

Francesco Di Ciaccia

**La pace «pubblica»
secondo Francesco d'Assisi**

Edizioni Rosetum Milano

2004

Publicato e stampato in proprio da e presso
le Edizioni Rosetum Milano
Centro Franciscano Culturale e Artistico Rosetum
Via Pisanello, 1 - 20145 Milano

© 2004 Francesco Di Ciaccia
ISBN 88 - 87050 - 23 - 6

Collana

Myricæ franciscanæ

6

La lor concordia e i lor lieti sembianti
amore e meraviglia e dolce sguardo
facieno esser cagion di pensier santi

Dante, *Paradiso*, XI, 76-78

Premessa

In prossimità dello scoppio del primo conflitto mondiale, un almanacco, stampato in Normandia, riportava una preghiera sulla pace: “Signore, fa’ di me uno strumento di pace”. Nel corso della stessa guerra, l’invocazione fu riprodotta su un’immaginetta con l’effigie di Francesco d’Assisi. Nella successiva traduzione inglese, la preghiera, ampliata nella forma divenuta ormai vulgata, fu attribuita al Santo. Anch’io ne possiedo una riproduzione su tavoletta lignea a sfondo dorato, con la dicitura: “Preghiera di San Francesco per la pace”. E tuttora si trova in vendita nei negozi di articoli devozionali.

L’attribuzione risulta assolutamente falsa (Esser 1982, 73). Ma proprio la falsificazione, considerata anche l’enorme accoglienza registrata in tutto il mondo, rappresenta il segno di quanto Francesco d’Assisi sia stato collegato con l’idea della pace.

Egli, in effetti, orientò la sua vita alla realizzazione della pace: privata e pubblica. Essa, però, non faceva perno su un’ideologia «battagliera» - di quelle che proclamano la pace con contestazioni aggressive -; e, d’altra parte, neppure presupponeva una visione idilliaca della pace.

La pace, per lui, era conquista interiore dura e combattiva: era connessa alla rinuncia a tutto ciò che vi si oppone *in radice*. Per un verso risulta utopica; per altro verso, realistica: se si incomincia a realizzarla in se stessi. Il che è *difficile*.

Nelle presenti considerazioni, tuttavia, non tratto della pace *interiore*: considero la pace *pubblica*, e i suoi presupposti.

I presupposti della pace, sia personale, sia pubblica, nella visione di Francesco attengono ai fattori essenziali e specifici della stessa sua «vocazione» e del suo messaggio.

Tutti i tasselli della sua concezione dell'uomo, della società, del mondo sono connessi tra loro. Focalizzando un aspetto particolare, emergono altri elementi, essenziali, che poi sono sempre gli stessi: la radicale «fraternità» di tutti gli esseri, inanimati compresi; la «compartecipazione» con chi soffre, più degli altri, la pena dell'esistere; il «servizio fraterno» esteso a tutti gli esseri ma, *sopra tutti*, a quelli che, sotto qualunque aspetto e per qualunque motivo, compresi quelli di fede e di cultura, siano «diversi», persino, «avversi», quindi *ostili*, persecutori.

«Mettersi dalla parte» del «diverso», dell'«ostile» in forza del principio «fraterno», ciò stesso dissolve il meccanismo del «contrapporsi»: la pace, nell'orizzonte mentale di Francesco, è intrinseca al suo concetto di rapporto tra gli esseri, uomo compreso.

C'è di più. Egli comprese che, per realizzare effettivamente, efficacemente tutto ciò, occorre superare il principio stesso del convivere sociale secondo le leggi storiche e antropologiche consolidate: occorre «non possedere» alcuna cosa di questo mondo. E qui siamo nel cuore dell'utopia.

Egli, però, a differenza di altri «rivoluzionari», intuì che, per realizzare coerentemente la fraternità e la pace, non va emarginato e combattuto neppure colui che è possessore di qualcosa.

Si capisce bene come egli sia stato davvero l'*uomo di pace*.

La sua concezione dell'uomo e del mondo è stata sempre apprezzata: anche da non credenti nella sua fede religiosa. Ed è stata sempre, e sarà sempre, messa devotamente in un cantuccio: anche da credenti nella sua fede religiosa.

Vale tuttavia la pena di illustrarla, ancora e sempre: potrebbe essere, sempre, un punto di riferimento per cambiare. Almeno qualcosa.

“Saluto” e servizio

Tra i punti salienti del suo percorso interiore indicati nel testo più intimo, «estremo», il *Testamento*, Francesco d'Assisi ricordò il “saluto” rivelatogli dal Signore: “Il Signore ti dia la pace!” (*Test*, 12). Espressamente, riferì che il saluto doveva essere praticato sia da lui, sia dai compagni - “che dicessimo” -; e in effetti lo inserì nella *Regola*, sia nella prima stesura, sia nella stesura definitiva (*RegNB*, XIV, 2; *RegB*, III, 13), trasformato in: “Pace a questa casa!”, che è espressione del vangelo (*Luca*, 10, 5).

In sede legislativa, egli non fece riferimento alla “rivelazione” avuta da Dio. Ma probabilmente l'Autore non intendeva, comunque, una rivelazione privata: intendeva la rivelazione in cui consiste il Vangelo stesso (Matanić, 65), e proprio per questo l'augurio di pace acquistava estrema importanza, per lui. E a sua volta, in effetti, la pace era connessa ad altri dettati evangelici.

In sé e per sé, il saluto evangelico di pace non era una riscoperta esclusiva di Francesco. Benedetto da Norcia lo aveva imposto ai monaci, accompagnato dal bacio di pace e dopo la debita orazione, all'indirizzo dei pellegrini che bussavano al monastero: in pratica, un rito religioso di accoglienza. Anche Domenico di Guzman, contemporaneo di Francesco, lo ricordò ai suoi frati (Vicaire, 534).

Ma la riproposta del saluto di pace acquistava in Francesco il senso di un vero “impegno” missionario (Esser 1978, 252): coincideva con la sua stessa «vocazione» evangelica. Nel *Testamento*, la menzione del saluto segue immediatamente l'indicazione della mendicizia. A livello biografico, la prima indicazione riguarda il superamento di ciò che è “insopportabile e increscioso”; ed anche ciò è legato, negli episodi di vita, al saluto di pace.

Così inizia il *Testamento*: “Il Signore diede a me, fratello Francesco, la grazia di cominciare a fare penitenza così: [...] mi riusciva insopportabile e incretinoso vedere i lebbrosi. Ma il Signore stesso mi condusse tra loro, e io li trattai con generosità e tenerezza. Al momento del commiato, ciò che prima mi pareva amaro, mi si cambiò in dolcezza per l’anima e per il corpo. In seguito a questa esperienza passò poco, e lasciai per sempre il mondo” (*Test*, 1-3).

Si trattò di impulso di “penitenza” - *metànoia*, nel greco biblico, letteralmente *oltre la mente*, «ribaltamento mentale» -, verso cui Francesco si sentì proiettato. Ed ecco l’episodio del primo incontro di Francesco col lebbroso.

