

L'ESPERIENZA DEL DIVINO IN FRANCESCO D'ASSISI

CLAUDIO LEONARDI

Con l'uso delle concordanze ho cercato se i termini *experientia*, *experior*, *experimentum* ricorrano nelle opere di Francesco.¹ Ma Francesco non li usa. Nelle fonti francescane l'uso è poi molto limitato.² Nella *Vita prima* di Tommaso da Celano solo dieci occorrenze,³ di cui la metà riferite a Francesco in luoghi in cui – se vedo bene – è escluso un rapporto preciso con il mio tema.⁴ Nella *Vita secunda* scritta circa vent'anni dopo, verso la fine degli anni quaranta, ancora solo una decina di luoghi,⁵ ma due forse di

¹ Nel testo letto al convegno avevo iniziato così: «Conosco Tullio Gregory da 50 anni e credo di poter dire che da allora siamo sempre più legati da amicizia. Questo legame mi ha impedito di rifiutare il suo invito, a questo che egli dichiara l'ultimo dei suoi convegni; e per evitare il mio rifiuto, ben sapendo che io non sono filosofo né storico del pensiero né lessicografo, mi ha sollecitato a parlare di una delle mie "misticherie", del tentativo cioè che da qualche tempo coltivo, di comprendere autori e testi di carattere spirituale, interessi lontani per lo più da quelli che attraversano i convegni del "Lessico". Così è nato il titolo "esperienza del divino nelle fonti francescane". Parlare dopo le puntuali relazioni di stamani mi imbarazza; il mio modo di affrontare il problema è diverso. Devo anche scusarmi se il mio elaborato è molto parziale: le fonti francescane sono un corpus così ampio e vario, soprattutto così ancora esposto alle più disparate valutazioni sui loro rapporti e il loro valore, che mi sono soffermato quasi esclusivamente sugli scritti di Francesco medesimo molto più che sulle biografie che lo riguardano. Il mio intervento potrebbe meglio intitolarsi perciò "L'esperienza del divino in Francesco" ed è questo il titolo che metterò a stampa».

² Cfr. J. F. GODET e G. MAILLEUX, *Opuscula sancti Francisci. Scripta sanctae Clarae. Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, Université Catholique, 1976 («Corpus des sources franciscaines», V).

³ Cfr. G. MAILLEUX, *Thesaurus Celanensis [...] Concordance, Index, Listes de fréquence, Tables comparatives*, Louvain, Université Catholique, 1974 («Corpus des sources franciscaines», I), p. 211.

⁴ THOME DE CELANO *Vita prima*, 24, 5, p. 20 (24, 3); 48, 1, p. 37 (48, 1); 49, 2, p. 38 (49, 1); 58, 30, p. 45 (58, 13); 70, 10, p. 52 (70, 5); 96, 8, p. 74 (96, 4); 106, 5, p. 82 (106, 2); 117, 9, p. 92 (117, 4); 120, 14, p. 96 (120, 8); 122, 8, p. 97 (122, 6). Il primo rinvio è all'edizione di «Analecta Franciscana», 10 (1941): paragrafo, linea e pagina; il secondo, tra parentesi, a paragrafo e sottoparagrafo dell'edizione *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò e S. Brufani, S. Maria degli Angeli - Assisi, 1995.

⁵ Cfr. *ivi*, 1, 8, p. 129 (1, 1); 7, 7, p. 134 (7, 4); 9, 16, p. 136 (9, 8); 28, 22, p. 148 (28, 18); 86, 10, p. 182 (86, 6); 95, 10, p. 187 (95, 7); 98, 4, p. 188 (98, 1); 166, 21, p. 227 (166, 15); 203, 4, p. 246 (203, 2). Si possono indicare anche due passi nella *Legenda ad usum chori*: 7, 8, p. 122 (7, 2) e 16, 4, p. 125 (16, 1).

