

UMBRIA

Terra Francescana

a cura di
ANDREA MAIARELLI



EDIZIONI PORZIUNCOLA



Pietro Messa

Un itinerario francescano tra possedere, usare e godere

In occasione della festa di san Francesco ogni anno una regione d'Italia porta l'olio ad Assisi per la lampada che arde sulla tomba del Santo. Nel 1958 fu il turno della Lombardia e in tale occasione monsignor Giovanni Battista Montini, arcivescovo di Milano, elevò la seguente preghiera:

Francesco, aiutaci a purificare i beni economici dal loro triste potere di perdere Dio, di perdere le nostre anime, di perdere la carità dei nostri concittadini.

Vedi, Francesco, noi non possiamo estraniarci dalla vita economica, è la fonte del nostro pane e di quello altrui; è la vocazione del nostro popolo, che sale alla conquista dei beni della terra, che sono opere di Dio; è la legge fatale del nostro mondo e della nostra storia.

È possibile, Francesco, maneggiare i beni di questo mondo, senza restarne prigionieri e vittime? È possibile conciliare la nostra ansia di vita economica, senza perdere la vita dello spirito e l'amore? È possibile una qualche amicizia fra Madonna Economia e Madonna Povertà? O siamo inesorabilmente condannati, in forza della terribile parola di Cristo: «È più facile che un cammello passi per la cruna d'un ago che un ricco entri nel regno dei cieli?» (Mt 19,24).

Anche il nostro sant'Ambrogio ci aveva detto quelle parole tremende: «O ricco, tu non sai quanto sei povero!», ma non le ricordiamo più; e non le abbiamo mai bene comprese. E anche tu, Francesco, non hai insegnato ai tuoi figli a lavorare, a mendicare e a beneficiare, cioè a cercare e a trattare questi beni economici, di cui la vita umana non può essere priva?

Così insegnaci, così aiutaci, Francesco, a essere poveri, cioè liberi, staccati e signori, nella ricerca e nell'uso di queste cose terrene, pesanti e fugaci, perché restiamo uomini, restiamo fratelli, restiamo cristiani¹.

In tale testo è ben presente la notevole cultura e riflessione di Montini, che fu creato cardinale da Giovanni XXIII nel suo primo concistoro dopo pochi mesi, ossia il 15 dicembre 1958, mentre il 21 giugno 1963 venne eletto papa assumendo il nome pontificio di Paolo VI. Se papa Roncalli ebbe il merito di indire, convocare e aprire il concilio Vaticano II, colui che lo condusse fu papa Montini: infatti i documenti conciliari non solo portano tutti la sua firma, ma in essi non è estraneo il suo pensiero. Così il suddetto testo pronunciato ad Assisi pare anticipare quanto sarebbe stato affermato nel 1965 dalla costituzione *Gaudium et spes* del Vaticano II circa una «legittima autonomia delle realtà terrene»:

Molti nostri contemporanei, però, sembrano temere che, se si fanno troppo stretti i legami tra attività umana e religione, venga impedita l'autonomia degli uomini, delle società, delle scienze.

Se per autonomia delle realtà terrene si vuol dire che le cose create e le stesse società hanno leggi e valori propri, che l'uomo gradatamente deve scoprire, usare e ordinare, allora si tratta di una esigenza d'autonomia legittima: non solamente essa è rivendicata dagli uomini del nostro tempo, ma è anche conforme al volere del Creatore. Infatti è dalla stessa loro condizione di creature che

◀
MASACCIO, *Il pagamento del tributo* (part.), 1425. S. Maria del Carmine, Firenze.



le cose tutte ricevono la loro propria consistenza, verità, bontà, le loro leggi proprie e il loro ordine (...).

Se invece con l'espressione «autonomia delle realtà temporali» si intende dire che le cose create non dipendono da Dio e che l'uomo può adoperarle senza riferirle al Creatore, allora a nessuno che creda in Dio sfugge quanto false siano tali opinioni.

La creatura, infatti, senza il Creatore svanisce. Del resto tutti coloro che credono, a qualunque religione appartengano, hanno sempre inteso la voce e la manifestazione di Dio nel linguaggio delle creature. Anzi, l'oblio di Dio rende opaca la creatura stessa².

La richiesta di «una qualche amicizia fra Madonna Economia e Madonna Povertà» elevata al Santo di Assisi – in consonanza con la ricerca di comporre la tensione tra realtà terrene e religione espressa dal Concilio Vaticano II – sembra trovare una risposta in quella che si potrebbe definire una 'spiritualità economica' vissuta,

pensata e diffusa dai frati Minori, soprattutto nei secoli XIII-XVI.