Francesco era stato sempre compassionevole coi poveri, fin da quando viveva in casa (1 Cel, 17, ecc.); era già andato in pellegrinaggio a Roma, dove, messosi addosso panni da straccione, aveva mangiato coi mendicanti nella piazza di San Pietro (2 Cel, 8). Ma poi, di ritorno, andando a cavallo nei pressi di Assisi, vide un lebbroso, ne sentì, come di consueto, “ripugnanza istintiva”, si ricordò della precedente promessa del Signore - preferendo “le cose amare alle dolci”, avrebbe “gustato” qualcosa di nuovo, pur in un ordine oggettivo “capovolto” (2 Cel, 9) -, quindi saltò da cavallo e, superando il “grande fastidio e ribrezzo”, “corse a baciare” quell’essere schifoso. Ne provò tale gaudio, che poco dopo si recò al lazzaretto a baciare mani e bocca a tutti i lebbrosi.

In sostanza, l’esperienza consistette nell’oltrepassare la comunione con i soggetti verso cui si prova un senso di compassione relativamente facile, quasi «naturale»: gli accattoni poveracci. Col lebbroso, Francesco capì, ed operò, la scelta radicale: la suprema *emarginazione* (Manselli 1981, 248). In essa - vedremo - si pone il requisito imprescindibile della pace.

La dinamica dell'accaduto non tragga in inganno: Francesco non vinse la propria ripugnanza per «mortificazione», e meritare quindi premi celestiali. Il rapporto è inverso: egli s'impose di superare il proprio istinto, prefigurandosi pur anche il premio promesso, perché la *scelta di marginalità* estrema comportava ciò.

Ed è questa un'altra intuizione acuta: scegliere *concretamente* la marginalità estrema comporta, di necessità, scegliere ciò che è socialmente *abborrito*. Ciò che è aborrito sul piano sociale coincide, in effetti, generalmente, con ciò che è aborrito sul piano della sensibilità. I soggetti più emarginati sono i più devastati, e più detestati. Tale, all'epoca, era il lebbroso: che "la società mercantile collocava fuori dal genere umano" (Alimenti, 36).

Il processo di rinnovamento, in Francesco, era nella prospettiva di oltrepassare i muri - mentali, sociali, istituzionali - che dividono: accostarsi all'altro, a cominciare proprio dall'*inaccostabile*. La «comunione» non era individuata in una dimensione «idilliaca»: quella che unisce e accorda i «simili». Una siffatta realizzazione non esclude l'orizzonte, egoistico, di convenienza. Tale è quello, ad esempio, dei membri di un medesimo corpo sociale, istituzionale, familiare. La prospettiva di comunione, balenata in Francesco, era quella tra «dissimili».

Una puntualizzazione ancora: la prospettiva non era quella di assimilare a sé il «dissimile». Prospettiva del genere rientra nelle strategie «politiche»: rendere il «dissimile» associabile a chi ne paventa attacchi od offese, onde ridurre i rischi provenienti appunto dal «dissimile». Tale è la prospettiva sottesa, ad esempio, alla logica dei poteri governanti, quando questi concedono benefici civili e/o politici agli «antagonisti»; o alla logica dei detentori del potere economico nazionale o internazionale, quando costoro cercano di «andare incontro» al popolo o ai popoli affamati.

Francesco capì, invece, che doveva avvicinare il «dissimile» senza aspettarsi che fosse tolta, prima, la «dissomiglianza»: amarlo *come*, e *perché*, «dissimile». Lo scopo non era di lasciarlo «dissimile»: ma, da parte sua, e *innanzi tutto*, egli doveva semplicemente, e *realmente*, farsi lui, per primo, *simile al dissimile!*

Francesco diventa, *lui*, in qualche modo *lebbroso* - poi lo diventò realmente, per diverso motivo, cioè per la loro frequentazione, come hanno stabilito alcuni storici. Il processo è quello già indicato: egli doveva andava incontro al lebbroso, *in quanto* il lebbroso era *tale*, cioè inavvicinabile.

Ciò comporta vedere il «dissimile» come, e solo come, *persona*. Soltanto in questo senso il «dissimile» va inteso, e preteso, che sia «simile»: cioè persona, qual è colui che al «dissimile» si accosta. Tale *richiesta*, o pretesa - si badi bene - non grava, però, sul «dissimile»: non impone e non pretende che sia costui a sentirsi *persona*. Grava, invece, tutta su colui che lo accosta: con l'atteggiamento che qui illustriamo, con un episodio della vita di Francesco.

C'era una volta un frate, di nome Giacomo, qualificato "il semplice". Ingenuo, spontaneo, di gran cuore, e un po' anche azzardato e periglioso: portava, a volte, qualche lebbroso, tra i più gravi, nella chiesetta di Santa Maria degli Angeli. Qui, un giorno, arrivò Francesco, vide il lebbroso accompagnato dal frate, chiamò costui e gli disse, con tono di rimprovero, che non doveva farlo. Il motivo: «[...] non è conveniente per te né per loro» (*Lper*, 22; *Spec*, 58).

Strano! Proprio Francesco aveva raccomandato a Giacomo d'aver cura dei lebbrosi, e Giacomo, facendo un po' da medico, toccava le loro piaghe e le bendava. Anzi, a quei tempi i frati, Giacomo compreso, dimoravano proprio al lazzaretto.

“Umanissima reazione” di un uomo che aveva vinto in se stesso l’orrore (Manselli 1980, 217), ma che era conscio come la gente aborrisse i “lebbrosi sfatti dalle ulcere” (*Lper*, 22; *Spec*, 58). Questa è la spiegazione plausibile dell’intervento di Francesco.

Ma è rivelatore il successivo gesto: egli capì che il rilievo, mosso al frate, per aver costui condotto in luogo pubblico il lebbroso, equivaleva a sottolineare come il lebbroso fosse «dissimile»; e fu preso dal timore che costui si fosse sentito umiliato, discriminato dagli altri come persona. Perciò chiese al superiore, Pietro di Cattania (o Cattani), di “approvare, senza contraddirmi - disse - la penitenza che voglio fare”. Questa: “Mangiare nello stesso piatto con il fratello cristiano” (così egli chiamava i lebbrosi). Il lebbroso fu fatto accomodare a mensa con tutti i frati, Francesco assumeva il cibo nel piatto in cui il puzzolente riversava dalle dita il sangue putrido... La scena parve impressionante ai compagni stessi di Francesco: i quali, se non mossero obiezione, fu soltanto per il sommo rispetto che nutrivano per lui (*Lper*, 22; *Spec*, 58).

L’atto estremo - non di ascesi estrema, ma di estrema umanità -, si giustifica per il fatto che Francesco aveva dato al lebbroso “il senso di essere meno che uomo” (Manselli 1980, 219), lo aveva *de-gradato* a «dissimile» come *persona*.

Un conto dunque la prudenza nelle iniziative pratiche - Francesco aveva proibito ai frati di condurre fuori del lazzaretto i lebbrosi più gravi -, un altro è il sentimento che si deve coltivare verso il «dissimile» e quindi la finezza d’animo con cui trattarlo.

Solo se intenzionato e amato come *persona*, il «dissimile» ha la possibilità di evolversi e cambiare, divenendo «simile» a chi lo ha accostato con quel preciso atteggiamento.

Ciò vale soprattutto per la «dissomiglianza» nell’ambito morale o del costume di vita.

È il caso del “bestemmiatore”. È il caso dei ladroni. È il caso del musulmano. Che illustreremo l’uno di seguito all’altro.

C’era un lebbroso, “in uno luogo presso a quello dove dimorava allora santo Francesco [...], sì impaziente e sì incomportabile e superbo” - raccontano i *Fioretti*, XXV, con il loro stupendo realismo lirico -, che tutti lo ritenevano indemoniato: picchiava brutalmente chiunque lo servisse, e bestemmiava sconciamente.