qualche interesse. Al capitolo 64, *De mentis excessu*,⁶ Tommaso vede Francesco come chi «suspendebatur multoties tanta contemplationis dulcedine, ut, supra semetipsum raptus, quod ultra humanum sensum experiebatur, nemini revelaret»; ⁷ più oltre, quando descrive la devozione di Francesco alla croce di Cristo, Tommaso, ricordando *Gal.* 6, 14 («Mihi absit gloriari, nisi in cruce Domini») e qualificando Francesco come capace della stessa singolare gloria, si chiede come ciò si possa capire o spiegare, e conclude: «Soli datum est nosse, cui soli datum est experiri». ⁸ Meno numerosi ancora i luoghi nelle vite di Bonaventura e negli altri testi, così che non mi pare valga la pena di analizzarli. In verità non è possibile seguire la pista delle concordanze, in questo caso almeno: bisogna cercare altre strade.

L'esperienza del divino è una definizione della mistica.⁹ Tutte le religioni, o molte religioni, ritengono che ci sia nell'uomo qualcosa di divino, che di per sé è al di là dell'uomo; che ci sia in lui un *signum Dei* esprimibile mediante la metafora, ma anche con il linguaggio più essenziale del concetto. Del resto, negli anni venti e trenta del secolo XIII l'influenza di Aristotele nella riflessione dell'Occidente è già forte e si può sostenere che Dio è definibile e viene concettualmente definito come l'essere. Ora la fede cristiana consiste nel credere che Dio si è fatto uomo, che l'essere diviene; questo fatto è il *signum Dei* presente nell'uomo: nella natura dell'uomo è entrato qualcosa di divino. Per questo Dio = l'essere è il fondamento stesso della mistica cristiana, in quanto il fatto cristiano sta nel credere che il Verbo di Dio si fa carne: si ha così insieme la radicale affermazione del divino e quella della sua radicale comparsa nel divenire; la contemporanea affermazione di *lógos* e *trópos*, per usare i termini cari a Massimo il Confessore.¹⁰

Non sono in grado di andare molto oltre nel tentativo di definire in cosa consista questa particolare esperienza, quella che l'uomo ha di Dio e Dio ha dell'uomo. Nel Medioevo non si pone di solito contraddizione tra l'esperienza dei sensi, quella dell'intelletto e quella della fede; anche in questo avendo per guida Aristotele, si va dal corpo al carisma senza contraddizione, mentre il luogo proprio dell'esperienza mistica è evidentemente l'anima. Il Medioevo lo sa soprattutto da Agostino: l'anima cerca qualcosa, e l'anima

⁶ *Fontes Franciscani*, p. 533.

⁷ *Ivi*, cap. 64, § 98, 1.

⁸ *Ivi*, cap. 246, § 203, 2.

⁹ Si cfr. il mio contributo in *La mistica oggi*, nel volume dello stesso titolo, a cura di M. Poli, Bologna, 1997, pp. 17-25; e G. BAGET BOZZO, *Manuale di mistica*, Milano, Rizzoli, 1984 e C. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques. Les voies de l'interiorité*, Paris, Éd. du Cerf, 1984.

¹⁰ Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Epistolae* 12-13, in PG 91, coll. 492, 517; *Ambigua* 31, *ivi*, coll. 1276-1280.

