quello che ascoltano e facendolo, lo propongano come esempio agli altri. (p. 304)[4]

Ma in fondo, ci lascia intendere Barbero, non dobbiamo prendercela troppo con Bonaventura, era in buona fede, aveva anche lui «la *sua* idea di chi era stato il fondatore dei frati minori, nella perfetta e sincera convinzione che fosse quello autentico» (p. 327).

Liquidare come una semplice questione di opinione personale il lavoro di Bonaventura è decisamente poco rispettoso del suo testo e della complessità della situazione in cui si trova a scrivere: era in atto una dura lotta tra i Mendicanti e il clero secolare e occorreva far fronte al gioachimismo più radicale penetrato nell'Ordine[5].

Il massimo della concessione a Bonaventura lo troviamo nella penultima pagina, quando viene spiegato (a chi è sopravvissuto alla lettura delle 326 pagine precedenti) che, se Bonaventura sposta, modifica, omette episodi, quelli per lui non sono solo fatti: sono parabole, che devono avere un significato, e anche il significato è un fatto reale e se l'episodio appare raccontato male, non lascia trasparire in modo chiaro il suo significato, è lecito correggerlo per rendere il significato più evidente. Ed è l'unico momento in cui sembra far baluginare al lettore l'idea che non stiamo leggendo l'opera di uno storico contemporaneo.

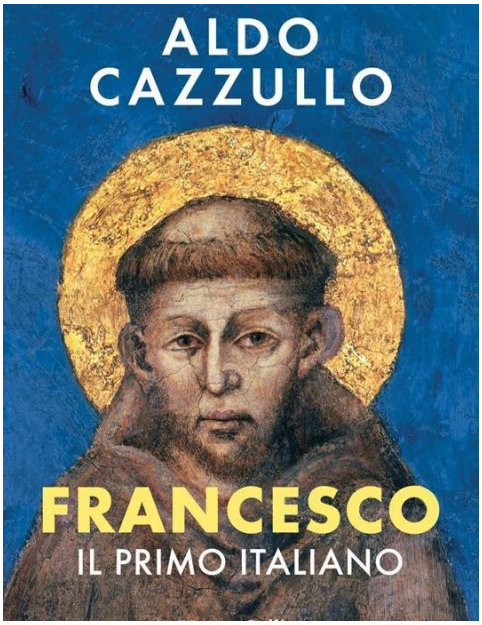
---

[3] *Ibidem*, p. 48.

[4] Ricordo che Bonaventura scrive la *Legenda maior* quando da più di trent'anni a Parigi e a Oxford esiste lo *studium* universitario francescano.

[5] F. Accrocca, '*Viveva ad Assisi un uomo di nome Francesco',* cit., pp. 27 – 29.

Francesco: il punto di vista di Cazzullo



A cura di Giulia Sponza

Recensione di Aldo Cazzullo, *Francesco. Il primo italiano*, HarperCollins Italia, Milano, 2025, pp. 288, € 19,50

È al vertice delle classifiche dei libri più venduti il volume del noto giornalista e scrittore Aldo Cazzullo che anche nel 2025 ha riproposto un lavoro di carattere «religioso», dedicandolo a Francesco, il santo da lui definito «il primo degli italiani» (definizione proposta già da Gioberti e poi da Mussolini).

Dopo la pubblicazione nel 2024 di un altro libro di successo, *Il Dio dei nostri padri – Il grande romanzo della Bibbia*, Cazzullo ha scelto infatti di offrire al vasto pubblico una narrazione altrettanto avvincente e di facile approccio nella quale il santo patrono d'Italia viene riconosciuto come «la figura fondativa della nostra identità».

A sostegno di questa ipotesi Cazzullo porta molteplici ragioni: motivazioni innanzitutto morali ma, a ben vedere, anche culturali e sociali. Francesco ci ha indicato la via, quella che per secoli i nostri antenati hanno tentato di ripercorrere imitandone gli ideali ed emulandone l'esempio; ad essere venuta meno oggi è piuttosto la radicalità del suo stile di vita, che rimane comunque la cifra espressiva del Poverello d'Assisi.

L'impianto del volume è cronologico, e intreccia la vita di Francesco con personaggi e circostanze che fissano in modo indelebile il suo percorso terreno: sarà sufficiente scorrere l'indice del volume per verificare quanto numerosi e spesso drammatici siano i fatti che lo videro umile e al tempo stesso eroico protagonista del suo tempo.

Fin dalle prime pagine del libro, l'autore non trascura, di Francesco, né il contesto familiare né lo sviluppo complessivo della sua vicenda umana; ma proprio mentre indugia nel presentarci il personaggio con le sue peculiari caratteristiche, demolisce via via quell'aura oleografica che nei secoli si è andata depositando intorno alla figura del santo: «il vero Francesco è molto diverso da come di solito ci viene raffigurato. Non è la creatura ilare e giocosa che predicava agli uccellini: o, meglio, non è soltanto quello. Sapeva essere duro. Deciso. Severo. Era animato da un temperamento ribelle. […] Una cosa Francesco non fu mai: accomodante. Rassicurante. Consolatorio. Al contrario poteva essere urticante. Provocatorio. Nei confronti della Chiesa, certo. Ma anche del potere politico. E dell'ordine sociale. […] La sua vita è un modello, ma anche uno scandalo».

Ecco scolpita, con icastica efficacia, la personalità del santo: e questo tratto accompagna la presentazione di tutto il percorso della vita di Francesco fatta da Cazzullo, che non si affida tanto

alla contestualizzazione critica dei riferimenti scientifici sulla *questione francescana,* ad es. non sembra tenere in alcun conto i riferimenti agli scritti di Francesco (e la bibliografia è collocata in due sole paginette finali), quanto alla freschezza di una narrazione di taglio divulgativo basata sulle tradizionali fonti agiografiche.

Cazzullo ci introduce al suo periodo giovanile attraverso le parole del suo primo biografo, Tommaso da Celano, che di Francesco ebbe una conoscenza diretta: se l'aspetto esteriore doveva essere quello di un uomo «minuto, sottile, forse non bello», a compensare l'immagine poco attraente, sopperiva il fascino della persona «affettuosa, delicata, aggraziata». Era giovane «di grande successo tanto che i coetanei lo amavano, un po' perché era generoso di inviti e denaro, un po' perché era sempre allegro…».