I frati erano avvezzi a subire villanie; sopportavano meno le bestemmie. Ed ebbero la tentazione di lasciarlo al suo destino. Quindi si rivolsero a Francesco. Costui andò dal lebbroso “perverso”; “e giungendo a lui, sì lo salutò dicendo: «Iddio ti dia pace, fratello mio carissimo»”.

Il saluto di pace si rivela splendidamente, qui, per quel che in realtà era, per Francesco: la sostanza della sua scelta di vita. Egli né giudicò il “perverso”, né gli chiese di comportarsi bene. Nel discorso che seguì il primo impatto, che fu esclusivamente di “saluto”, Francesco mostrò semplicemente di *capire* l’atteggiamento reattivo del soggetto e lo invitò alla “pazienza” - si badi: non a cambiar comportamento -, osservando che i mali del corpo possono servire al bene dell’anima. Ovvio l’obiezione del derelitto: come si può avere *sopportazione*, se i dolori sono *insopportabili*? La conclusione va oltre le parole: va ai fatti. Va al *servizio*.

“«Ciò che tu vorrai, io farò»”.

Il lebbroso: “«Io voglio che tu mi lavi tutto quanto, imperò ch’io puto sì fortemente, ch’io medesimo non mi posso patire»”.

Quello che poi segui, è facile da immaginare. Conclusione: il lebbroso guarì nel corpo, e guarì nell’anima.

L’epilogo rientra nel genere letterario dell’agiografia; ma costituisce l’immagine simbolica della potenza della pace, secondo la concezione di Francesco: offrirsi nell’*amorevole* servizio.

Il mondo - *tutto* - per Francesco va accostato con amore *servizievole*, perché possa essere migliorato: occorre *com-prenderlo* (etimologicamente, *prenderlo-con-sé*), e mettersi al suo servizio. Senza volere altro.

In questo quadro concettuale va iscritto anche il caso, accaduto a Narni, del povero vecchio lebbroso, Bartolomeo, guarito per intervento miracoloso di Francesco dopo la morte di costui. Francesco gli apparve, e gli diede il saluto di pace (1 Cel, 135). Al biografo interessava esaltare la virtù taumaturgica del Fondatore: si era già nella fase del processo di trasfigurazione in cui Francesco doveva eguagliare gli altri fondatori di Ordini, anche in fatto di strabilianti azioni miracolose. Ma al di là del «meraviglioso», conforme al genere letterario dell'agiografia, ciò che conta è che anche i miracoli di Francesco s'inscrivono nella sfera degli "atti di amore" verso gli emarginati e i sofferenti (Sabatier, 194).

L'altro esempio è quello dei ladroni. L'intento, esplicitato da Francesco stesso, era quello di allontanare gli uomini dal male. Ma la logica d'approccio era quella stessa praticata col lebbroso.

Avvenne nell'eremitaggio di Monte Casale sopra Borgo San Sepolcro. I frati erano indecisi sul da farsi: dare qualche elemosina ai ladroni, oppure tenerli a debita distanza. Anche lì, un giorno arrivò Francesco, fu ragguagliato del problema, disse ai frati: "Andate, acquistate del buon pane e buon vino, e li servirete umilmente e lietamente, finché abbiano mangiato"; fatto ciò, i frati avrebbero dovuto esortarli a non fare più del male ad alcuno. Così un giorno, così altri giorni: i frati andavano a cercare i ladroni e si mettevano a servirli, perché costoro mangiassero con comodità. Da lì a poco, i briganti incominciarono a compiere umili servizi per i frati e alla fine promisero di voler vivere "d'allora in poi del loro lavoro e mai più commettere quei misfat-

ti” (*Spec*, 66).

In sostanza, alla base dello spirito di pace agiva, in Francesco, il sentimento che chiunque è “fratello”: in questa luce, Francesco, nel *proprio* animo, rendeva *simile* a sé il «dissimile».

La vicenda di Francesco in Terra Santa allarga il discorso a livello «internazionale» e sul piano del «dissimile» per cultura e per religione.

Francesco era bambino, quando nel 1187 il Saladino, liberata Gerusalemme “dal giogo dei crociati che avevano massacrato [i musulmani] o espulso i giudei e i cristiani d’oriente”, riapriva a costoro l’accesso alla città e concedeva loro libertà di culto; aveva diciott’anni, quando l’imperatore del Sacro Romano Impero prese Beirut; aveva ventidue anni, “quando nel 1204 i crociati saccheggiava[va]no Costantinopoli, massacra[va]no i suoi abitanti e ruba[va]no i capolavori di una delle culture più brillanti del mondo”; aveva trent’anni, “quando nel 1212 la guerra maledetta, famosa come «crociata dei bambini», fa[ceva] morire di fame sulle Alpi migliaia di bambini della Germania e della Francia e fa[ceva] vendere gli altri come schiavi in Africa” (Garaudy, 208 s.).

Nel 1212, il 16 luglio, il califfo Mahamed-ben-Nasser, sconfitto a Las Navas de Tolosa dagli spagnoli comandati da Pietro II d’Aragona, fu respinto in Africa; nello stesso anno, Francesco cercò di raggiungere il Marocco e d’incontrare il califfo; ma una malattia lo costrinse a desistere (1 Cel, 56; 2 Cel, 34). Questi precedenti servono a farci intuire come l’intenzione di Francesco di portarsi in terra musulmana non fosse frutto di impulso estemporaneo.

In effetti, dopo altri tentativi, falliti, di giungere in terra musulmana, egli giunse a Damietta, in Egitto, forse alla fine di agosto del 1219, “mentre infuriavano aspre battaglie tra cristiani e pagani” (1 Cel, 57). Era pervenuto ad Acri alla fine di luglio e partì

dall'Egitto a novembre dello stesso anno (Cardini, 193 s.).

A parte il giudizio dei cristiani sul sultano d'Egitto, Melek-al-Kamil - "bestia crudele", secondo Giacomo da Vitry, vescovo di Acri o Accon (Vitry, 14), in realtà mite e tollerante (Bernardo, *FF*, 1919; Ernoul, *FF*, 1920) -, Francesco voleva incontrarlo. Il legato pontificio, Pelagio Galvan - "il cui obiettivo era quello dello sterminio dell'Islam" (Balducci, 80) -, prese le distanze, pur apprezzandone la buona volontà: andasse pure, se ci teneva; però, che nessuno pensasse che era stato lui a inviarlo (Ernoul, *FF*, 1916).

Accompagnato da Illuminato e condotto dal sultano - si discute se sia stato maltrattato dai soldati saraceni (*Lmag*, IX, 8; Giordano, 10) -, fu ascoltato "per parecchi giorni con molta attenzione" (Vitry, 14), malgrado i dignitari e gli incaricati del culto si fossero rifiutati di udire le parole degli «infedeli» e avessero espresso il parere di mandarli a morte. Il sultano, invece, fece persino curare "molto umanamente" Francesco, che soffriva di una malattia (Giordano, 10). Anche la popolazione era ammirata: ascoltava la predicazione dei frati che, in campo avverso e in tempo di guerra - pur ammesso che al momento vigesse una tregua, o più probabilmente sussistessero trattative in corso (Cardini, 194) -, annunciavano liberamente il vangelo; persino, provvedeva loro del necessario (Vitry, 13). Probabilmente, i consiglieri del sultano paventavano defezioni tra la popolazione. Il sultano, per quanto di spirito aperto, non avrebbe potuto affrontare impatti «politici» di tale portata, per giunta nell'eventualità che alcuni sudditi passassero all'esercito cristiano (Vitry, 14). Perciò, data la situazione problematica che la presenza di quegli strani «infedeli» determinava, forse proprio lui consigliò a Francesco di andarsene; comunque, lo fece accompagnare nel campo crociato sotto scorta e

con ogni “onore” (Vitry, 14; Ernoul, 1919). Stando ad un contemporaneo, il sultano, congedandolo, gli raccomandò:

“Prega per me, perché Dio si degni mostrarmi quale legge e fede gli è più gradita” (Vitry, 14).