conduce l'uomo al proprio centro, e qui trova Dio.¹¹ Questa è storicamente una conquista intellettuale. L'Alto Medioevo ha parlato di Dio, soprattutto del Padre e del Figlio: il Padre come il signore del creato, il Figlio come mediatore e salvatore. Dopo la svolta del secolo XI, che si può ben riassumere nel nome di Gregorio VII, nel secolo seguente, in particolare con Guglielmo di Saint-Thierry, l'attenzione si sposta sulla terza persona della Trinità, lo Spirito divino, visto come l'attore capace di trasformare l'intimo dell'uomo;¹² l'amore è la forza trasformante, ma quest'amore altro non è che lo Spirito divino; è lo Spirito a creare nel cristiano la conformità con Cristo. Guglielmo, riprendendo la teoria di Agostino della processione dello Spirito come amore del Padre e del Figlio (nel *De Trinitate*), costruisce una dottrina dell'amore in cui l'unità di spirito di cui si legge nella 1 Cor. 6 è lo Spirito santo: lo Spirito santo diventa la dimensione intima dell'uomo. Questa scoperta del divino dentro di sé da parte dell'uomo è per Guglielmo un'esperienza che si sviluppa mediante una *experientiae disciplina*, una dottrina dell'esperienza mistica, che Riccardo di S. Vittore, poco dopo Guglielmo, costruisce in quattro gradi.¹³ Se Dio abita il centro dell'anima, questa constatazione e la vita che ne viene non comportano di per sé un insieme di esperienze concrete e storiche, ma solo intime, spirituali, personali. La personalissima mistica è in qualche modo al di là dell'esperienza, è un'esperienza senza esperienza.

Questa premessa vorrebbe sottolineare come la riflessione sulla mistica da parte della teologia, e come la stessa mistica del secolo XII sia centrata sullo Spirito santo. Si suole invece dire che la mistica di Francesco è essenzialmente cristocentrica.¹⁴ Francesco era piuttosto reticente sulla sua esperienza intima, non ha detto molto di sé, è raramente autobiografico in modo diretto. E la storiografia si è raramente dedicata a questo tema in modo esplicito, forse preoccupata di comprendere le controversie, nate lui ancora vivente, su come i frati dovevano vivere, in particolare sulla loro povertà. Per capire qualcosa dell'esperienza del divino in Francesco bisognerà invece capire come egli parli di Dio e come esprima il suo sentimento del divino.

Ora la storiografia pare quasi tutta concorde, quella antica e quella moderna, nel ritenere che il centro dell'attenzione di Francesco sia l'incarna-

¹¹ Cfr. tra altri passi *Confessiones*, lib. IX, 24.

¹² Cfr. in particolare C. A. BERNARD, *Le Dieu des mystiques* cit., pp. 275-309.

¹³ *Ivi*, pp. 310-314.

¹⁴ Si può ricordare almeno il saggio di R. MANSELLI, *La spiritualità di S. Francesco*, in *Francesco e i suoi compagni* dello stesso Manselli, Roma, Istituto storico dei Cappuccini, 1995, pp. 147-161 (che è del 1982).

zione e dunque la figura del Verbo fatto carne, sia in particolare l'umanità di Cristo, del Verbo che nasce, bambino come ogni altro, sia pure per virtù di Spirito, e muore, lui Dio, crocifisso. Si vuole vedere in Francesco una coscienza del divino che privilegia la passione e la morte di Cristo, ed esalta il momento dell'immedesimazione non solo spirituale ma anche corporea di lui al Cristo, nell'episodio delle stimmate.

Solo recentemente, dopo uno studio di G. A. Spirito,¹⁵ che ha avuto poco successo e che non mi pare affrontare il tema con sufficiente consapevolezza storiografica, Chiara Frugoni nel suo libro sull'invenzione delle stimmate, ha osato affermare che «Francesco non è affatto mistico esegeta della Passione [...] che i suoi biografi [...] hanno accreditato»¹⁶ e che quella di Francesco è una «visione trinitaria e non cristocentrica».¹⁷ È vero che la Frugoni legge l'opera di Francesco per sottolinearne gli elementi più spirituali, al fine di poter concludere appunto nell'affermazione che le stimmate ricevute alla Verna nel 1224 sono un evento spirituale e non fisico. Giovanni Miccoli ha tuttavia smontato questo aspetto della costruzione della Frugoni, mostrandone tutta la debolezza.¹⁸