L'equivocità di carne e mondo

Nel linguaggio popolare, ma anche in quello più acculturato e persino in interventi che si presentano come più eruditi, spesso si sente contrapporre, ad esempio, carne a spirito oppure mondo a vita spirituale. In tali affermazioni però non è assente una certa equivocità che in parte sembra trovare conferma anche in alcune espressioni bibliche. Così se nel prologo del *Vangelo secondo Giovanni* si annuncia che «il Verbo si fece carne»³, Paolo nella *Lettera ai Romani* afferma che «noi (...) non camminiamo secondo la carne ma secondo lo Spirito»³. Similmente sempre nel *Vangelo secondo Giovanni* si proclama che «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma ab-

▲ La celebre espressione di san Benedetto, 'Ora et labora', riassume bene i due aspetti della vita religiosa: preghiera e lavoro.



▲
 San Benedetto, nella
 sua *Regola*, condanna
 il possesso personale di
 beni con una frase secca:
 «Nel monastero bisogna
 strappare fin dalle radici
 questo vizio».

bia la vita eterna. Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo si salvi per mezzo di lui»⁵; la *Prima lettera di san Giovanni* esorta: «Non amate né il mondo, né le cose del mondo! Se uno ama il mondo, l'amore del Padre non è in lui; perché tutto quello che è nel mondo, la concupiscenza della carne, la concupiscenza degli occhi e la superbia della vita, non viene dal Padre, ma dal mondo. E il mondo passa con la sua concupiscenza; ma chi fa la volontà di Dio rimane in eterno!»⁶.

Non è assolutamente fuori luogo, leggendo tali testi, la domanda se la carne abbia una valenza positiva essendosi il Verbo incarnato oppure se si debba rifuggire da essa. Maggiormente evidente è la questione se il mondo presente debba essere amato, oppure ripudiato mediante la *fuga mundi*, che inizia con l'*exire de saeculo* a cui accenna anche Francesco d'Assisi⁷. Esulando dal presente contributo illustrare la problematica che sottostà

a tali differenze, basti accennare al fatto che innanzitutto il termine 'carne' indica la corporeità che si oppone allo spirito; è il corpo con le sue sensazioni, pulsioni soprattutto di unione sessuale, da cui risultano la parentela e l'eredità. Con 'carne', secondo l'uso biblico di *basar*, si evidenzia la condizione umana con il suo limite, debolezza, fragilità, ossia l'uomo nella sua piccolezza davanti a Dio. Inoltre si usa per opporre l'ordine naturale a quello della grazia, come mostrano espressioni quali 'secondo la carne', 'la carne e il sangue' e 'carnale'; in tale accezione, poiché lo Spirito è il dono proprio dell'era escatologica, la 'carne' caratterizza l'era antica in opposizione alla nuova.

Paolo nella 'carne' coglie la sede delle passioni e del peccato, e quindi è destinata alla corruzione e alla morte, e in essa vede personificata una forza del male, che si oppone a Dio e all'azione dello Spirito. La forza della carne è stata debellata da Cristo assumendo la 'carne del

peccato' e vincendola mediante la croce. Uniti a Cristo, i cristiani non vivono più 'nella carne', che hanno abbandonato con il battesimo, e, più esattamente, se sono ancora 'nella carne' finché sono nel mondo, non ne sono dominati grazie alla loro unione a Cristo⁸.

Quindi carne e mondo risultano essere termini equivoci, ossia che, non avendo un significato univoco, possono indicare cose diverse e ciò è accentuato se si tiene conto che nei secoli anche questi termini sono stati interessati ad uno spostamento semantico a seconda delle culture, lingue, sistemi di pensiero in cui sono stati utilizzati. Per contrasto c'è l'equivocità del termine spirito e spirituale che può designare sia la parte superiore o interiore dell'uomo o la vita secondo lo Spirito Santo che è lo Spirito di Gesù.

Un equivoco dal monachesimo alla spiritualità

Se tale equivocità ha potuto costituire un appiglio per dottrine dualiste quali il manicheismo, contrapponendo il mondo corporeo a quello dell'anima, essa ha avuto un peso non indifferente anche nella storia della spiritualità e in modo particolare nella vita monastica. Molti esempi si potrebbero portare, ma basti come emblema il caso del monaco che nel desiderio di maggior perfezione lascia il monastero per andare nel deserto, affermando che ormai egli è morto al mondo, ma dopo una notte al freddo e con il pericolo di essere divorato da animali selvatici, il mattino torna alla sua comunità confessando di avere bisogno di tutta una serie di cose per sopravvivere. Similmente un altro, volendosi dedicare soltanto alla vita spirituale nella preghiera, trascura il lavoro e solo quando si trova davanti ai propri bisogni connaturali di nutrirsi e sostentarsi ritorna alla concretezza della quotidianità.