Posto che la favorevole accoglienza sia stata favorita dal vestito degli atipici infedeli - con il *suf*, il cappuccio, come quello di un *sufi*, mistico musulmano (Cardini, 197) -, l’attrattiva esercitata da Francesco fu enorme: ne lasciò traccia scritta il mistico Fakhr ed-Din Muhammad ibn Ibrahim Fârîsi (Cardini, 198). Il fascino di Francesco aveva radici “in una ricchezza ed in un’intensità umana davvero straordinaria, capace, perciò, di comprendere, di tutto accettare in uno slancio di amore, che riusciva sempre a raggiungere e muovere i cuori degli uomini” (Manselli 1981, 248).

Sull’approccio con il «dissimile», valgono le considerazioni indicate sopra. Nella fattispecie, “Francesco intende persuadere il suo interlocutore con carità e rispetto, un rispetto del diverso che giunge fino a contemplare la possibilità di accettar di ricevere, dall’infedele, il martirio; non pensa certo di annientarlo con le armi, ma nemmeno di sconfiggerlo con la forza soverchiante del miracolo” (Frugoni, 369). Si tratta della «sfida» tramandata da Bonaventura (*Lmag*, IX, 8), il biografo ufficiale che fece diventare “frate Francesco [...] un santo” da «mitologia» (Merlo, 26): Francesco, sicuro di uscirne illeso, avrebbe sfidato i suoi oppositori alla «prova del fuoco» - o fu forse un *saggio* musulmano a proporre l’ordalia (Cardini, 198)? -: gettarsi tra le fiamme, sia lui, sia essi, e provare, così, chi fosse nel vero. Tale comportamento da «eroe sfidante» sembra davvero estraneo alla mentalità di Francesco: umiliare gli antagonisti, che, come avvenne, sarebbero sgattaiolati via, moralmente bastonati. “Umiliati, non convertiti; impotenti a contrastare non la verità della parola, ma l’impari

sfida” (Frugoni, 369). Anzi, forse, egli neppure voleva “convertire” chicchessia: “voleva solo testimoniare” (Cardini, 199).

Quel che è comunque certo fu l'impressione percepita dal vescovo di Acri: era arrivato, in quei paraggi, qualcuno “sconcertante, se non addirittura importuno”, di quelli che guastano le feste sante (Manselli 1981, 223): assolutamente “pacifico”, come il vescovo stesso scrisse ai propri fedeli in Belgio e ad una monaca cistercense di Aywières, tale Agnese (Manselli 1981, 225).

L'ammirazione per quell'uomo di pace, quale risulta dal medesimo vescovo, offre al contempo la misura della distanza tra lo strambo missionario e gli altri, ecclesiastici compresi. Prendiamo la seguente riflessione, a puro titolo esemplificativo.

Il detto vescovo, riferendo come i saraceni stessero ad ascoltare i frati minori mentre costoro “liberamente annuncia[va]no la fede di Cristo e la dottrina evangelica”, ricordava, con raccapriccio ed orrore, come i perfidi musulmani insorgessero contro i frati, percotendoli e cacciandoli dalle città, qualora costoro arrivassero a pronunciare giudizi contro Maometto (Vitry, 15): un Maometto “ingannatore e perfido”, egli scrisse; ma è facile che questa fosse la qualifica venuta sulla penna allo scrittore, non la terminologia uscita dalla bocca dei frati. Neppure si rendeva conto che i musulmani residenti, che stavano accettando l'«invasione» missionaria, pur pacifica, agivano, se mai, esattamente alla pari - anzi, meno duramente - dei cristiani, qualora qualche islamico avesse qualificato, pubblicamente, in terra cristiana, Cristo impostore e perfido. In sostanza, la mentalità sottesa allo sconcerto era quella del «prevalere» sugli altri, dell'*imporsi* sul «dissimile», esattamente opposta a quella di Francesco, anche nel caso che la «dissomiglianza» concernesse la fede religiosa.

In effetti, il “gesto di pacificazione” di Francesco è il segno del “superamento di ogni forma di fariseismo” che divide “il bene tutto da una parte e il male tutto dall’altra” (Boff, 144).

Un altro elemento sta a svelare la dicotomia tra la mentalità di Francesco e l’altrui. Secondo una notizia riferita da Bonaventura, anche stavolta tesa a forgiare un Francesco «miracolistico», costui, il giorno dell’assalto contro Damietta, avrebbe predetto ai crociati la loro disfatta (*Lmag*, XI, 3): cosa che avvenne, il 29 agosto 1219. Per l’incuria nei confronti del profeta, la battaglia risultò - conclusione del biografo - “non trionfo ma obbrobrio”.

Ma l’obbrobrio *vero* non consisteva nell’esito militare e neppure nell’eludere la predizione profetica. Consisteva proprio nel cercare la vittoria militare, per risolvere i problemi di fede, e nel camuffare con la fede interessi di conquista. Vero è che Francesco mai si pronunciò contro la crociata e che è una “sciocchezza” ritenere che abbia “predicato ai crociati di gettare le armi” (Cardini, 185 s.); tuttavia, riteneva che gli obiettivi di fede e la pace si perseguono su tutt’altra base. Quando il sultano accolse Francesco e il suo compagno, offrì loro possedimenti, danaro, ricchezze. Essi rifiutarono: non erano lì - dichiararono -, per cercare “beni materiali” (Bernardo, 1920). Gusti personali a parte, sul piano *oggettivo* il punto cruciale era, precisamente, la scollatura tra la concezione dell’uomo e della pace coltivata da Francesco e quella, universale, coltivata dal mondo, incluso il mondo cristiano.

Significativo non è tanto il suo successo, in terra d’Egitto; significativo è il suo fallimento: esso rivela come le sue idee fossero totalmente diverse dai presupposti altrui, e utopiche. Francesco, “vedendo che il male e il peccato cominciavano a crescere tra la gente dell’accampamento” cristiano, “ne fu grandemente amareggiato”, per ciò se n’andò. A parte i peccati che si possono im-

maginare, egli dovette riflettere sull'atteggiamento di fondo: non si ottengono frutti di bene spirituale, se si cerca di impossessarsi dei beni materiali, come li si stava facendo (Cardini, 188 s.).

Ancora: l'atteggiamento di Francesco escludeva, in assoluto, "ogni gesto in qualche modo provocatorio o di sfida" (Manselli 1981, 221): gli altri erano lì, addirittura, per *sfidare*. Per vincere!

Ci si chiederà, allora, perché egli abbia voluto recarsi in terre musulmane. Si deve tener presente il suo desiderio di martirio. Anche se questa tradizione derivi dai biografii "ufficiali" (1 Cel, 56, ecc.; *Lmag*, IX, 5, ecc.) - e a loro s'ispirò poi Dante -, con i quali il "frate Francesco" prese la strada del «santo» secondo i modelli agiografici tradizionali, storicamente risulta che, in effetti, la "mistica del martirio" *cruento* era stata riproposta con le crociate, dopo che il monachesimo aveva orientato il martirio verso la soluzione *ascetica*, la mortificazione (Manselli 1981, 220); e Francesco era anch'egli «figlio del suo tempo», in quelle cose che evadavano dalla sostanza della sua scelta di vita. Ad esempio, anche lui si sarebbe recato in Terra Santa con la pezza di stoffa «crociata» cucita sull'abito, come gli altri (Cardini, 191).