Ma un'altra osservazione della Frugoni, marginale e strumentale nel suo lavoro, non ha avuto, forse per questa sua marginalità, alcuna eco nella critica – se non vado errato –, è stata anzi trascurata e respinta, come vedo ora nella monografia di Pietro Messa sulle fonti patristiche di Francesco. La Frugoni parla infatti, anche se solo a proposito del Serafino apparso a Francesco alla Verna, di un ricordo della teologia di Dionigi pseudo-Areopagita.¹⁹ Le è stato osservato che nell'opera di Francesco non si trovano citazioni precise di Dionigi e che le stesse cose Francesco poteva trovarle altrove.²⁰ Tutto vero, ma non è questione di citazioni; Francesco non era un teologo provvisto di un bagaglio erudito, anzi non era neppure un teologo. Si tratta di comprendere invece la sua visione del divino e le parole che usa per esprimerla.

Se leggiamo l'opera di Francesco (circa 30 testi sono stati riconosciuti

¹⁵ Cfr. G. A. SPIRITO, *El cielo en la tierra. La inhabitación trinitaria en san Francisco a la luz de su tiempo y de sus escritos*, Roma, Miscellanea francescana, 1994.

¹⁶ Cfr. C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993, p. 115. Vedo solo ora N. NYUYEN-VAN-KHANH, *Gesù Cristo nel pensiero di san Francesco secondo i suoi scritti*, Milano, Biblioteca Francescana Provinciale, 1984 (e Paris, 1973), che sottolinea fortemente la dimensione trinitaria della cristologia di Francesco.

¹⁷ *Ivi*, p. 117.

¹⁸ Cfr. G. MICCOLI, *Considerazioni sulle stimmate*, «Franciscana», 1 (1999), pp. 101-121.

¹⁹ C. FRUGONI, *op. cit.*, pp. 141, 144, 150-151.

²⁰ Cfr. P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco d'Assisi*, S. Maria degli Angeli - Assisi, 1999, pp. 142-143 e nota 191, 208 e nota 15, 317.

autentici), la centralità trinitaria sarà evidente. Nelle *Admonitiones*,²¹ dopo alcune citazioni da Giovanni, si legge: «Il Padre abita una luce inaccessibile, e Dio è spirito [...] per questo non può essere visto che in spirito, poiché è lo spirito che dà la vita [...] A sua volta, nemmeno il Figlio, in quanto uguale al Padre, può essere visto da alcuno [...] come il Padre e come lo Spirito Santo».²² In questo quadro è posta l'incarnazione. «Ogni giorno lui (il Verbo) si umilia, come quando, disceso dal trono regale, venne nel seno della Vergine [...] Ogni giorno scende dal seno del Padre sull'altare nelle mani del sacerdote».²³ Nell'*Epistola ad fideles*, una lettera scritta per tutti i cristiani verso il 1225, «cum personaliter propter infirmitatem et debilitatem mei corporis non possim singulos visitare»,²⁴ afferma: su coloro che fanno penitenza «si poserà lo Spirito del Signore, e farà in essi la sua [...] dimora. Saranno figli del Padre celeste, del quale compiono le opere. E sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo. Siamo sposi, quando l'anima [...] si congiunge a Gesù Cristo nello Spirito Santo. E gli siamo fratelli, quando facciamo la volontà del Padre [...] Gli siamo madri, allorché portiamo lui nel nostro cuore e nel nostro corpo».²⁵ La stessa posizione era stata ribadita nella lettera inviata a tutti i frati qualche anno prima (e si potrebbe continuare).

Questa non è certo una posizione originale, evidentemente, è anzi del tutto entro la tradizione, anche se queste parole hanno un suono personale molto forte. Queste frasi credo siano sufficienti per poter affermare che non esiste un'attenzione privilegiata di Francesco al Cristo e alla sua passione e che è falsificante qualificare la sua visione del divino e la sua stessa esperienza come essenzialmente cristocentrica.