Questo equivoco circa 'carne' e 'mondo', contrapposti alla vita spirituale, si manifesta ancora di più nei neofiti e neo-

convertiti i quali, abbagliati dalla luce della conversione, arrivano all'affermazione ardita secondo cui 'solo Dio basta', sostenendo la futilità del mondo, con l'esito di assumere atteggiamenti tipicamente integralisti o fondamentalisti. Non meraviglia, quindi, che Basilio di Cesarea, il quale aveva incontrato diversi dei suddetti casi di monachesimo dalle conseguenze infauste, volendo dare delle indicazioni per una vita monastica sapiente abbia affermato:

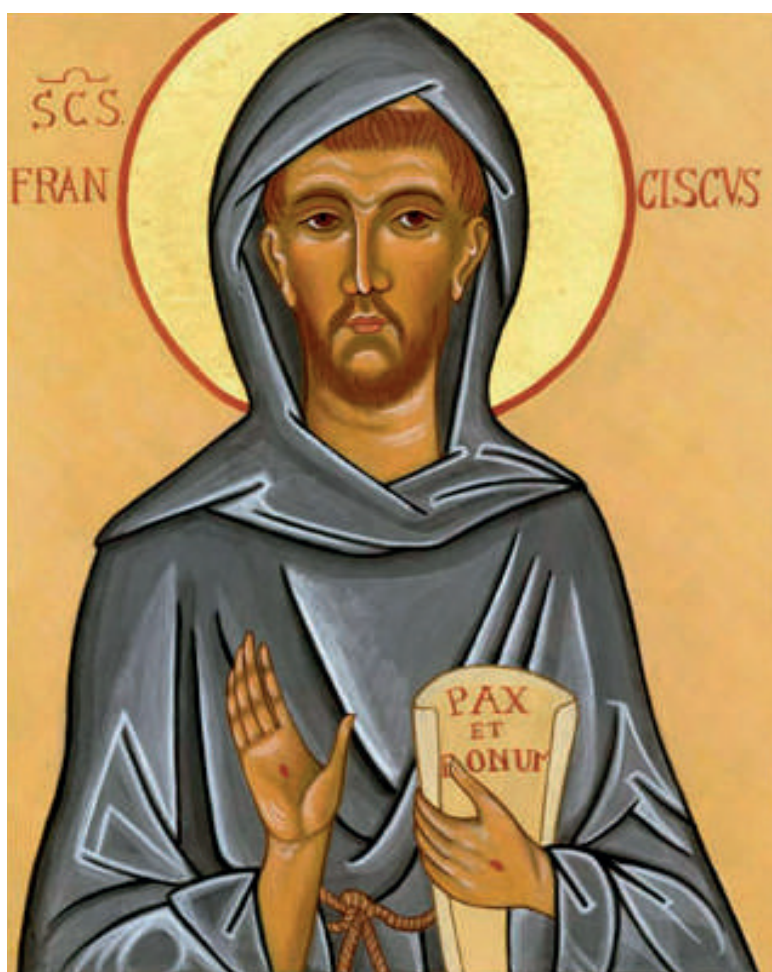


D. 10. Bisogna accogliere tutti quelli che si presentano o soltanto alcuni? E bisogna ammetterli immediatamente oppure dopo una prova? E di che genere deve essere questa prova?

R. 1. Poiché il Dio amico degli uomini e salvatore nostro Gesù Cristo proclama e dice: *Venite a me, voi tutti che siete stanchi e oppressi, e io vi darò riposo*, non è esente da pericoli respingere quanti, attraverso di noi, vengono al Signore e vogliono sottoporsi al suo gio-

▲ Per san Benedetto la povertà individuale è considerata anzitutto come dipendenza dall'abate: la rinuncia alla proprietà proviene dalla rinuncia alla propria volontà.

go soave e al carico dei suoi comandamenti, che ci solleva fino al cielo. Ma non bisogna neppure permettere che si accostino ai santi insegnamenti con i piedi non lavati, ma dobbiamo imitare il Signore nostro Gesù Cristo che interrogò il giovane che veniva a lui sulla sua vita passata e, dopo aver saputo che aveva agito rettamente, gli ordinò di compiere quello che ancora mancava per giungere alla perfezione e quindi gli permise di seguirlo. Così certamente conviene che anche noi ci informiamo sulla vita passata di quelli che si pre-



▲
 Francesco d'Assisi distingue il possesso dei beni dal loro uso: visto che l'uso dei beni è necessario per vivere, essi rinunciano soltanto al possesso.

sentano. E a quanti hanno già fatto qualcosa di buono dobbiamo offrire gli insegnamenti più perfetti; bisogna invece discernere il temperamento di quelli che da una vita malvagia passano a una vita di radicalità evangelica e di conoscenza di Dio o che ad essa si accostano dopo una vita di indifferenza, per timore che siano instabili e cambino facilmente parere.

2. Si può temere, infatti, che tali persone siano incostanti e che, non trovando giovamento per se stesse, finiscano per nuocere an-