Dato e concesso tutto ciò, a rendere incompatibile il pensiero di Francesco con quello altrui resta sempre la logica di fondo. Un particolare emblematico: episodico, ma gravido di significati.

Vi furono cinque frati (Bernardo, Pietro, Adiuto, Accursio, Ottone) i quali, inviati nel Marocco musulmano, subirono il martirio, il 19 gennaio 1220. Quando, nella «legenda» o «vita» scritta su costoro Francesco lesse le lodi innalzate sia a lui, sia ai morti ammazzati, e vide i frati andar tutti in gloria, sotto l'ombrellone di sì alte cime, ne proibì la lettura e disse ai frati che, se volevano esser fieri di qualcosa, si vantassero, se mai, che venissero ammazzati loro, e non gli altri! Con più finezza: ««Ognuno si glori

del proprio martirio e non di quello degli altri”» (Giordano, 8).

Altre motivazioni a parte - l'umiltà -, l'idea basilare è sempre la stessa. La seguente.

Solo una cosa ha valore: essere *minori*. Anzi, *ultimi: non primi*. (La soddisfazione dei frati discendeva anche dal fatto che i *primi* martiri, all'epoca, appartenevano al loro Ordine!). Essere *servitori: non* già *possessori*. Neppure delle santità gloriose.

In questa logica, ancor meno ha valore il *possesso* di un sasso: fosse pure il Santo sepolcro - Francesco, quasi certamente, neppure andò a visitarlo (Cardini, 201). Egli anzi, probabilmente, offrì alla cristianità un'alternativa: “Il riscatto dei luoghi della Terra santa per cui la Chiesa aveva approntato soluzioni cruento, in termini di vittoria militare, è risolto da Francesco [...] nello spirito che vivifica. Con la geniale invenzione del presepio di Greccio [...], egli dimostra che non il possesso materiale di Betlemme è importante [...]. Il simbolo (la mangiatoia di Greccio) si sostituisce alla reliquia (la mangiatoia di Betlemme)” (Frugoni, 369 s.). Il medesimo orientamento è individuato nella trovata della «indulgenza della Porziuncola», chiesta da lui a Innocenzo III il quale, a Perugia, per cogliere consensi per la crociata prometteva a chi vi avesse partecipato la totale remissione delle pene dovute ai peccati: il rischio che una semplice, *povera* preghiera all'ombra di una chiesetta potesse essere intesa come *sostitutiva* dell'impresa militare fu percepito già dai contemporanei, se è vero che “qualche cardinale suggerì al papa di stare attento perché quello era un modo di sabotare la crociata”; di fatto Francesco percepì che “la chiesa dell'onnipotenza [...] con l'impresa delle Crociate si poneva al di fuori della vita evangelica” (Balducci, 79 e 77).

L'azione di Francesco «crociato» non fu «politica», ma fu “di grande impatto politico per la sua evangelicità radicale”, ben di-

versa “da quella di cui si renderanno protagonisti i frati Minori nei decenni successivi, all’interno di una complessa azione di mediazione politica al servizio del papato” (Rusconi, 63).

La «povertà» per la pace

Il presupposto dello spirito di pace non era, per Francesco, soltanto *non volere* qualche cosa, per il servizio amorevole. Era addirittura, ed esattamente, *non avere* qualche cosa.

E qui siamo nel cuore del problema. Nell’utopia.

All’inizio, Francesco e i suoi compagni andavano a chiedere l’elemosina. Non era il mezzo programmato di sostentamento, né la modalità ascetica di mortificazione: era il modo di *costituirsi*, in forma *effettiva*, nella sfera *sociale* degli emarginati. Tant’è che, ancora non famosi e venerati, gli straccioni erano cacciati senza tanti complimenti, e a volte con complimenti poco carini. Benevolo era soltanto il vescovo di Assisi - colui che aveva visto Francesco denudarsi, in sua presenza, e restituire tutti i beni al padre. Il vescovo, però, una volta gli fece osservare che forse era il caso che anch’egli e i suoi seguaci possedessero qualcosa. Francesco:

“«Messere, se avessimo dei beni, dovremmo disporre anche di armi per difenderci. È dalla ricchezza che provengono questioni e liti, e così viene impedito in molte maniere tanto l’amore di Dio quanto l’amore del prossimo. Per questo non vogliamo possedere alcun bene materiale a questo mondo”». E piacque al vescovo questa risposta” (*TreComp*, 35).

Piacque.

E, in tutta la storia, «piacque» soltanto, e basta.

Prima, però, di riflettere sull’utopia, vale la pena precisare il senso della mendicizia che Francesco scelse. Al riguardo qui basti segnalare la sua intuizione, semplice ma innovativa nel mondo

delle istituzioni religiose: per essere povero - ed egli voleva esserlo -, è assolutamente inutile la povertà ascetica, *monastica*. Si è poveri, solo se lo si è come lo sono i poveri *realmente* tali.

Francesco non scelse la facile elemosina: scelse il difficile lavoro. Duro, e *precario*: “non diversamente dai braccianti dei nostri tempi” (Rusconi, 60). L’elemosina era ingiunta nel caso, e *solo nel caso*, che il lavoro non fosse compensato. La stessa attività lavorativa si collocava in quella dei *più emarginati*. Così egli fissò il suo orientamento, stabilito poi per tutti i frati (*RegNB*, VII, 8-9; *RegB*, V, 2, VI, 3): “E io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare, e tutti gli altri frati voglio che lavorino [...]. Coloro che non sanno, imparino, non per la cupidigia di ricevere il compenso del lavoro [...]. Quando poi non ci fosse data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore, chiedendo l’elemosina di porta in porta” (*Test*, 24-26).

Tale primario e fondamentale requisito era l’opposto del vivere rilassati: era la sua stessa “forma” di vita, “la forma del santo Vangelo” (*Test*, 17). Connesso a questa condizione, un altro dettato assoluto: l’*estraneità* incondizionata e totale dalla *sfera economica*. “Per cui nessun frate, ovunque sia, e dovunque vada, in nessun modo prenda con sé o riceva da altri o permetta che sia ricevuta pecunia o denaro, né col pretesto di acquistare vesti, libri [...], insomma per nessuna ragione, se non per manifesta necessità dei frati malati” (*RegNB*, VIII, 2-3; 9-10). “E in nessun modo i frati accettino né permettano di accettare, né cerchino, né facciano cercare pecunia per elemosina, né soldi per case o luoghi, né si accompagnino con persona che vada in cerca di pecunia o di denaro per tali luoghi”. E: “Ordino fermamente a tutti i frati che in nessun modo ricevano denari o pecunia direttamente o per interposta persona”; e, imponendo la massima cura nel procurare il

necessario per chi fosse malato e il vestiario per tutti i frati, “sempre salvo - puntualizzò -, come è stato detto, che non ricevano in nessuna maniera denaro o pecunia”. Insomma:

“I frati non s’appropriano di nulla, né casa, né luogo, né alcuna altra cosa” (*RegB*, IV, 2-4; VI, 2).