In cosa allora si distingue Francesco? si può parlare di una sua coscienza-esperienza del divino che sia a lui propria? L'inizio del secolo XIII era dominato, nell'immaginario del divino, dall'eredità cisterciense, in particolare di Bernardo di Clairvaux. Ora in Bernardo il linguaggio sul divino ha come parola-chiave l'amore. Dio e l'uomo infatti entrano in unione mediante l'amore. L'incarnazione è definita come un bacio (questa è l'immagine): «la bocca che bacia è il Verbo che si fa carne e chi viene baciato è la carne as-

²¹ Uso l'edizione di K. ESSER, *Gli scritti di S. Francesco d'Assisi*, nella versione italiana, Padova, Messaggero, 1982, d'ora in poi ESSER.

²² *Ivi*, I, 5-7, p. 137.

²³ *Ivi*, I, 16-18, p. 138.

²⁴ *Ivi*, prologo, p. 247.

²⁵ *Ivi*, V, 48-53, p. 256.

sunta dal Verbo»;²⁶ Cristo è lo sposo, l'anima dell'uomo la sposa. Il Cristo è il luogo dell'amore. Ciò genera nel linguaggio di Bernardo e poi di molti mistici una componente erotica esplicita. Ma Bernardo è anche monaco sino al midollo; il corpo non pare partecipare in nulla a questo incontro d'amore; in un luogo nel sermone 26 sulla Cantica, Bernardo arriva a dire che il dolore rivela la collera divina.²⁷

Il linguaggio di Francesco è diverso: egli non usa il linguaggio d'amore tra Cristo e l'anima. Non si può invece non essere colpiti dalla quantità di volte che egli ricorda il Padre e soprattutto da due caratteristiche del lessico che usa per il Padre. Il Padre è per lo più definito *altissimus*, e ciò dice il profondo senso della trascendenza divina presente in Francesco (si ricordino i versi delle *Laudes creaturarum*).²⁸ Di fronte all'Altissimo, Francesco assume la figura di chi lo adora e lo loda. Basterebbe leggere le *Laudes Dei altissimi* scritte a frate Leone nel 1224,²⁹ l'*Exhortatio ad laudem Dei*,³⁰ le *Laudes ad omnes horas dicendae*,³¹ lo stesso *Officium passionis Domini*, nonostante il titolo, è tutto costruito mediante un'antologia di testi tratti dai salmi e dunque su Dio Padre, non sul Figlio e lo Spirito.³²

Questo altissimo Padre, oggetto di assoluta adorazione e di continua lode, non assomiglia tuttavia all'immagine del Padre costruita nell'alto Medioevo, del Dio creatore e onnipotente, signore e giudice dell'uomo, immerso nell'oro astratto del divino dei mosaici; è veramente un Padre buono, altissimo sì, creatore e onnipotente certo, ma contemporaneamente paterno: «altissimu onnipotente bon Signore»,³³ e poi, nelle *Laudes Dei altissimi*, si legge una serie di definizioni sbalorditive per un monaco: «tu es pulchritudo, tu es mansuetudo, tu es securitas, tu es quietas, tu es gaudium [...]», fino al vertice di questa serie: «tu es tota dulcedo nostra» nell'anima e nel corpo. Francesco qui vede nel Padre l'essenza del divino e insieme ciò che garantisce la sua pienezza di uomo: «tota dulcedo nostra». ³⁴ Si potrebbe dire che al centro della sua coscienza trinitaria del divino è la figura del Padre.

²⁶ BERNARDI *Sermones super Cantica canticorum*, Sermo 2, II, 3, ed. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, I, Romae, Editiones Cistercienses, 1957, pp. 9-10: «Sit os osculans, Verbum assumens; osculatum, caro quae assumitur».

²⁷ *Ivi*, Sermo 26, II, 3, p. 171.

²⁸ Cfr. ESSER, pp. 157-158.