Nessuno dei compagni, né tanto meno Francesco, avrebbe potuto immaginare che certi atteggiamenti, considerati eccentrici e bizzarri, celavano una santità genuina e singolarissima fatta di impeti provocatori e di una prodigalità incontenibile, solo apparentemente prive di ragioni fondate.

Non si può considerare, tuttavia, quello di Francesco, un caso isolato: tra il XII e il XIII secolo il potere anche temporale della Chiesa si era andato consolidando e quanto più crescevano i privilegi dell'aristocrazia e la ricchezza dei borghesi, tanto più si alimentava la sete di povertà, di purezza e di libertà di uomini legati alle parole del Vangelo, in particolare alla proposta rivolta da Gesù al giovane ricco: «Vai vendi tutto quello che hai e dallo ai poveri; poi vieni e seguimi!» (cfr. Mc *10,21*).

Di fronte alla radicalità della scelta di Francesco, alla scandalosa rinuncia di tutti i suoi beni proclamata pubblicamente dinanzi alle autorità cittadine, civili e religiose, ben presto i suoi seguaci aumentarono: si trattava di amici che «preferivano rinunciare ad una vita agiata piuttosto che rinunciare a lui». La loro non era semplicemente una scelta spirituale; decidevano infatti di sacrificare tutto per consegnarsi ad una comunità di eguali.

Parecchi capitoli del volume sono costellati di episodi che documentano quanto la personalità del Santo sia riuscita in breve tempo a contagiare un folto numero di giovani; nonostante Francesco avesse fin da subito proclamato che «l'incertezza nel domani rappresentava la più grande forma di sicurezza» e che «la massima precarietà coincideva con il vertice della libertà», il suo programma di vita entusiasmava i coetanei, conquistati da chi rappresentava un autentico modello del Cristo povero, «giunto nudo sulla croce e sepolto in una tomba che non era la sua».

Anche il capitolo dedicato a Chiara vuole proporci una figura femminile rivoluzionaria. Nonostante Cazzullo sia evidentemente influenzato da un'immagine di donna concepita secondo gli stereotipi obsoleti che la cultura moderna attribuisce ai medioevali, il personaggio di Chiara splende ugualmente di prodigioso coraggio.

Anche lei come Francesco dovrà fronteggiare l'ostilità della famiglia e quella della cittadinanza di Assisi: «non aveva raggiunto un ordine monastico prestigioso, un convento dove una donna del suo lignaggio avrebbe potuto diventare badessa e accrescere così il prestigio del casato. Era fuggita nottetempo per unirsi a una fraternità di sbandati, per di più maschi che vivevano grazie al lavoro delle loro mani e alle elemosine». Chiara tuttavia si definirà a ragione «la prima pianticella di Francesco» e manterrà fino alla fine un'obbedienza incondizionata a colui che l'aveva generata finalmente alla vita.

Una cosa a questo punto va detta anche perché più volte Cazzullo la ripete nelle pagine del suo volume: Francesco non ha mai inteso fondare un ordine, ma desiderava piuttosto creare una comunità.

L'impatto travagliato e sofferto del santo con l'istituzione Chiesa emerge prepotente dalle pagine dedicate al suo rapporto con papa Innocenzo III, cui Giotto dedicò un famoso affresco del ciclo di Assisi, tuttora visibile nella basilica superiore: la Chiesa vacilla e il pontefice sogna il fraticello emaciato e smunto incontrato poche ore prima, mentre la sorregge per evitarne il rovinoso crollo...

Però se «una comunità cresce deve darsi delle regole». L'aveva capito frate Francesco che con un esiguo manipolo di seguaci si era recato a Roma con l'intento di venire riconosciuto. Fu invece amaro scoprire come, nell'ambito della Chiesa, l'incrementarsi numerico della comunità più che soddisfazione destava sospetto: i seguaci del santo non erano sacerdoti; non erano monaci; erano semplicemente laici che, pur non volendo mettersi contro la Chiesa, sembravano in qualche misura volerla sfidare.

Lasciamo al lettore il compito di seguire le traversie di questo riconoscimento ottenuto sotto il governo di papa Onorio III che nel 1223 - solo tre anni prima della morte di Francesco - approverà il testo scritto della nuova Regola dei frati minori, quella che venne definita «bollata».

Prima di approdare a quella che si potrebbe definire la seconda parte del volume, l'autore dedica un intero capitolo al tema delle Crociate. L'incondizionata passione per l'umano aveva mobilitato il cuore del Santo e di quanti lo seguivano: spendere la vita perché Cristo venisse affermato ed annunciato coincideva *tout court* con la loro missione. Nonostante per anni Francesco avesse progettato di raggiungere l'Oriente, ogni suo tentativo sembrava destinato a fallire. Grazie, tuttavia, alla tenacia e alla mansuetudine che da sempre lo avevano caratterizzato, riuscì finalmente a salpare per l'Egitto e là ad incontrare il sultano, non certo per convertirlo quanto piuttosto per ergersi a mediatore tra le parti in lotta. Se emergono divergenze nelle fonti circa il trattamento riservato ai frati da parte dei musulmani, una cosa però è certa: il sultano si mostrò rispettoso verso Francesco e disposto ad ascoltarlo.

È doloroso dover ammettere che, pur essendo numerosissimi gli estimatori di questo santo, ben presto fu la realtà stessa dei suoi seguaci a dividersi. Francesco si sottrasse più volte ai tentativi di riscrittura della Regola, ai ripetuti suggerimenti e consigli che da diverse parti gli venivano rivolti per aggiustare, accomodare, correggere; egli li respingeva tutti! Ciò che maggiormente gli premeva era infatti vivere secondo il Vangelo e non secondo le norme degli uomini.

Nella Compilazione di Assisi, una raccolta di scritti dei compagni di Francesco, viene riferito che a dettare la nuova Regola fosse stato Gesù stesso, alla cui potestà il santo si era affidato per sottrarsi agli scontri di potere che stavano logorando la comunità: da una parte Francesco, il folle di Dio, dall'altra, ahimè, i francescani, che avevano stilato una regola meno rigorosa e austera, epurata da una serie di divieti e obblighi alcuni dei quali considerati dallo stesso Francesco irrinunciabili.