“E non volevamo avere di più” (*Test*, 21). Ma *non di più* rispetto a che cosa? Esplicitamente: ad “una sola tonaca rappezzata dentro e fuori, quelli che volevano, [e] del cingolo e mutande” (*Test*, 20). In concreto, del vestito esterno - eventualmente (“chi voleva”), ispessito con pezze, nel rigido inverno - e dei capi di vestiario intimi.

Questa scelta va connessa con il concetto che la pace ha il suo presupposto necessario, benché non sufficiente, nell’esclusione del possesso di beni materiali. La povertà radicale e assoluta di Francesco non aveva a che vedere con l’ascetismo: il non possedere alcunché fu per lui *conseguenza* dell’obiettivo della pace (Manselli 1981, 180). Il meccanismo del possesso è, infatti, il seguente: se si possiede qualcosa, si ha bisogno di possedere di più; e, quando si ha di più, ci si adopera per accrescere il patrimonio - a fin di bene, *magari!* -, *magari* scontrandosi con altri; e, quando si possiede molto, per il possessore è automatica l’esigenza di «combattere» - o «maneggiare» tra le sfere politiche - per mantenere i possessi. Francesco aveva capito che “sono le avidità e i poteri economici quelli che suscitano e suggeriscono ai poteri politici di prendere le armi per difenderle” (Bettazzi, 231 s.).

Inoltre, questa povertà radicale e assoluta era intrinsecamente legata alla «sottomissione» e «dipendenza» che caratterizza concretamente la marginalità sociale più profonda. L’una e l’altra costituiscono garanzia della pace.

Circa la sottomissione, Francesco la intendeva estesa a tutti e a

tutto: ai superiori, ai propri simili, agli inferiori; agli uomini e alle bestie; ai prelati e ai semplici sacerdoti; agli esseri animati e alle creature inanimate.

Il tema è ampio. Qui basti una sola citazione, che scelgo a proposito dell'obbedienza intesa non in senso religioso ma in senso *universale* - la *lauda*, da cui cito, non fu scritta per i frati ma per gli uomini tutti:

“[...] e rende l'uomo sottomesso
a tutti gli uomini di questo mondo,
e non agli uomini soltanto,
ma anche a tutte le bestie e le belve,
così che possano fare di lui
quello che vogliono [...]”,
secondo l'ordine divino universale (*SalVirt*, 16-18).

In effetti, Francesco, degente, in un misero tugurio, per la grave malattia agli occhi, ebbe ad accettare, pur con momenti di abbattimento, che i topi lo rosicchiassero; e persino lasciò che il fuoco, attaccatosi ai suoi panni senza che egli se n'avvedesse, lo scottasse: ancora una volta, non per mortificazione ascetica; ma per rispetto verso il fuoco, cioè perché, con lo spegnere la fiamma, non si facesse “male a fratello fuoco” (*Lper*, 49).

A parte l'eventuale spiegazione che accosta tale attitudine alla visione buddhista del mondo e della vita (Tricerri, 102) - l'idea stessa della pace, secondo la mente di Francesco, d'altronde collima per un certo aspetto con quella buddhista -, certo è che la ragione profonda della suddetta “obbedienza” *universale* consiste nello spirito di fratellanza di tutte le creature. Tant'è che, accingendosi a farsi cauterizzare l'occhio, egli si rivolse al fuoco, letteralmente pregandolo di “essere gentile”: di non fargli troppo male (*Lper*, 48; *Spec*, 115)!

Anche in questo caso, nella visione della fratellanza universale Francesco stabiliva il servizio scambievolmente come dimensione - ed unica dimensione - del rapporto tra gli esseri.

Entro tale quadro mentale s'inscrive il «fioretto» del lupo di Gubbio. Invenzione letteraria, certamente; ma allegoria di questa relazione fra tutte le creature. La coscienza della fratellanza induceva Francesco, per essere «*con-fraterno*» a tutti, ad escludere da sé ciò che rende «*anti-fraterno*»: la *libido* di possedere e la *libido* di dominare. Tale il presupposto e il fondamento della fratellanza. E lo spirito di fratellanza è la dimensione in cui è possibile la pace. Ma questa concezione era, ed è, irrealizzabile.

Era, ed è, irrealizzabile, perché non prevede il carino, astratto *spirito* di *fratellanza* e di *servizio*, «romantico», «idealistico», esclusivamente *interno*: che è tanto *apprezzato*, e che è, anche, tanto diffuso, tra i «buoni cristiani». Esso contempla lo spirito di fratellanza portato, *esattamente*, e rigorosamente, sul piano *concreto, materiale, fisico, reale* della comunione di vita; e ciò, *a partire* dai soggetti con connotazioni qualificate, di norma, *negative*, per il semplice motivo che sono costoro, per l'appunto, a subire, di più, la *manca di fraternità* da parte altrui.

L'Assisi non era così provveduto e scemo, da non tenerlo in conto. Sapeva che la «fratellanza» era stata, sempre, sulla *bocca* e negli *scritti* di tutti come concetto proclamato nel Vangelo; e, sempre, si erano emarginati, o perseguitati, o giustiziati i «dissimili». Sapeva che il comandamento del servizio, anch'esso nel vangelo, era sulla *bocca* e negli *scritti* di tutti i potentati cristiani; e, sempre, si era preteso, anche dal «servo dei servi di Dio», che fossero gli altri a rendere servizio, e si combattevano guerre per assicurare persino al «servo dei servi di Dio» l'egemonia sugli altri. Per ciò, al contrario, Francesco, in una lettera a tutti i fedeli,

rammentò che colui al quale “è stata conferita l’autorità e che è considerato *il più grande, sia come il più piccolo* e il servitore degli altri fratelli” (*EpFid II*, V, 42).

Al riguardo è emblematico l’episodio del pranzo cui fu invitato Francesco d’Assisi. A invitare lo straccione - già famoso tuttavia! - fu il cardinale Ugolino da Segni, il futuro Gregorio IX, in amicizia con Francesco - “amicizia traditrice”, è stato detto (Balducci, 77). Anche Francesco lo amava (*TreComp*, 61, 67, ecc.).

Ma proprio Ugolino sarebbe poi stato il principale responsabile dello sviluppo dell’Ordine in dissonanza col progetto originario di Francesco; proprio lui avrebbe imposto alle discepole di Chiara un ordinamento sulla linea del monachesimo tradizionale; proprio lui, da papa, avrebbe dato inizio alla vera e propria Inquisizione medioevale: misure che obbedivano, tutte, a strategie di «politica» ecclesiastica. (Queste indicazioni servono a intuire come la prospettiva basilare, anche di chi in qualche modo era intimo di Francesco, fosse totalmente aliena dalla visione di costui circa l’uomo, la storia, la società, l’universo e l’umanità: come la concezione di Francesco fosse utopica).

Torniamo all’episodio. I commensali, ecclesiastici e laici, erano tutti “magnati e ricchi”. Francesco, prima di pranzo, sgusciò letteralmente dalla casa episcopale, andò a mendicare il peggior pane possibile («pane nero» “non di frumento”), si sedette accanto al cardinale - come costui voleva -, si mise a distribuire un po’ dei tozzi ai gran signori. Che l’accettarono con molta “devozione”. Il cardinale, davanti agli altri, mostrò ammirazione. Poi, a tu per tu, gli spiattellò, seccato, il proprio disappunto: lui, Francesco, con la sua sceneggiata, intenzionale, da barbone, davanti a sì alti signori, gli aveva fatto fare una gran brutta figura (*Lper*, 61; *Spec*, 23)!