²⁹ *Ivi*, pp. 170-171. Qui è forte anche l'impianto trinitario.

³⁰ *Ivi*, p. 338 (costruito in particolare sui Salmi).

³¹ *Ivi*, pp. 391-393. Anche qui è presente una componente trinitaria.

³² *Ivi*, pp. 412-430.

³³ Così l'attacco delle *Laudes creaturarum*, *ivi*, p. 157.

³⁴ *Ivi*, p. 171.

Bisogna allora chiedersi cosa sia il supposto cristocentrismo di Francesco, il suo colloquiare con il crocefisso, la sua indubbia sottolineatura dell'umanità di Cristo. Tutto questo è evidente. La chiave credo stia nel trovare la risposta a questa domanda: chi è l'uomo che accoglie in sé la dinamica trinitaria? l'uomo che può rivolgersi al Padre in quei termini? La risposta è il ripetersi dell'incarnazione in ogni uomo: l'uomo divenuto *alter Christus*. Ogni cristiano è sposo figlio e madre di Cristo. In Francesco c'è tuttavia una assolutezza in questo processo, una perentorietà di adesione, una totalità di immedesimazione che gli sono proprie. Cosa significa questa assolutezza? Si deve registrare, nei suoi scritti, un atteggiamento via via sempre più consapevole; non di chi «desidera» essere altro Cristo, ma di chi «sa» di essere altro Cristo; di avere già conosciuto e compiuto quel processo, misterioso certo, per cui Dio tocca l'uomo, si effonde nell'uomo, lo assume. Francesco è un figlio che si rivolge all'altissimo Padre sentendosi quello stesso Figlio che dal Getsemani si rivolgeva al Padre (così Francesco nell'*Epistola ad fideles*),³⁵ insieme disperato e insieme consapevole di non avere altra volontà che quella paterna.

Questa immedesimazione di Francesco nel Verbo incarnato, questa mistica ma reale trasformazione nel Figlio di Dio, è la chiave per capire il suo linguaggio sul divino e il suo rapporto cristocentrico. La prova di ciò è nelle istruzioni che dà ai frati, dove ritorna più volte, perentoriamente, l'invito ad amare i nemici,³⁶ e con questo il richiamo alle beatitudini secondo Matteo;³⁷ qualità che non sono ascetiche, ma mistiche. Come si potrebbe amare veramente il nemico? come si potrebbe far diventare gioioso un affronto, come Francesco continuamente afferma, se non si sapesse di poter avere o meglio di avere in atto qualità divine? Che in questa trasformazione consistesse la sua stessa conversione, Francesco lo ricorda in un estremo scritto, il *Testamento*, databile a poco prima della morte: «Il Signore diede a me, frate Francesco, la grazia di cominciare a far penitenza così: quando vivevo nei peccati, mi riusciva insopportabilmente increscioso vedere i lebbrosi. Ma il Signore stesso mi condusse tra loro, ed io li trattai con generosità e tenerezza [...] ciò che prima mi pareva amaro, mi si cambiò in dolcezza per l'anima

³⁵ È la recensio posterior dell'*Epistola*, *ivi*, p. 247, dove Francesco cita e parafrasa (§§ 8-10) i passi di Luca 22, 44 e di Matteo 26, 39.42.

³⁶ Cfr. *Admonitiones* IX, 1 (ESSER, p. 129); *Regula bullata* X, 10 (*ivi*, p. 468) e *Regula non bullata* XXII, 1 (*ivi*, p. 502); ma anche nella *Epistola ad fideles* II, 38 (*ivi*, p. 249); *Fragmenta alterius regulae* I, 1 (*ivi*, p. 361).