che ad altri attirando oltraggi, menzogne e calunnie malvagie su quello che facciamo. Tuttavia, poiché l'impegno tutto riesce, e poiché il timore di Dio ha la meglio su ogni genere di vizi dell'anima, non bisogna disperare subito neppure di costoro, ma esortarli invece a esercitarsi convenientemente perché col tempo e con lotte instancabili possano dar prova della loro decisione. Se si trova in essi una qualche saldezza, potremo allora accoglierli senza pericolo; altrimenti li si manderà via mentre si trovano ancora all'esterno, così che questa prova avvenga senza alcun danno per la comunità. Se qualcuno è vissuto in precedenza nel peccato, bisogna esaminare se confessa *le colpe segrete* senza vergognarsi, se accusa se stesso e insieme svergogna e rinnega i complici delle sue opere malvagie a imitazione di colui che ha detto: *Allontanatevi da me, voi tutti operatori di iniquità*, e infine se ha acquistato saldezza in modo da non ricadere più in futuro in simili passioni. La modalità della prova è uguale per tutti: consiste nel vedere se accettano senza vergognarsi qualunque umiliazione, fino a svolgere i lavori più spregevoli, quando vi siano motivi ragionevoli per affidarli a loro. Infine, dopo ogni sorta di esame, sia annoverato tra quelli che si sono offerti al Signore chiunque sia stato dichiarato strumento utile al Signore e pronto a ogni opera buona da quelli che sono in grado di indagare con saggezza tali cose.

Per chi, venendo da una vita in cui godeva di una certa fama, si affretta verso quell'umiltà che è a imitazione del Signore nostro Gesù Cristo, è particolarmente necessario stabilire qualcosa che sia considerato umiliante dalla gente del mondo e osservare se si dimostra con certezza assoluta davanti a Dio un lavoratore che non ha di che vergognarsi⁹.

Nel rispondere circa l'accoglienza alla vita monastica, sono indicati casi non infrequenti di neo convertiti che desiderano abbracciare la radicalità evangelica e Basilio evidenziava la necessità per tali candidati di un periodo di maturazione nel quale, con fondatezza, si può presumere il passaggio da una visione distorta a una evangelica dei beni e delle creature.

In continuità con ciò, la *Vita di Pietro l'Athonita*, redatta nella seconda metà del X secolo, racconta il colloquio tra il Santo e un cacciatore giunto alla sua grotta sul monte Athos:

Quello rimase stupefatto dal racconto e, attonito, disse al santo [Pietro l'Athonita]: «Ora capisco che il Signore mi ha visitato e, o padre, mi ha mostrato il suo servitore nascosto. Perciò anch'io d'ora in poi resterò con te, o servo di Dio, e combatterò assieme a te l'agone della salvezza». Il santo gli rispose: «Non sarà così, figlio mio. Prima devi ritornare a casa, dare ai bisognosi la tua parte dell'eredità paterna, astenerti dal vino, dalla carne, dal formaggio e dall'olio, e innanzitutto da tua moglie; devi dedicarti alle preghiere, all'attenzione e alla contrizione dell'anima per un anno. Alla fine di questo periodo vieni da me e se il Signore Dio mi avrà rivelato qualcosa, ciò si verificherà». Dopo aver detto questo e aver dato al cacciatore quale caparra la sua preghiera lo rimandò a casa con queste parole: «Va' in pace, figlio mio, e mantieni il segreto: un tesoro svelato e a portata di mano sarà infatti facile preda dei ladri»¹⁰.

Davanti all'entusiasmo del nuovo arrivato, l'agiografo narra come san Pietro l'Athonita lo rimandasse alla sua casa e come il rapporto con i propri beni diventasse un aspetto determinante per la scelta futura. Come ebbe a dire Massimo Camisasca, non basta essere affascinati dalla bellezza del cristianesimo per aver cambiato mentalità, e la Chiesa ha sempre avuto una certa diffidenza dei neofiti anche a motivo che non hanno ancora maturato una giusta relazione con la realtà.

Il rapporto tra povertà e possesso dei beni, quindi, è un aspetto non secondario per la vita monastica – la quale, è bene ricordare, era riferimento anche per i laici desiderosi di una più intensa vita spirituale –, che in seguito sarà anche definita come vita religiosa o vita consacrata. Così, ad esempio, nella polemica tra Cluniacensi e Cistercensi, in cui si affronta uno dei temi più scottanti, ossia la povertà e il lavoro

manuale, l'abate di Cluny Pietro il Venerabile, rispondendo alle critiche mosse da Bernardo di Chiaravalle, affermava la superiorità della *caritas*. Pietro il Venerabile nella risposta alla *Epistola* di Bernardo al cugino Roberto – in cui gli rimproverava di aver lasciato l'austerità cistercense per l'agiatezza cluniacense, avendo abbandonato Clairvaux per Cluny – non smentisce l'agiatezza in cui vivono numerosi monasteri cluniacensi, tuttavia, come scrive Ambrogio Piazzoni, sostiene che:



c'è un modo cattivo di possedere i beni, ed è quello di chi li utilizza *seculariter*, e c'è un modo buono di essere ricchi, quello di coloro che usano i beni della terra *religiose*. Nel primo caso, come chiunque può vedere, prevalgono criteri di ingiustizia, di sfruttamento, di scarsa considerazione per i *servi* e di ricerca dell'agiatezza, mentre la gestione della ricchezza dei monasteri avviene secondo criteri di giustizia e tolleranza, cosicché si può ben dire che i monaci sono distaccati dai loro beni

▲
PIERO CASENTINI,
*Santi francescani e la
Vergine Maria* (2010).
Monastero S. Chiara,
Terni.

e dunque sono poveri: «tamquam nichil habentes, et omnia possidentes»¹¹.