Furono anni durissimi quelli che seguirono e durante i quali il santo, consumato dalla malattia e dalle sofferenze fisiche, approfondì nei gesti e nelle parole il rapporto con quel Mistero che animava tutto il creato e del quale Francesco si era fatto voce.
È di questo periodo l'invenzione del presepe a Greccio, i dialoghi tenerissimi con animali domestici e selvatici, la proclamazione appassionata e solenne delle laudi all'acqua, all'aria, alla terra e al fuoco nel noto *Cantico delle creature* divenuto il primo testo in lingua italiana della nostra letteratura. Pure di questo tempo sarà l'esperienza de La Verna, il «crudo sasso» dove Francesco ricevette da Cristo il sigillo delle stimmate. A fugare ogni dubbio circa l'autenticità dell'evento fu san Bonaventura da Bagnoregio che fece prevalere la propria versione dei fatti sulle numerose altre pervenute in merito.

I dissapori che, vivente ancora Francesco, avevano già lacerato i suoi figli, non si placarono neppure dopo la sua morte: Cazzullo ce li racconta descrivendo con precisione il prolungarsi per secoli del contrasto tra i rigoristi ed i loro avversari. Le lotte intestine vedono protagonisti non solo i biografi di Francesco, ma anche papi dal nome altisonante, che commissionano vite di Francesco, approvandole o demolendole a seconda della posizione assunta nei confronti delle fazioni presenti nell'ordine.

Il rilievo di Cazzullo sul tema si può considerare sinteticamente perfetto: il vero miracolo rimane la venuta di Francesco nel mondo, a dispetto di tante biografie edulcorate, prima fra tutte quella di Bonaventura che contribuì a rimuovere alcuni tratti della sua personalità.

Con questo libro Cazzullo non intende solo restituirci la sua personale interpretazione dell' 'autentica' memoria di Francesco, ma desidera arricchirla, menzionando alcuni santi che ne hanno raccolto e amplificato l'eredità. Dopo un elenco nominativo dei più noti, l'autore si sofferma in particolare su Antonio da Padova e padre Pio da Pietrelcina. È ad essi che Cazzullo dedica il penultimo capitolo del suo volume come documentazione della fecondità unanimemente riconosciuta di Francesco e del suo carisma.

Ricordiamo qui solo il fatto che Antonio prima di essere uomo di cultura e dottore della Chiesa, è il santo del popolo venerato in ogni angolo del pianeta, mentre Padre Pio, la cui venerazione è ampiamente diffusa, ricevette lui pure, come il santo di Assisi, il sigillo delle stimmate.

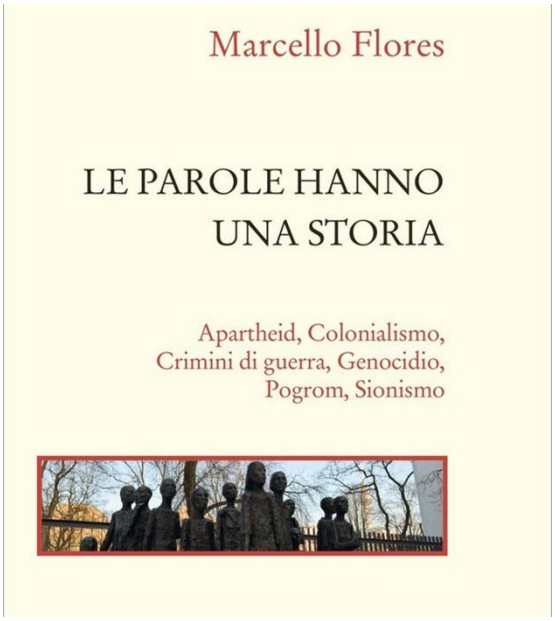
Cazzullo infine dedica l'ultimo capitolo del libro all'*eredità di Francesco* oggi, a partire dal fatto che ogni anno cinque milioni circa di persone provenienti da paesi e culture le più diverse, si recano in visita alla tomba di Francesco. «Qui - rileva Cazzullo – la storia ha ripreso a passare». Segue un fitto elenco di nomi, molti dei quali non ci saremmo immaginati di ritrovare, sono frati, clarisse e terziari francescani, che rappresentano, nel corso dei secoli, «un punto di riferimento e un rifugio sicuro». In questo elenco non poteva mancare il nome di papa Francesco, primo pontefice nella storia della cristianità a scegliere lo stesso nome del santo di Assisi, come a suggerire un programma di governo e una testimonianza di vita.

Nell'ultima parte del capitolo, Cazzullo apre uno squarcio sul mondo contemporaneo e sui diversi tentativi messi in atto per leggere e interpretare la figura di Francesco: tra questi risaltano i tanti talenti del cinema che gli han dedicato pellicole di successo; e i tanti filoni del mondo dell'associazionismo cattolico che fanno riferimento a lui; non dimentichiamo ad es. che nel mondo Scout, i lupetti e le coccinelle sono sotto la protezione rispettivamente di Francesco e di Chiara.

In definitiva secondo Cazzullo la nostra cultura popolare - e non solo - si rivela ancor oggi profondamente innervata dalla figura di Francesco. Forse è proprio per questo che Cazzullo ha voluto definirlo *il primo italiano,* consegnandoci un lavoro che non mira all'approfondimento scientifico, ma a documentare la cifra umana di questa personalità cui ciascuno di noi vorrebbe somigliare, ma alla quale tutti sicuramente siamo certi di appartenere.

Disarmare le parole per comprendere il presente

A cura di Giuliano Fasani



Recensione di Marcello Flores, *Le parole hanno una storia: Apartheid, Colonialismo, Crimini di guerra, Genocidio, Pogrom, Sionismo,* Donzelli Editore, Roma, 2025, pp. 144, € 15,20

È difficile orientarsi nei *ritmi ossessivi* dell'*infosfera globale* o anche più semplicemente leggere i giornali, vedere la TV, dare un'occhiata ai social network o ascoltare la radio senza perdersi nelle varie narrazioni spesso opposte tra loro.

Marcello Flores, con questo testo, vuole aiutare il lettore a riflettere sui fatti storici e soprattutto sulle parole utilizzate per definirli, nell'intento almeno di «consentire un confronto di idee lucido, impedire paragoni discutibili, favorire giudizi meno arbitrari». (p. 81).

Il testo è introdotto da due presentazioni, una di Davide Jona Falco, rappresentante dell'Unione delle Comunità ebraiche italiane (UCEI) e una di Andrea Krüger dell'Ambasciata della Repubblica Federale di Germania. Entrambi gli interventi hanno l'intento chiaro di contenere e opporsi al risorgente antisemitismo (Andrea Graziosi direbbe più correttamente 'antiebraismo')[1]

Il saggio si colloca in un contesto socio-politico e culturale attraversato da spinte fortemente polarizzate che trovano vasta eco nei mass media e anche nelle piazze. Il tentativo di Flores è quello di portare un contributo storico a partire dai suoi studi sui diritti umani e sulla Shoah rispetto ad una questione così importante, delicata e complessa, mantenendosi su un piano strettamente storico senza avventurarsi nel campo giuridico, né tanto meno in quello politico, più aperto alle opzioni e più gravido di conseguenze.