³⁷ Cfr. *Admonitiones* XIII, 1 (*ivi*, p. 131); XIV, 1 (*ivi*, p. 131); XV, 1 (*ivi*, p. 132), XVI, 1 (*ivi*, p. 132); *Regula bullata* X, 11 (*ivi*, p. 468); *Regula non bullata* XVI, 15 (*ivi*, p. 497).

e per il corpo».³⁸ E lo ricorda in un memorabile *dictum* sulla perfetta letizia.³⁹ Francesco, si sa, torna con un compagno ad Assisi da Perugia, è inverno, fa molto freddo, è notte tarda, il ghiaccio si è formato ai bordi della tonaca, e bussa alla casa dei suoi frati; non lo riconoscono, si ostinano a dire che non è lui, nonostante dichiarare il suo nome, lo dicono un impostore che vuole approfittare di loro, lo insultano e abbandonano alla notte. «Sed quae est vera laetitia? [...] Se avrò pazienza e non sarò arrabbiato, questa è vera letizia».⁴⁰ Vera letizia è sopportare l'affronto ricavandone gioia, come è beatitudine essere perseguitati, come è sommo amore amare i nemici.

Detto in termini mistici, Francesco usa un linguaggio circa il divino in cui egli figura come pienamente cristico, il suo non è linguaggio dell'ascesi monastica, è piuttosto quello dell'*imitatio Christi*,⁴¹ o forse, se si può dire, di chi questa imitazione ha già introiettato. In lui l'esperienza del divino si può definire come l'esperienza intima di sentire nascere in se medesimo la persona di Cristo, di sentirsi sostituito come persona da Cristo. Questa la sua novità. Francesco ha coscienza che ciò è avvenuto e avviene per forza di Spirito Santo, ma soprattutto avverte la trascendenza del Padre come l'origine di tutto. In termini più scolastici si potrebbe dire che l'esperienza della grazia fa sì che le facoltà della natura funzionino sì nell'ordine naturale, ma entro un regime di grazia.

Non ci sono in Francesco le parole dell'amore sponsale di Bernardo perché in lui il matrimonio si dà per avvenuto. Per questo Francesco ritrova, non so dire per quali tramiti, se non le parole la tradizione di Dionigi e la usa per rivolgersi al Padre celeste. Per Dionigi Dio è al di là di ogni conoscenza, ma contemporaneamente è la fonte di ogni luce; Dio illumina l'intelletto umano della sua stessa luce, Lui invisibile si fa visibile mediante la gerarchia degli esseri. «Il Padre abita una luce inaccessibile», aveva scritto Francesco parafrasando la *1 Timot.* (6, 16);⁴² poi più volte parla di illuminazione divina; nell'*Epistola a tutti i frati* del 1220-23,⁴³ nell'*Expositio* del *Pater noster*: «Padre [...], che sei nei cieli, negli angeli e nei santi, illuminandoli perché ti conoscano, perché tu [...] sei la luce [...]»;⁴⁴ e ancora nella *Ora-*

³⁸ *Ivi*, p. 572.

³⁹ *Ivi*, p. 602.

⁴⁰ *Ivi*, p. 603.

⁴¹ Cfr. C. LEONARDI, *L'esperienza spirituale del Medioevo*, «Studi medievali», 23 (1982), pp. 449-459.

⁴² Cfr. *Admonitiones* I, 5, ESSER, p. 123.

⁴³ Cfr. *Epistola toto ordini missa*, 50: «ut interior mundati, interior illuminati et igne sancti Spiritus accensi [...]», *ivi*, p. 313.

⁴⁴ *Expositio in Pater noster* 1-2, *ivi*, pp. 348, 350.

tio ante crucifixum dicta: «Summe, gloriose Deus, illumina tenebras cordis mei»; ⁴⁵ e nella *Regula non bullata* ricorda tutte le gerarchie angeliche.⁴⁶ Dall'alto viene ogni luce e ogni realtà. Per questo la preghiera di Francesco è sempre rivolta al Padre, il suo inno è sempre un inno al Padre, al Padre va ogni lode. Di fronte al linguaggio di Francesco sembra di poter dire che l'ultima prova dell'esistenza di un Dio trino, e dunque dell'incarnazione del Verbo, è la divinità dell'uomo, lo scoprirsi dell'uomo come il Figlio del medesimo Padre. Il Figlio si è fatto uomo e l'uomo si è fatto Figlio. Siano spirituali o corporee, come credo, le stimmate di Francesco manifestano questa consapevolezza.