A questa distinzione Guglielmo di Saint-Thierry rispondeva che le attrattive del lusso sono vinte maggiormente dal disprezzo che dall'uso: «Etsi sunt aliqui utuntur hujusmodi quasi non utentes, tamen contemptu melius quam usu extirpantur et vincuntur hujusmodi affectiones»¹². Ciò che Bernardo «criticava di Cluny era l'abuso, non l'uso delle ricchez-



▲
PIERO CASENTINI,
I Protomartiri francescani
(2010). Monastero
S. Chiara, Terni.

ze, e Pietro il Venerabile si difendeva con accanimento su questo punto mettendo in rilievo il diverso modo di gestire la ricchezza da parte dei monaci (*religiose* e non *seculariter*) e la sua funzione sociale»¹³. Davanti a questa distinzione di Pietro il Venerabile tra un uso *seculariter* e un uso *religiose* Piazzoni afferma che «si potrebbe aprire la questione se sia possibile ai secolari di usare *religiose* i beni della terra; Pietro il Venerabile però non si pone que-

sto problema»¹⁴. Ma le premesse c'erano e la domanda circa la moralità nell'uso dei beni sarebbe emersa proprio tra coloro che avrebbero abbracciato la povertà volontaria, come nel caso dei frati Minori, seguaci di san Francesco d'Assisi.

Dopo frate Francesco: dalla povertà vissuta alla povertà pensata

Per un paradosso, proprio per aver scelto di essere poveri, frate Francesco e i frati Minori hanno dovuto parlare molto di denaro e ciò per un semplice motivo, ossia che la povertà 'deve funzionare' se vuole durare nel tempo. Infatti, come sempre più si sta evidenziando negli studi degli ordini religiosi, se una scelta ideale non vuole rimanere un'utopia deve operare delle scelte istituzionali che permettano ad essa di prendere consistenza, e questo anche per la povertà francescana. In fondo frate Francesco e i Minori, volendo vivere in povertà, parlano continuamente di denaro; nell'indice tematico della raccolta di testi *Fonti Francescane* la voce 'denaro' è più lunga di quella 'demonio'¹⁵!

In questo modo i frati Minori furono costretti a distinguere il possesso dei beni dal loro uso: visto che l'uso dei beni è necessario a vivere, essi rinunciarono soltanto al possesso. Ma sorse immediatamente la domanda se sia possibile usare una cosa senza anche possederla, e nel caso che la risposta fosse affermativa, si sollevò il dubbio che ciò potesse sfociare nell'ipocrisia di non possedere nulla, ma di usare tutto! Inoltre, già i maestri di Parigi accusavano i Minori di essere manichei, ossia di disprezzare le cose create con la loro povertà. Così Gerardo d'Aberville nel *Contra adversarium* scriveva:

Sic et illi iudicantur haeretici, non quia pecuniam aut loculos non habeant, sed quia testimonia divina ad hoc referre nituntur, quae fuit haeresis Manicheorum (...). Non enim damnabant omnes, qui ista habeant, quia, ut ait Augustinus, et de populo erant

plurimi de secta eorum, qui eis in necessariis providebant, quos reputabant imperfectos, quibus, ut dicebant, et carnes edere et vinum bibere, pecuniam et cetera temporalia habere licebat, quae tamen imperfectus Manichaeus secundum eorum dictamen ex Evangelii testimoniis habere non poterat¹⁶.

Quindi, come scrive Salvatore Nicolosi, «alla radice del rifiuto della proprietà, anche comunitaria, c'è, secondo Gerardo, una forma di inconsapevole manicheismo, che distingue un ideale più alto, riservato a pochi 'eletti', ed uno più modesto, adatto alle masse dei 'carnali'»¹⁷. Per questo alcuni frati Minori che volevano essere più fedeli alla *Regola* di san Francesco fecero un'ulteriore distinzione, ossia tra uso di fatto – spesso motivo di un abuso – e uso povero, in cui si utilizza solo il minimo indispensabile. Questa ulteriore distinzione evidenzia che la virtù non consiste nel possedere o no i beni di questo mondo e che quindi la moralità è data dalla modalità con cui vengono usati; se ciò è vero per i frati, lo è anche per i mercanti. Di conseguenza, il peccato non dipende più dal possedere i beni, ma dal loro uso: distinguendo l'uso sensato dallo sperpero dei beni, se un mercante usa delle sue ricchezze – denaro compreso – per il bene comune, la sua attività non solo non è disdicevole, ma è anzi un atto virtuoso. In questo modo i Francescani, con la loro speculazione inerente alla povertà, e di conseguenza ai beni e infine all'attività mercantile, diedero inizio ad un discorso che oggi trova collocazione nell'etica economica. Come scrisse uno storico del francescanesimo, Marco Bartoli, «l'apparente paradosso è nel fatto che, proprio coloro che avevano fatto professione di altissima povertà, divennero gli specialisti della ricchezza ed elaborarono un codice morale per i professionisti del mercato, i mercanti ed i banchieri».