I contenuti del libro

Nel primo capitolo l'autore ripercorre il cammino impervio che ha portato alla stesura dei più importanti documenti ufficiali che sanciscono sui i diritti umani.

La prima evidenza che emerge immediatamente è che la coscienza collettiva dei diritti umani si è destata e ha preso forma nei contesti internazionali solo di fronte alle conseguenze della consumazione di gravi crimini contro l'umanità. Tali faticose conquiste poi non sono mai stabili ma si dimostrano oltremodo fragili, tanto sono esposte agli avvenimenti e ai repentini cambiamenti storici.

[1] Il Foglio 4 agosto 2025

Flores individua diverse fasi.

La fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento sono momenti cruciali. Da una parte infatti nel corso dell'Ottocento finiva la tratta degli schiavi, veniva abolita la schiavitù e crescevano i diritti dei lavoratori. Dall'altra però si era giunti all'apice del colonialismo europeo con i suoi misfatti. Si affermava infatti una nuova idea di razzismo, fondata sulla supremazia militare, economica e culturale dell'Occidente, suffragata anche dall'indebita trasposizione delle teorie darwiniane sul piano sociale, il darwinismo sociale.

I primi campi di concentramento nascono in questo periodo: «Lord Kitchener, crea una fitta rete di *concentration camps* (i primi dopo quelli del generale Valeriano Weyler nel corso della guerra della Spagna contro Cuba nel 1896-98) per isolare e separare i ribelli boeri e le loro famiglie» (p. 21).

Fra il 1904 e il 1907 ha luogo «il primo genocidio del XX secolo: quello contro il popolo degli Herero e dei Nama in Africa sud-occidentale, l'attuale Namibia, ad opera dei colonizzatori tedeschi» (p. 22).

La Grande Guerra segna uno spartiacque, una forte battuta d'arresto per il cammino dei diritti umani: «La brutalizzazione che accompagna il conflitto si espande su tutta la società e caratterizza non soltanto gli anni di guerra ma anche quelli del dopoguerra» (p. 23).

Nell'ambito del primo conflitto, Flores ricorda alcuni eventi particolarmente drammatici come i crimini commessi dai bulgari in Macedonia e Serbia e il genocidio degli armeni compiuto dalle autorità ottomane.

Già alla Conferenza dell'Aja del 1899 erano stati elencati e condannati alcuni crimini di guerra, ma il *genocidio* non aveva ancora trovato alcuna definizione giuridica.

Flores annota: «Quello che è in corso nell'impero ottomano è un genocidio, anche se dovranno passare trent'anni perché quel termine venga inventato e usato e cioè la distruzione intenzionale di un gruppo etnico, nazionale o religioso, che si vuole cancellare in tutto o in parte dal consorzio umano» (p. 24).

Rispetto alla maturazione della consapevolezza dei diritti umani emerge una figura importante in questo periodo: Raphael Lemkin, un giurista polacco di discendenza ebraica. Di fronte al genocidio degli armeni, ai pogrom in Polonia e Ucraina, al massacro di assiri cristiani in Iraq, propose di chiamare *crimine di barbarie* i massacri di gruppi etnici e religiosi. Il suo contributo sarà poi decisivo nella definizione di genocidio.

Un passaggio significativo si rivela poi il momento in cui il presidente Roosevelt, poco prima dell'attacco giapponese a Pearl Harbor, in un importante discorso al Congresso americano parla delle *Quattro libertà,* riprendendo non solo le tradizionali libertà di parola ed espressione e la libertà di religione ma aggiungendo anche la libertà dal bisogno e la libertà dalla paura per promuovere la cooperazione tra le nazioni, che solo la fine della guerra potrà favorire.

La complessità delle vicende storiche risulta evidente quando si osserva che nel medesimo gennaio 1942, mentre ventisei governi sull'incrociatore Augusta sottoscrivono la Carta Atlantica e la dichiarazione delle Nazioni Unite, in una villa sulle rive del lago Wannsee a Berlino i massimi gerarchi nazisti mettono a punto la strategia per la *soluzione finale* contro gli Ebrei.

La definizione giuridica di genocidio appare per la prima volta nella Convenzione per la prevenzione e la repressione del crimine di genocidio, approvata dall'Assemblea delle Nazioni Unite nel '48. L'introduzione di questo termine avviene proprio *dopo la Shoah* e non a caso un contributo essenziale al dibattito, piuttosto controverso, è stato portato proprio da Raphael Lemkin, che aveva visto lo sterminio della sua famiglia.

Del 1948 è la *Dichiarazione universale dei diritti umani* in cui si sancisce il principio fondamentale che tali diritti appartengono all'uomo in quanto tale e non sono legati alla volontà politica degli stati.

Rimane però irrisolto il problema dell'applicazione concreta di questi diritti. Flores evidenzia la situazione particolare che si manifesta quando questo documento viene elaborato, dal

momento che alcuni importanti paesi quali Gran Bretagna, Francia, Olanda e Belgio erano nello stesso tempo promotori della Dichiarazione ma anche paesi coloniali.

Il cammino dei diritti umani vive una battuta d'arresto durante il periodo della guerra fredda, se si eccettua la Convenzione internazionale sull'eliminazione di ogni forma di discriminazione razziale entrata in vigore nel 1969.

Una fase positiva si apre invece con la Conferenza sulla sicurezza e la cooperazione in Europa terminata ad Helsinki nel 1975. Sul piano formale dei diritti umani vengono riprese le Convenzioni del 1966 sui diritti civili e politici e sui diritti economici e sociali, sul piano sostanziale questa conferenza è fondamentale in quanto inaugura un dialogo tra Est ed Ovest.

Non solo, da Helsinki parte il primo movimento per i diritti umani, si formano infatti i cosiddetti Helsinki Groups, ci sarà poi l'esperienza in Polonia di Solidarnoćś e nasceranno le organizzazioni e le associazioni a difesa dei diritti umani: Amnesty International, Human Rights Watch, Médicins sans Frontièr, Memorial.