Rispetto a questo linguaggio le biografie su Francesco e la sua esperienza dicono cose diverse. Si sa che forti contrasti sono sorti nelle prime comunità francescane, e che Francesco dovette tornare in fretta dall'Oriente anche perché i suoi vicari avevano dato disposizioni troppo vicine al vecchio ordinamento monastico che egli voleva assolutamente evitare, e sono note le liti circa la povertà, l'accanimento contro frate Elia, che Francesco sul letto di morte aveva pur confermato vicario. Nella tradizione di Tommaso da Celano, nelle sue quattro narrazioni, e poi nelle biografie di Giuliano da Spira e di Enrico d'Avranches, l'episodio delle stimmate, narrato per la prima volta dopo la lettera di frate Elia,⁴⁷ condiziona in senso cristologico la narrazione, e il problema della povertà acquista un ruolo molto più importante che negli scritti di Francesco. Nelle biografie e nelle narrazioni che derivano in diversa misura da altri discepoli, sia i compagni, sia i seguaci delle primissime generazioni, il tema della povertà viene anzi considerato una componente irrinunciabile e primieramente qualificante, nella sua stessa condizione materiale oltre e talvolta prima che spirituale. Nel *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina paupertate*, questa è considerata anzi la più alta virtù cristiana.⁴⁸ Bonaventura scrive nel 1263 la sua *Vita* e nel '66 la impone all'Ordine facendo distruggere tutte le vite precedenti. Bonaventura cerca una cifra biografica che salvi la dimensione mistica dell'esperienza di Francesco, ma cerca anche la mediazione verso gli Spirituali, «conferendo un ruolo escatologico alla figura e all'operato di Francesco, celebrandolo come l'Angelo apocalittico che avrebbe dischiuso i sigilli dell'età dello Spi-

⁴⁵ *Oratio ante crucifixum dicta*, *ivi*, p. 452.

⁴⁶ Cfr. *Regula non bullata* XXIII, 6, *ivi*, p. 507.

⁴⁷ Cfr. HELIAE CORTONENSIS *Epistola encyclica de transitu sancti Francisci*, 5; 15-19, p. 526 (p. 254).

⁴⁸ Cfr. S. BRUFANI, *Il Sacrum commercium: l'identità minoritica nel mito delle origini*, in *Storia e storiografia francescana*, S. Maria degli Angeli - Assisi, 1999, p. 155.

rito». ⁴⁹ In questo modo la testimonianza di Francesco era stata portata a un livello ideologico e utopico: essendo evidente che la povertà assoluta non è possibile né nella Chiesa né nelle comunità dei frati, come non si dà possibilità di un'età dello Spirito come imminente, poiché «i tempi e i momenti [...] il Padre ha riservato in suo potere» (*Atti* 1, 7). In questo senso la tradizione di Francesco si è modificata e complicata, e il suo Ordine, nonostante l'enorme successo, è entrato in una terribile crisi, così da apparire nel Trecento come sconfitto e disperso. Per questo si è potuto affermare che la più alta eredità di Francesco è in Angela da Foligno e in altre mistiche della fine del XIII e dell'inizio del XIV secolo. ⁵⁰

⁴⁹ Così STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Perugia, Università degli studi, 1971, p. 43.

⁵⁰ Cfr. C. LEONARDI, *Il francescanesimo tra mistica, escatologia e potere*, in *I francescani nel Trecento*, Perugia, Università degli studi, 1988, p. 36; opinione più volte ribadita.