In tutto ciò si distinsero alcuni frati Minori, come il provenzale Pietro di Giovanni Olivi, Ubertino da Casale e Bernardino da Siena. Il primo si contraddistin-

gue per la sua speculazione in merito alla differenza tra il possesso e l'uso; in questo modo il denaro veniva ad assumere un senso positivo consistente, come ebbe a scrivere Giacomo Todeschini, nell'«abilità mercantile a farlo circolare senza immobilizzarlo: a usarlo senza volerlo accumulare, a viverlo come un'unità di misura, e non come un oggetto prezioso»¹⁸.

Contro Olivi, i suoi scritti e seguaci la battaglia fu aspra, anche da parte degli stessi frati Minori; il 7 maggio 1318 quattro frati che difendevano il suo pensiero furono messi al rogo¹⁹ e la stessa tomba del frate provenzale fu distrutta perché oggetto di venerazione considerata indebita. Tuttavia le sue opere continuarono a diffondersi e uno di coloro che le riprese fu Ubertino da Casale. Interpellato circa la povertà di Cristo e degli apostoli, egli non insistette sulla distinzione tra proprietà e uso – che lasciava insoluto il problema dell'uso dei beni non riutilizzabili, come il cibo, e quello di un uso che scadeva in

▼
MASACCIO, *La distribuzione dei beni e la morte di Anania*, 1425.
S. Maria del Carmine, Firenze.



abuso – ma aggiunse alla riflessione precedente la distinzione tra il dominio civile e il possesso secondo il diritto naturale dei beni necessari alla sussistenza. Tutto questo lo espresse nel *Tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum* (incipit: *Ego sum via*), composto nel 1322, in merito al quale ha scritto Gian Luca Potestà:

Per rispondere alla questione sollevata dal papa, Ubertino fa leva su una duplice distinzione. La prima, di origine bonaventuriana, è tra la condizione di Cristo e degli apostoli come prelati ecclesiastici e la loro condizione come persone singolarmente considerate. In quanto prelati ebbero possessori. Se li si considera invece come persone singole, modelli in quanto tali di perfezione religiosa, occorre ulteriormente distinguere fra esercizio del dominio civile (implicante come tale il ricorso alla legge per la difesa dei propri beni), cui essi rinunciarono, e possesso secondo il diritto naturale, di cui invece godettero

per l'uso vitale necessario, rinunciando a ogni ricchezza e pompa mondana (...).

Da parte sua, Ubertino cerca una terza via: riconosce che per quanto riguarda le cose consumabili la natura stessa stabilisce che uso e dominio non sono separabili; la povertà più alta viene pertanto argomentata non attraverso il ricorso a una tale distinzione, bensì attraverso l'esclusione di ogni forma di conflitto per la difesa dei beni²⁰.

Il merito di aver diffuse tali idee, rendendole patrimonio comune, fu certamente del frate Bernardino da Siena, che fece ciò non solo mediante le sue celeberrime prediche in volgare, ma anche sollecitando le autorità dei diversi comuni a scelte concrete, come quelle di istituire i roghi delle vanità e proibire il lusso che sottraeva il denaro alla pubblica utilità, oppure incentivando riforme atte a combattere l'usura. Tali idee – che oggi definiremmo in un certo qual modo un'etica economica – non solo sono state portate

▼
BENOZZO GOZZOLI,
*La nascita di
san Francesco*, 1450.
Montefalco,
San Francesco.
Secondo un'antica
tradizione,
non confermata
dalle fonti, Francesco
sarebbe venuto alla luce
in una piccola stalla,
per sottolineare
la conformità
a Cristo povero
fin dalla sua nascita.