Tra il 1991 e il 1995 le guerre nella ex Jugoslavia e il genocidio degli hutu contro i tutsi in Ruanda vedono l'impotenza delle Nazioni Unite. Vengono istituiti però ad hoc due tribunali internazionali.

Il nuovo secolo si annuncia difficile per i diritti umani e le Istituzioni internazionali. L'attacco terroristico dell'11 settembre del 2001, la guerra in Afganistan, in Iraq, in Cecenia, in Georgia, la pandemia, fino alla guerra scatenata dalla Russia contro l'Ucraina, evidenziano i problemi del nuovo ordine mondiale, della crisi delle Istituzione internazionali e dei diritti umani promossi dopo le catastrofi delle guerre mondiali.

Il secondo capitolo è interessante in quanto esamina la questione del «Contrasto internazionale sui diritti umani» (p. 59)

I diritti umani sono veramente universali, sono riconosciuti come tali ad Est e ad Ovest o vi è un contrasto insanabile tra le culture e quindi della consapevolezza dei diritti?

Flores osserva che nell'elaborazione della Dichiarazione del 1948 si trovò un momento di sintesi di queste prospettive. Fu proprio un cinese, Peng-Chun Chang, a sollevare il problema della compresenza di culture diverse e si arrivò ad un accordo sostanziale al di là delle parole.

Oggi Cina, Malesia, Singapore contrappongono agli *human rights,* ritenuti occidentali, gli *asian values,* mentre Giappone Taiwan e Corea del Sud, pur sempre paesi di tradizione confuciana, non lo fanno.

Flores prosegue analizzando la situazione deficitaria rispetto ai diritti umani in Cina, India e Russia.

Dell'India viene sottolineata in particolare la grande sofferenza di alcune popolazioni minoritarie, i rohinga e i tamil, che non godono della piena cittadinanza; per la Russia i rapporti di Amnesty International evidenziano una progressiva violazione dei diritti umani che si sono aggravati con la guerra contro l'Ucraina. Per la Cina Flores solleva un'interessante questione in quanto questo paese non è passivo di fronte alle critiche provenienti dai media occidentali. Anzi, il leader cinese Xi Jingping ha deciso di 'sfidare' la cultura dei diritti umani sul suo stesso terreno promuovendo nel 2023 il Forum on Global Rights Governance che aveva come tema generale: *Uguaglianza, cooperazione e sviluppo: il 30° anniversario della Dichiarazione e del Programma di Vienna e la governance globale dei diritti umani*. In precedenza il ministero degli esteri cinese aveva già organizzato nel 2021 il *South-South Human rights Forum* a cui avevano partecipato oltre 100 paesi e organizzazioni internazionali.

Flores ritiene che «la Cina, grazie al suo ruolo egemone sul terreno dello sviluppo economico dei paesi maggiormente svantaggiati, è riuscita a presentarsi come paladina di un'idea antioccidentale dei diritti umani, capace di puntare sui diritti sociali ed economici a favore delle collettività pur non rinnegando – almeno formalmente – i diritti civili e politici per gli individui» (p. 56).

Flores mette poi il dito sulla piaga di un fenomeno quanto mai evidente oggi: la crisi culturale e politica e la caduta di credibilità dei grandi organismi internazionali; egli auspica quindi una ripresa dei movimenti a favore dei diritti umani da parte dell'opinione pubblica e delle organizzazioni non governative e rileva poi come sia sempre più necessaria «una risposta comune alle sfide – prima di tutte quella ambientale – che minacciano l'esistenza della società umana.» (p. 77).

Il terzo e ultimo capitolo ci porta al cuore di questo saggio.

Flores descrive puntualmente i termini scelti con rigore storico e un adeguato corredo di letture e testimonianze che aiuta a collocare e a capire, senza distorsioni. «Le parole scelte sono sei, con una selezione fondata sulla ricorrenza dei termini dopo il 7 ottobre 2023 in relazione al conflitto in Medio Oriente: *apartheid, colonialismo, crimini di guerra, genocidio, pogrom, sionismo*». (p. 80).

La lettura è molto utile e fruttuosa ed è un aiuto importante a storicizzare le parole per cui diventa chiaro come sia problematico il loro uso al di fuori del contesto di riferimento.

Rispetto alla parola più discussa oggi, Flores scrive: «Il termine *genocidio* designa la distruzione di un gruppo etnico, nazionale, religioso, un crimine commesso contro una collettività […] e intende sottolineare l'intenzione – da parte di chi commette il genocidio – di distruggere un gruppo umano 'in quanto tale' […] È questa, la volontà di sterminare senza motivo se non l'odio per un gruppo, a rendere il crimine di genocidio diverso». (p. 110)

Non sono però risolti tutti i problemi e d'altra parte non è questo evidentemente lo scopo del saggio. Il linguaggio infatti, e quindi i termini usati, non possono essere ridotti semplicemente ad un uso descrittivo o denotativo.

Scrive infatti Flores «Il linguaggio fornisce una tecnica interna per programmare le nostre discriminazioni, il nostro comportamento, le nostre forme di consapevolezza» (p. 81) e aggiunge poi citando Wittgenstein, la lingua consente di «progettare, coordinare, organizzare, costruire» (p. 82).

Il linguaggio è complesso, si 'impasta' con la vita e la storia.

Lo stesso Lemkin per spiegare la nascita della parola genocidio diceva: «Nuove concezioni richiedono nuovi termini. Con genocidio intendiamo…». (p. 36)

Il saggio di Flores risulta molto interessante sotto due profili.

Da una parte, come già detto, il testo ci aiuta, attraverso i termini proposti, a vedere più chiaramente gli eventi storici a cui essi si riferiscono: la categoria di genocidio e le altre categorie sono strumenti per capire e interpretare.

Sotto un altro aspetto però il testo non chiude la discussione ma la apre con nuovi interrogativi.

La definizione dei concetti e dei termini è sempre un'astrazione, la definizione storica di un evento coglie solo alcuni aspetti di un fenomeno complesso.

Non è poi sempre facile definire un termine nei suoi aspetti essenziali, né separare l'aspetto puramente storico da quello giuridico o politico.

Cito solo alcuni esempi che ritroviamo nel saggio: «La discussione teorica e storica sul colonialismo ha conosciuto molte fasi e tantissime interpretazioni, fra loro spesso contrastanti e difformi» (p. 96).

E poi: «Il percorso di approvazione della Convenzione sul genocidio non è stato rapido e semplice, costituendo per tutti i governi e gli Stati che l'hanno poi sottoscritta una scelta giuridica e politica impegnativa e importante» (p. 112).