Lascio immaginare la pacata ma ferma risposta di Francesco:

egli doveva, pur sempre, essere di esempio e di insegnamento agli altri. Ai frati, precisò! Ma si capisce che ciò che egli intendeva insegnare non riguardava solo i frati: riguardava tutti!

In pratica: in quale strano modo si è «fratelli», addirittura «in nome» di Cristo, e «come» Cristo, se chi dice che si è «fratelli» mangia da dio, e coloro cui si dice che si è «fratelli» mangiano da cani? E in quale strano modo si è «servi» degli altri, se chi si dice «servo» è servito, materialmente, fisicamente, effettivamente, e i «serviti» fanno servizio, materiale, fisico, effettivo al «servo»?

D'altronde, Francesco, se non era rincitrullito, doveva pur sapere, in un'epoca, del resto, d'incipiente strutturazione della società fondata sulla logica utilitaristica del profitto - ed egli ne aveva avuto esperienza, proprio in famiglia -, il dato lampante di ogni convivenza organizzata: qualsiasi raggruppamento umano si articola secondo configurazioni che obbediscono a due meccanismi, l'interesse *a possedere* e l'istinto *a dominare*.

È difficile pensare che egli immaginasse un mondo in cui fossero trascese tali pulsioni, intrinseche alla natura. È più facile ritenere che egli prospettasse una diversa loro modalità di attuazione, considerato anche che, di per se stesse, mai le considerò un male assoluto, da eliminare.

In effetti, neppure fu un «sognatore» illuso: realisticamente, non rifiutò la proprietà economica e l'autorità di governo. Egli intendeva indicare, grazie a un movimento di soggetti *convinti* - non «società di santi, che a Francesco non interessava» (Cardini, 183) -, la *direzione* verso cui proprietà economica e autorità di governo s'indirizzassero. Per ciò, voleva che la sua sequela fosse «non Ordine religioso, ma appunto fraternità umana solidale, operante a tutti i piani e a tutti i livelli», collocata tra i *minori* della terra (Manselli, 218 s.). Per attuare «il tipo di proposta come la

sua, è discutibile che un Ordine fosse lo strumento migliore” (Cardini, 211): una «istituzione» entra, inevitabilmente, nel gioco delle dinamiche di potere economico e «politico».

Le proposte “utopiche” non sono realizzabili; però, grazie agli sparuti suoi annunciatori - ripetiamo: *non* santi, ma uomini *po- veri* realmente, per scelta mirata -, collocatisi volontariamente ai margini della società e costretti, per forza di cose, ai margini del pensiero dominante, quindi alieni da qualsiasi connessione con il potere economico e con il potere politico, “aiutano continuamente a proporre i cambiamenti, cioè sono costantemente la fantasia del futuro”, e ciò, secondo l’intenzione di Francesco, col solo esempio propositivo, *costruttivo*, senza alcuna tentazione distruttiva (Acquaviva, 48 s.).

Ma: “Altra e in gran parte lungo altre strade sarà l’evoluzione dell’Ordine che da lui [...] prese le mosse” (Miccoli, 65). Addirittura lui vivente, l’orientamento dei frati già andava in altre direzioni, nonostante l’estremo “tentativo” che egli fece, redigendo l’accurato, vivissimo *Testamento* (Merlo, 36-40).

Questo è tuttavia un argomento specifico, che va considerato in altra sede.

Qualche intervento pratico

Francesco, per la sua radicale concezione della fraternità e della pace, sapientemente eluse la contestazione *frontale* - magari contro *tutti e tutto!* -; però non stette «con le mani conserte» ad aspettare che il mondo cambiasse: agì.

Come e quanto poteva.

Creare “tutto un terreno di concordia nella vita” - sua e dei seguaci -: tale il disegno per *mostrare* come va superata la mentalità del “tornaconto” che s’opponne alla fratellanza e alla pace (Polidoro, 49 e 122).

Francesco stesso, da giovane, con un’attitudine indubbiamente innata alla concordia, seguì spontaneamente questa linea, quando era prigioniero a Perugia, nella guerra in cui volle prendervi parte.

Tra i prigionieri c’era un cavaliere che, dal “caratteraccio insopportabile”, si lasciò andare a un’ingiuria verso un compagno. Fu isolato da tutti, Francesco continuò a mostrarglisi amico ed esortava gli altri a fare altrettanto. L’esito fu che, “a furia di sopportare quell’intrattabile”, ristabilì la pace fra tutti (*TreComp*, 4). Egli aveva capito che vivere in amicizia e in reciproco accordo significa anche star meglio!

Ormai famoso ed ascoltato per la sua straordinaria esperienza di vita evangelica, si premurò con tutta la passione, e con ansia, per riportare, dove poteva, la pace pubblica. A Bologna, a Siena, ad Arezzo, ad Assisi: ovunque condusse alla concordia anche famiglie che s’ammazzavano per inimicizia. Rappacificò persino il

vescovo e il podestà di Assisi: dopo che ebbero ascoltato la strofa sul perdono del *Cantico di frate Sole* (*Lper*, 44), ciascuno dei due ammise la propria responsabilità del dissidio insorto.

Il che, alla fin di tutti i conti, è sempre, e necessariamente, la verità di tutti i fatti. Ragion per cui, per avere, dentro e fuori, la pace, occorre tanta umiltà: e dentro, e fuori.

Coerentemente Francesco volle che lo spirito di fraternità e di pace incominciasse dai «contestatori» - lui e i suoi seguaci - nei confronti del prossimo che fosse «dissimile» nel tenore di vita: “Non giudichino, non condannino!”, neppure, e in specie, “le persone che vedano indossare vestiti raffinati e costosi, e nutrirsi di cibi e bevande ricercate; ognuno, piuttosto, giudichi e disprezzi se stesso”; in genere e in assoluto, pensino a come devono essere essi stessi: “[...] evitino di fare litigi e contese, e non giudichino il prossimo; al contrario, siano miti, pacifici e discreti, amabili e umili (*RegNB*, XI, 10; *RegB*, II, 17; III, 10-11).

Egli era ben conscio che persino uomini mortificati e pii mandano all'aria lo spirito di pace, qualora si tocchi o... il borsellino, o l'orgoglio: “[...] sennonché basta una sola parola che suoni offesa alla loro suscettibilità, oppure che un qualcosa venga loro tolto, ed eccoli subito offesi e in agitazione” (*Adm*, XIV, 3). Per superare siffatta tendenza, egli indicò ai frati un comportamento che, di primo acchito, appare esagerato. Lo riferisco nella forma tra le più dirompenti dei suoi scritti: “Non facciano resistenza al malvagio, ma se uno li percuote a una guancia, gli porgano anche l'altra. [...] non reclamino quando venisse loro tolto [il mantello]” e persino “la tonaca”, in pratica i vestiti (*RegNB*, XIV, 4 e 6).

Ma anche questi semplici atteggiamenti interpersonali *pacifici* non sono realizzabili - anzi, nemmeno comprensibili -, se non ci si rifà a quella pace che è nel *proprio animo*: la pace *con se stessi*.

Giustamente è stato osservato: “Ai suoi occhi l’uomo non è tale, se non ha in sé la pace, quella interiore che nulla e nessuno può togliere” (Manselli 1981, 246 s.).