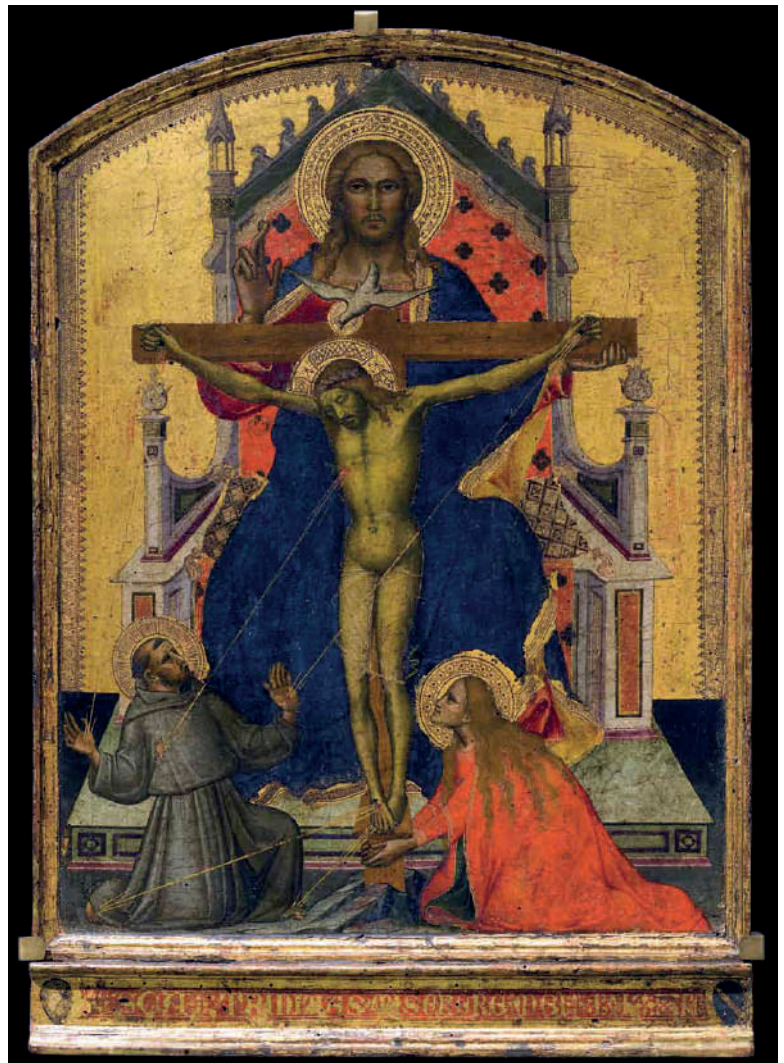


avanti dai frati del movimento dell'Osservanza, di cui san Bernardino era diventato il vessillo, ma si sono anche concretizzate passando dalla forza della parola ai fatti, soprattutto tramite l'istituzione e la diffusione dei Monti di Pietà.

La disputa sulla povertà e l'affinamento di una 'teologia economica'

Un momento particolare in cui la riflessione sull'economia, con il rispettivo linguaggio, si arricchì molto fu la disputa sulla povertà avvenuta negli anni venti del Trecento²¹. Tale discussione interessò i frati Minori in un periodo in cui si può affermare che i Predicatori, ossia i cosiddetti Domenicani, avevano in gran parte già acquisito una loro fisionomia teologica: infatti se nel 1286 il Capitolo generale di Parigi aveva affermato che i frati Predicatori dovessero difendere la dottrina di Tommaso d'Aquino, quello del 1301 di Saragozza stabilì la dottrina tomista come normativa per l'insegnamento dell'intero Ordine. Tommaso, poi, fu canonizzato nel 1323, mentre i Minori erano in piena disputa con il papa Giovanni XXII riguardo alla povertà di Cristo e degli apostoli.

Il suddetto pontefice fu eletto nel 1316, pochi mesi dopo che Michele da Cesena era divenuto ministro generale dei frati Minori. Già l'anno successivo Giovanni XXII nella bolla *Quorundam exigit*, in condanna degli spirituali, affermò che l'obbedienza ha un valore superiore alla povertà. Se nel medesimo anno canonizzò Ludovico d'Angiò, certamente non lo fece per le simpatie verso i frati spirituali di colui che si fece frate Minore rinunciando al trono a favore del fratello Carlo. Anche le dirigenze dell'Ordine minoritico²² si contrapposero ai frati cosiddetti spirituali, ossia che non si fermavano alla distinzione tra proprietà e uso dei beni, ma affermavano che l'osservanza della *Regola* implicava anche un uso povero dei beni. Proprio in tale confronto/scontro interno all'Ordine nel 1318



a Marsiglia quattro frati Minori furono condannati al rogo.

La discussione si manifestò in tutta la sua virulenza nel 1321, quando l'inquisitore domenicano Jean De Beaune consegnò all'arcivescovo di Narbona un beghino, ossia un seguace delle dottrine di Pietro di Giovanni Olivi, che sosteneva che Cristo e gli apostoli non possedettero nulla, né individualmente né comunitariamente. Un frate del convento sempre di Narbona, Berengario Talon, interpellato in merito, in base anche alla *Exiit qui seminat* di Nicolò III del 1279, sostenne l'ortodossia di ciò che affermava il beghino. L'inquisitore, allora, chiese anche al frate Minore di rinnegare tale affermazione, ma questi si appellò alla Sede Apostolica residente ad Avignone. Giovanni XXII, per controparte, lo fece arrestare e rinviò la questione a una commissione.

▲ NICCOLO DI PIETRO GERINI, *Trinità, San Francesco riceve le stimmate e Maria Maddalena ai piedi della croce*, sec. XIV. Galleria dell'Accademia, Firenze.

▲ Nelle pagine precedenti: un pregevole affresco di scuola giottesca è collocato sopra l'altare della Natività, nel Santuario di Greccio, dove Francesco visse la celebrazione del Natale 1223.



► Bernardino da Siena ebbe il merito di sollecitare le autorità civili a scelte concrete di etica economica, in particolare incentivando le riforme per combattere l'usura.