Flores, fatto salvo il suo intento chiarificatore, si pone nell'ambito di un aspro dibattito politico, in cui molti sostengono che lo stato ebraico stia commettendo un genocidio nei confronti dei palestinesi.

Andrea Graziosi, su «Il Foglio» del 4 agosto scorso, citava l'articolo sul «New York Times» di Omer Bartow, storico di valore, il quale ritiene che a Gaza ci sia stato un genocidio.

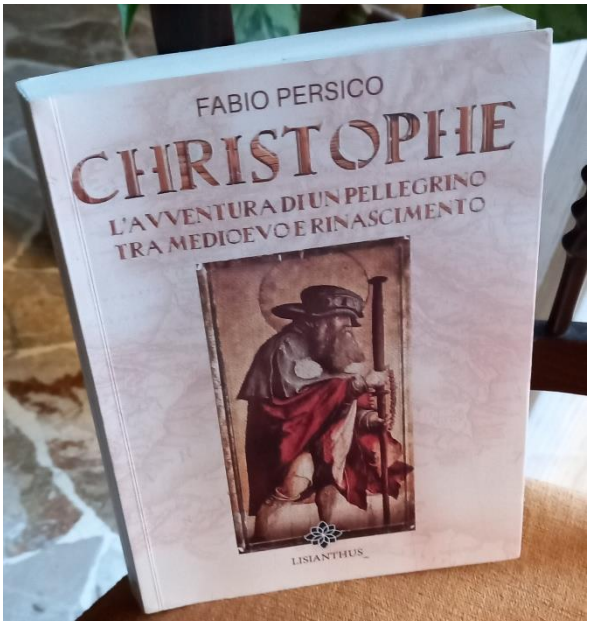
La prospettiva storica però richiede tempo e difficilmente chi è immerso e coinvolto emotivamente nel drammatico contesto dell'attualità ne coglie a pieno il significato, anche se è comprensibile come la drammaticità dei fenomeni in corso spinga a tentarne subito una definizione.

Mi sembra interessante a questo proposito, per concludere, il contributo del già citato Andrea Graziosi «A Gaza […] è in corso una catastrofe umana che potrebbe avere esiti terribili, e che è anche una catastrofe politica, intellettuale e discorsiva.»[2]

[2] «Il Foglio», 4 agosto 2025.

Uno scultore normanno in cammino lungo la via Francigena

A cura di Silvana Rapposelli



Recensione di Fabio Persico**,** *Christophe, L'avventura di un pellegrino tra Medioevo e Rinascimento,* ed. Lisianthus, Venaria Reale, 2024, pp. 216, € 22,00.

Chi volesse accostare l'epoca medioevale dall'interno, in modo non meramente scolastico o libresco, e non secondo una lettura di maniera, cioè secondo un pregiudizio ideologico dal duplice aspetto, di denigrazione e condanna da una parte o di esaltazione e mitizzazione dall'altra, troverebbe un grande giovamento dalla lettura di questo libro. Si tratta di un romanzo storico, opera non di un 'addetto ai lavori' ma di un medico, chirurgo pediatrico molto apprezzato ad Aosta fino al 2020 e scomparso di recente.

Grazie ad una felice vena narrativa accompagnata da una calda comprensione umana, il libro narra vicende private ma inserite in un contesto rigorosamente storico, realizzando un felice equilibrio tra i due aspetti, secondo la migliore tradizione del romanzo storico italiano.

Siamo nel pieno della guerra che sarà detta dei Cent'anni (1337-1453), quindi verso il tramonto del Medioevo, un'epoca di cui vengono rappresentati tutti gli aspetti: le condizioni materiali di vita, la mentalità, la guerra, l'economia, la psicologia e la profonda religiosità condivisa da tutti i ceti.

La storia prende avvio in Francia, a Evreux, città della Normandia, dove si trova la casa e la famiglia di Jean Pierre, cugino di Martin che per buona parte del romanzo appare il protagonista della storia.

Martin, 18 anni, viene da Canterbury, è apprendista tagliapietre e scalpellino della cattedrale di Rouen, capitale del ducato. A Canterbury ha vissuto per alcuni anni nel convento di sant'Agostino, dove si trovava anche un suo zio, e dove ha tra l'altro imparato a leggere e scrivere, ma poi ne è uscito.

Un giorno salva dall'aggressione di un gruppo di Borgognoni, alleati dell'Inghilterra, quindi nemici, una ragazza del posto, la bellissima e religiosissima Madeleine. Poiché nel giorno di san Martino si smontavano i cantieri in vista dell'inverno imminente, Jean Pierre e Martin tornano a casa, e quest'ultimo ritrova la sua indimenticata Madeleine, la sposa e, felice, si adatta a vivere e lavorare come contadino. Nasce un bambino, Christophe. Durante l'estate Martin torna a lavorare a Rouen, dove ha la possibilità di apprendere anche l'architettura. Per alcuni anni alterna il soggiorno invernale a casa con quello lavorativo presso la cattedrale. Nascono così altri tre bambini.

Nel 1415, nel corso della battaglia di Azincourt vinta dagli inglesi nonostante l'esercito francese fosse ben più numeroso, Martin viene catturato. Un nobile inglese lo riconosce come un suo figlio abbandonato da piccolo eppure lo fa portare come traditore in patria per essere impiccato. Incredibilmente lo stesso re Enrico V finirà per firmare la grazia. Martin riesce quindi a tornare nel convento agostiniano dove si trova suo zio che si adopera per combinare un incontro con la madre del giovane, che a sua volta lo aveva abbandonato. Martin desidera però tornare dalla sua famiglia, quindi appena può si mette in marcia verso casa.

Di questi spostamenti l'autore approfitta per fornire alcuni quadri dell'epoca, come la descrizione di una casa di modesti contadini oppure per spiegare il modo che avevano escogitato per confezionare in casa la carta, altrimenti difficile da reperire, e dell'inchiostro. In quella economia rurale di sussistenza tutto veniva utilizzato (paglia, foglie, oltre al legname ecc..) e aveva la sua collocazione. La cultura contadina era abituata a non sprecare nulla.

Dopo due anni Martin decide di fermarsi a casa anche d'estate, in modo da stare vicino ai suoi figli, specie al maggiore, Christophe, al quale insegna a leggere e scrivere, a intagliare il legno e mille altri segreti. Il ragazzo segue con entusiasmo, impara dal grande libro della natura e dall'esperienza dei grandi e dal papà in modo particolare.