Il tema della pace interiore è di vasta portata e concerne dinamismi psicologici e spirituali anch’essi di fondamentale, anzi di fondante valore nella visione generale di Francesco. Qui ho circoscritto il tema alla pace «pubblica»; ma è ovvio che nessun cambiamento *oggettivo* può darsi, nella direzione della «povertà servizievole e fraterna», quale presupposto della pace, se non sono i *soggetti* a volerlo; e i soggetti non possono volerlo, se non hanno sperimentato *personalmente* quella pace che né la legge né la «struttura» sono idonee a produrre. Per tal motivo egli si premurava perché tutti, a partire dai più vicini, i compagni di vita, conservassero la pace interiore o, se incrinata e pericolante, la riacquistassero.

Erano le sue raccomandazioni perché i superiori non mettesse-ro in difficoltà, coi loro precetti, gli inferiori; erano le sue suppliche, ardenti e cogenti, perché chiunque, per quanto “avesse peccato”, non si partisse dagli occhi del suo superiore senza aver ricevuto il perdono, anche se “mille volte di seguito peccasse davanti” a lui (*EpMin*, 9 e 11); erano le sue squisitissime delicatezze, tali da travalicare qualunque norma del mondo, norme ascetiche comprese, pur di sollevare l’animo altrui e riportargli nel cuore serenità e pace. Era tutto quel vissuto amorevole e “materno” - il termine è suo, e suo è il comandamento che i suoi seguaci assumessero tale atteggiamento verso il prossimo (*RegEr*, 1) -, per il quale Francesco d’Assisi è ammirato in tutto il mondo.

Alla fin fine, e se si vuole portare il discorso su un piano semplicissimo, se non semplificato, l’enorme problematica della pace, sia nel privato, sia nel pubblico, si compendia in quest’orizzonte

“materno” dei rapporti tra gli esseri, animati e inanimati compresi.

Siglario dei testi citati

- AA.VV.: AA.VV., *Francesco, un "pazzo" da slegare*, Assisi 1983.
- Adm*: Francesco d'Assisi, *Le ammonizioni*, in Esser 1982 (vedi), 140.
- ACQUAVIVA: Sabino Acquaviva, *Utopia francescana e utopia del '68*, in AA.VV. (vedi), 40-49.
- ALIMENTI: Alessandro Alimenti, *Dentro i tratti culturali di un'epoca*, in AA.VV. (vedi), 228-240.
- BALDUCCI: Ernesto Balducci, *Tra istituzione e rinnovamento evangelico*, in AA.VV. (vedi), 70-90.
- BERNARDO: *La conquista della Terra Santa, di Bernardo il Tesoriere*, trad. di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), 1919-1920.
- BETTAZZI: Luigi Bettazzi, *La «pazzia» della pace*, in AA.VV. (vedi), 228-240.
- BOFF: Leonard Boff, *Francesco d'Assisi, una alternativa umana e cristiana*, trad. di Bruno Pistocchi, Assisi 1982.
- CARDINI: Franco Cardini, *Francesco d'Assisi*, Milano 1991.
- ¹ CEL: Tommaso da Celano, *Vita prima di san Francesco d'Assisi*, trad. di Saverio Colombarini, in *FF* (vedi), 401-531.
- ² CEL: Tommaso da Celano, *Vita seconda di san Francesco d'Assisi*, trad. di Saverio Colombarini, in *FF* (vedi), 537-732.
- EpFid II*: Francesco d'Assisi, *Lettera ai fedeli* [Seconda recensione], in Esser 1982 (vedi), 254-255.
- EpMin*: Francesco d'Assisi, *Lettera ad un ministro*, in Esser 1982 (vedi), 280-282.
- ERACLIO: *Storia di Eraclio*, trad. di Feliciano Olgiati, in *FF* (ve-

di), 1921.

ERNOUL: *Cronaca di Ernoul*, trad. di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), 1916-1919.

ESSER 1978: Kajetan Esser, *Il testamento di San Francesco*, Milano 1978.

ESSER 1982: Kajetan Esser OFM, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi, nuova edizione critica e versione italiana*, trad. di Alfredo Bizzotto e Sergio Cattazzo, nuova versione italiana degli Scritti, di Vergilio Gamboso, Padova 1982.

FF: *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*, Assisi 1977.

FRUGONI: Chiara Frugoni, *Vita di un uomo: Francesco d'Assisi, Prefazione* di Jacques Le Goff, Torino 2001.

GARAUDY: Roger Garaudy, *Per un dialogo delle civiltà*, in AA.VV. (vedi), 203-221.

GIORDANO: *Cronaca*, trad. di Aristide Cabassi, in *FF* (vedi), 1967-2110.

Lmag: Bonaventura da Bagnoregio, *Leggenda maggiore (Vita di san Francesco d'Assisi)*, trad. di Sempliciano Oliati, in *FF* (vedi), 827-1060.

Lper: *Leggenda perugina (Compilazione di Assisi)*, trad. di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), 1154-1285.

MANSELLI 1980: Raoul Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma 1980.

MANSELLI 1981: Raoul Manselli, *San Francesco*. Seconda edizione riveduta, Roma 1981.

MATANIC': P. Atanasio Matanić, *Presentazione e analisi storico-critica degli scritti di San Francesco*, in AA.VV., *Approccio storico-critico alle Fonti Francescane*, Roma 1979, 99-123.

MERLO: Giovanni Grado Merlo, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 3-32.

MICCOLI: Giovanni Miccoli, *Gli scritti di San Francesco*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 35-69.

POLIDORO: Gianmaria Polidoro, *La pace*, Assisi 1983.

RegB: Francesco d'Assisi, *Regola bollata*, in Esser 1982 (vedi), 469-475.

RegEr: Francesco d'Assisi, *Regola per chi vive in eremo*, in Esser 1982 (vedi), 540.

RegNB: Francesco d'Assisi, *Regola non bollata*, in Esser 1982 (vedi), 510-530.

RUSCONI: Roberto Rusconi, *Francesco d'Assisi, un uomo nella storia*, in AA.VV. (vedi), 50-60.

SABATIER: Paul Sabatier, *Vita di San Francesco d'Assisi, Introduzione* di Lorenzo tedeschi, trad. di Giuseppe Zanichelli, Milano 1978.

SalVirt: Francesco d'Assisi, *Saluto alle Virtù*, in Esser 1982 (vedi), 561-562.

Spec: *Specchio di perfezione*, trad. di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), 1291-1440.

Test: Francesco d'Assisi, *Testamento*, in Esser 1982 (vedi), 579-582.

TreComp: *Leggenda dei tre compagni*, trad. di Vergilio Gamboso, in *FF* (vedi), 1065-1119.

TRICERRI: Rosa Triccerri, *Il linguaggio della tradizione cristiana nelle scritture del tempo di guerra*, in *D'Annunzio e la religiosità*, «Quaderni del Vittoriale», 28, 1981, 97-110.

VICAIRE: Marie Humbert Vicaire, *Storia di san Domenico*, trad.

di Angelico Ferrua, Alba 1982.

VITRY: Giacomo da Vitry, *Historia occidentalis* (dalla), trad. di Feliciano Olgiati, in *FF* (vedi), 1910-1915.

Indice

Premessa	p. 7
“Saluto” e <i>servizio</i>	9
La «povertà» per la pace	23
Qualche intervento pratico	31
Siglario dei testi citati	35
Indice	38

Finito di stampare nel giugno del 2004
da e presso le Edizioni Rosetum Milano
Centro Francese Culturale Artistico Rosetum
via Pisanello, 1 – 20145 Milano