Ad un certo punto la famiglia si trasferisce a Rouen, dove Martin può rimanere vicino e sempre a disposizione del capomastro, mentre Madeleine viene impiegata a servizio di quest'ultimo, e il figlio maggiore può cominciare il suo apprendistato e completare la sua istruzione. Qui apprendono delle gesta di Jeanne d'Arc, una ragazza del popolo che ha saputo opporsi alla tirannia inglese e sta liberando tutta la Francia. I quattro figli di Martin decidono di unirsi all'esercito della Pulzella.

La storia di quest'ultima è nota nelle sue linee essenziali. A 13 anni la voce di un angelo le annuncia che sarebbero andate da lei santa Margherita e santa Caterina per guidarla nel compito di liberare la patria dall'invasore. Radunata intorno a sé, insieme a combattenti di professione, una moltitudine di gente umile, avuta l'approvazione degli ambienti di corte, tra maggio e luglio, giunta in soccorso della città di Orléans posta sotto assedio, riesce a ribaltare le sorti della guerra dando il via alla consacrazione di Carlo VII come re di Francia. Quest'ultimo però, soddisfatto del risultato, non prosegue le operazioni militari nelle quali Jeanne si era lanciata per ottenere l'unificazione di tutto il territorio di Francia. Così la Pulzella viene catturata e consegnata agli inglesi, a Rouen comincia il suo calvario di torture e processi che mascherano il significato politico dietro false accuse di empietà e di eresia. Subisce il martirio il 30 maggio 1431, invocando più volte sul rogo il nome di Gesù.

Christophe non riesce a sopportare un'ingiustizia così evidente e decide di intraprendere un pellegrinaggio, cammino di penitenza e conversione, verso Roma, per informarne il papa affinché si faccia giustizia. Tutta la seconda parte del libro è il resoconto di questo lungo viaggio a piedi, irto di difficoltà e di pericoli, sotto il sole cocente o sotto i colpi di un nubifragio, pieno di incognite, ma anche ricco di incontri significativi. Il pellegrinaggio diventa per il giovane espiazione e ringraziamento e aiuto nella ricerca della sua identità e della sua vocazione. Passa per Chartres, poi verso Orleans, quindi ad Aosta. Qui contemplando la solida bellezza della città di impostazione romana e della cattedrale, affascinato dal tripudio di colore degli affreschi, capisce che l'opera dell'uomo -quindi anche la sua, sulla scia paterna- ha un grande compito, realizzare la *Biblia pauperum*.

L'autore illustra le opere d'arte -soprattutto di ordine religioso- presenti nelle città che il giovane attraversa e le varie comunità ecclesiali che spesso gli offrono ospitalità. Per le une e per le altre Christophe prova un grato e ammirato stupore. Se non apparisse riduttivo, potremmo dire che l'autore in questo modo ci ha lasciato una guida turistica *sui generis*.

Tuttavia il giovane non è del tutto sereno, la sua anima tormentata non ha ancora risolto l'enigma del suo destino, il disegno della Provvidenza su di lui. Eppure gli è stato concesso di attraversare indenne gli incontri con il male, con le tentazioni di violenza, di successo, di

guadagno che lo hanno assalito nel corso del viaggio. Una certezza non l'ha mai abbandonato, e deriva dal significato del suo nome: il compito di portare Cristo sulle spalle.

Il suo destino finalmente si illumina e si compie sulla strada del lungo ritorno verso casa, ad Aosta, dove i religiosi che lo hanno ospitato si pronunciano, attraverso la decisione del capitolo, in favore della sua permanenza stabile nella loro comunità monastica. Christophe completa in fretta la sua formazione e viene ordinato sacerdote. Destinato al servizio nell'Hospice del Gran San Bernardo, nato per accogliere i pellegrini e i forestieri che transitano sulla via Francigena, di questi ultimi condivide la fatica, li aiuta nel momento del bisogno, nelle intemperie e nel pericolo. È questo nel quotidiano il suo modo di portare Cristo ai fratelli.

Imparare a guardare il limite per essere veramente liberi

A cura di Giuseppe Brienza

Recensione di Xavi Argemí, *Imparare a morire per vivere. Piccole cose che fanno la vita meravigliosa,* Edizioni Ares, Milano, 2025, pp. 104, € 14.

L'Autore di questo toccante libro è Xavi Argemí (1995-2025), un giovane catalano che, a neanche trent'anni, il 22 aprile 2025, ci ha lasciato all'improvviso a causa della malattia degenerativa incurabile che alla fine l'aveva costretto alla totale immobilità. Fino alla settimana prima della morte Xavi era intento a curare, grazie all'ausilio della tecnologia, l'edizione italiana del suo libro-testimonianza, già tradotto in diverse lingue, dopo la pubblicazione originale in catalano nel 2021 per i Tipi della Editorial Grijalbo di Barcellona.

In ventisette anni di malattia Argemí non ha mai pensato che la sua vita prima su una sedia a rotelle e poi immobilizzato a letto, comunque del tutto dipendente dagli altri, potesse essere definita 'indegna di essere vissuta'. Anzi, pur guardando la morte in faccia in ogni istante della sua esistenza, grazie alla dedizione dei suoi cari - anzitutto la madre e le sorelle Elisabet e Mònica - e la Fede in Dio è riuscito sempre a mantenere una gioia e una voglia di vivere invidiabili anche per tanti giovani della sua generazione. Queste sue esperienze e suoi sentimenti li ha descritti con la semplicità e la profondità che l'hanno contraddistinto nel diario-intervista che leggiamo nel libro. Uno scritto breve, sei capitoli, ma di una intensità senza eguali e che, oggi che lui è in Cielo, ha assunto il valore di una biografia e di un 'testamento spirituale' insieme, fonte di speranza e di riflessione per chiunque avrà l'opportunità di leggerlo. Ha scritto in proposito:

> Troverete la mia biografia nelle pagine di questo libro. In sintesi, si può dire che ho una vita abbastanza ordinaria, se non fosse che, quando ero bambino, mi è stata diagnosticata la distrofia muscolare di Duchenne. Qui spiego come convivo con essa.

Xavi era nato il 14 agosto 1995 a Sabadell, nella regione spagnola della Catalogna e, se fin dai tre anni la distrofia muscolare ne ha via via depotenziato il corpo, lo spirito non ne è mai stato intaccato. Questo giovane indomito e allegro ha cavalcato infatti ogni giorno con la voglia di vivere e di comunicare, immerso nelle sue passioni e nella condivisione di bene con familiari e amici. Con questo piglio si è laureato in Multimedia presso la UOC-Universitat Uberta di Catalunya (Università Aperta della Catalogna) e ha scritto questo diario, arricchito dalla Prefazione di don Vincent Nagle, un sacerdote statunitense della Fraternità dei Missionari di San Carlo Borromeo che ha vissuto molta della sua vita accanto a malati gravi e terminali. Secondo lui la storia di Argemí «non è per nulla cupa, triste, pesante, tantomeno angosciante... è una storia

luminosa raccontata con onestà e un'umanità libera, certa del valore della sua vita, della bontà della sua strada» (Prefazione, p. 7).

Argemí ha saputo fin dalla giovinezza che la sua malattia era progressiva, e che questo avrebbe nel tempo comportato conseguenze letali, ma non è scappato cercando facili scorciatoie (compresa la richiesta di morire). In realtà, come annota don Nagle, sotto il livello della consapevolezza quotidiana di ciascuno di noi

> si annida il terrore della morte. E questo fa sì che siamo sempre ricattati da tutte quelle circostanze che ci fanno presentire la morte, come il dolore, l'umiliazione, il fallimento. Scappando da queste cose che non sopportiamo, finiamo per fuggire dalla realtà stessa. L'unica alternativa sta nel non lasciarci ricattare, cioè nell'imparare a guardare il limite, la morte in faccia, quando le circostanze lo richiedono. Solo in questo modo non saremo più ricattati e diverremo capaci di vivere con libertà. […] Xavi ha disegnato e descritto una vita mirabilmente libera e non ricattata perché, come diceva, ha imparato a *guardare il limite,* la morte *in compagnia* e, di conseguenza, ad affrontare con libertà ogni circostanza. E lo ha fatto e trasmesso in modo così semplice e comunicativo da generare nel lettore un impatto immediato che perdura nel tempo. (Prefazione, pp. 9-10).

Pur essendo stato pienamente consapevole di quale esito la distrofia avrebbe avuto, Xavi l'ha vissuta come la 'circostanza' della sua vita, che ha saputo vivere, e quindi, raccontare con straordinaria serenità e generosità. E non senza un pizzico di umorismo, invitando chi gli stava attorno (e noi oggi anche adesso) ad essere ottimisti, allegri e a vedere sempre il bicchiere mezzo pieno. Perché *vale la pena vivere!* ha sempre ripetuto. Anche in quel 19 novembre 2019, giorno memorabile in cui Xavi compare in televisione su TV3, il principale canale televisivo catalano. Da quell'esperienza è nato poi il libro. Qualche giorno prima, infatti, la giornalista Bàrbara Sedó, reporter del programma *Planta baixa* (in italiano *Piano terra*), diretto dal regista, scrittore e presentatore televisivo Ricard Ustrell Garrido, era venuta a trovarlo insieme alla sua operatrice video, per registrare una lunga conversazione-intervista poi trasmessa nella televisione catalana.

> Volevano parlare dell'ultima fase della vita - spiega Xavi -, ma senza il controverso dibattito sull'eutanasia sì o eutanasia no. Mi disse: "Voglio mostrare come comprendi e come desideri vivere questo momento. L'accompagnamento. Le cure palliative. Il poter godere della vita che ti resta, come hai scritto nella lettera che hai inviato a «La Vanguardia» [quotidiano pubblicato a Barcellona la cui versione web è la più letta in tutta la Spagna]". Si riferiva a una lettera che vi trascriverò in questo libro, ma più avanti, perché se la leggeste ora vi perdereste alcune cose che vorrei condividere. Bàrbara, fondamentalmente, mi fece una richiesta: "Vorrei fare una chiacchierata con te. Su come stai, come ti senti in questo momento della tua vita, quali paure hai e come vuoi affrontarle. Credo che la tua testimonianza possa essere molto autorevole. Uno della tua età che dice quello che pensa ha molto impatto sui media"» (pp. 15-16).

Il motivo per cui Argemí decise di portare la sua testimonianza all'attenzione pubblica inviando la lettera al quotidiano «La Vanguardia» era il dibattito allora in corso sull'eutanasia, crimine che è stato poi legalizzato in Spagna due anni dopo (giugno 2021). Nella lettera, pubblicata nell'aprile 2019, scriveva tra l'altro:

> Essere contro l'eutanasia non significa essere di destra, né essere a favore significa essere di sinistra. […] Questo tipo di visioni semplicistiche che si manifestano nell'opinione pubblica farebbero ridere se non fosse che possono avere conseguenze sinistre su di noi malati, per i quali non c'è speranza di guarigione. Io sono uno di questi malati. Ho la distrofia muscolare. Posso muovere il mouse del computer e digitare sul cellulare. E nient'altro. Grazie alla UOC-Universitat Oberta de Catalunya posso continuare a seguire gli studi universitari a distanza. So che la malattia che ho è cronica, progressiva e incurabile. Perdo forza muscolare giorno dopo giorno. L'eutanasia è un trattamento per far sì che io muoia. E io dalla medicina mi aspetto un'altra cosa: un trattamento perché sto morendo. Cioè, è molto meglio investire in accompagnamento in questi momenti. Le cure palliative offrono una risposta migliore in tutti i sensi, sia per me sia per coloro che mi accompagnano. Offrono una visione migliore di ciò che ci aspettiamo: di poterci sentire ben accompagnati, senza dolore, al ritmo che la natura impone, godendo della vita che abbiamo ancora. Ho la fortuna di poter godere dell'attenzione delle cure palliative, di fronte alle quali l'eutanasia appare come un'alternativa molto triste, come un paternalismo che ci soffoca. [X. Argemí, *No va d'eutanàsia (Non è questione di eutanasia)*, in «La Vanguardia», 17 aprile 2019, testo tradotto in italiano e riprodotto alle pp. 45-46 del libro].

Chiude *Imparare a morire per vivere* una significativa e allegra *Appendice fotografica* (pp. 91-102), che immortala Xavi intento a lavorare, leggere e a studiare, oltre che a giocare e a posare con la sua famiglia, alcuni dei suoi amici e la sua cagnolina Blanca. Da sole queste foto ci raccontano della vita e della personalità di questo ragazzo più di mille parole…

Nuova Serie. 2013
ISSN 2284-0117
www.lineatempo.eu
info@lineatempo.eu