L'anno successivo, il 26 marzo 1322 Giovanni XXII con la *Quia nonnumquam* consentì di esaminare la *Exiit qui seminat* di Nicolò III del 1279 – in cui dopo aver affermato la piena evangelicità della *Regola* minoritica si imponeva di diffondere tale bolla pontificia con la proibizione di commentarla – e affermò che egli poteva revocare, modificare o sospendere quanto deciso da lui o dai predecessori. I frati Minori si percepirono colti sul vivo e così nel maggio-giugno, riuniti nel capitolo generale di Perugia, stesero due testi definiti da alcuni studiosi ‘manifesto francescano di Perugia del 1322’, in cui si affermava che è sano e ortodosso dire che la perfezione è possedere nulla personalmente e comunitariamente come Cristo e gli apostoli. Come risposta, il successivo 8 dicembre Giovanni XXII fece affiggere alle porte delle chiese una prima versione della *Ad*

conditorem canonum in cui condannava quanto affermato dai frati.

Frate Bonagrazia da Bergamo, quale procuratore generale dell'Ordine, pochi mesi dopo, nel 1323, presentò un libello di protesta difendendo la posizione dei frati Minori, ma venne arrestato. Giovanni XXII pubblicò la *Cum inter nonnullos* il 12 novembre 1323, con cui dichiarava eretica la sentenza secondo cui Cristo e gli apostoli non possedettero nulla personalmente e comunitariamente, cioè quanto i Minori nel 1322 a Perugia avevano indicato come pienamente ortodosso. L'8 dicembre fece pubblicare una seconda redazione della *Ad conditorem canonum*, molto più categorica nell'affermazione dell'impossibilità di separare l'uso dal dominio, negando il *semplice uso di fatto* sostenuto dalla *Exiit qui seminat* e affermando che chi usa le cose ne ha anche il dominio e che quindi i Minori non possono avere dei beni solo l'uso mentre il dominio è della Sede Apostolica. In questo modo veniva meno la loro eccellenza, ossia la presunzione di vivere la perfezione evangelica dell'altissima povertà!

In questo dibattito si inserì anche il confronto con il potere imperiale: infatti nel 1324 l'imperatore Ludovico il Bavaro venne scomunicato e questi, a sua volta, fece dichiarare eretico Giovanni XXII proprio per le sue affermazioni circa la povertà evangelica. Il papa nel 1327 convocò il ministro generale Michele da Cesena ad Avignone, ma costui procrastinò la sua andata mentre Giovanni XXII continuava a sostenere eretica la proposizione difesa dai Minori circa la povertà assoluta di Cristo e degli apostoli. Nel frattempo Ludovico il Bavaro fece eleggere papa, nel 1328, il frate minore Pietro da Corbara con il nome di Nicolò V; ma dopo pochi mesi frate Pietro ritornò all'obbedienza papale.

Michele da Cesena al posto di presentarsi a Giovanni XXII fuggì da Avignone e in seguito fu scomunicato e deposto da ministro generale; temporaneamente un cardinale fu nominato dal papa vicario generale e il 10 giugno 1329 frate Geraldo di

Oddone venne eletto ministro generale. A questo punto i frati Minori erano divisi in tre gruppi: frati che restavano in un dissenso più marginale e avevano come riferimento Angelo Clareno, cioè i *fratres de paupere vita* o fraticelli, i frati che obbedivano al nuovo generale e al papa, i frati che seguivano Michele da Cesena, ossia i *fraticelli de opinione* o michelisti, tra i quali troviamo il celebre filosofo Guglielmo di Ockam.

Predicazione dei frati Minori nella seconda metà del Quattrocento

Il pensiero inerente all'economia – che condusse alla distinzione tra proprietà, dominio, uso, e di questo tra uso di fatto, abuso, uso superfluo, uso povero e uso per il bene comune – iniziato per motivi interni all'Ordine minoritico ben presto acquisì un'importanza sociale e come tale fu diffuso mediante la predicazione. Ma ciò stesso fu conseguenza di un lento cammino che interessò non solo i frati Minori, ma la Chiesa in generale. Uno degli argomenti più dibattuti nella letteratura cristiana antica, infatti, fu proprio il rapporto tra vita attiva e vita contemplativa, intendendo con la prima espressione sia lo sforzo ascetico, sia l'operosità nelle opere caritative, ma anche la predicazione. Contrapposte l'una all'altra, oppure disposte secondo una certa gerarchia di valori, esse sono state rappresentate mediante delle figure simboliche; certamente l'immagine più immediata è quella evangelica di Marta, tutta presa dalle molte faccende per accogliere Gesù nella sua casa a Betania, contrapposta alla sorella Maria, seduta ai piedi di quest'ultimo, dedita all'ascolto della sua parola, e che a detta del divino Maestro si sarebbe scelta la parte migliore²³. Tuttavia i Padri della Chiesa usarono anche altre immagini bibliche per illustrare la vita attiva e quella contemplativa, ad esempio rispettivamente quella delle mogli di Giacobbe, ossia Lia – che pur non essendo bella era feconda di figli – e Rachele, la prediletta dal marito, ma poco feconda²⁴. Anche gli

apostoli Pietro e Giovanni divennero figure dei due tipi di vita: il primo emblema della vita attiva nella predicazione, il secondo tutto contemplativo, come mostra l'aquila con cui è raffigurato, simbolo di una visione profonda della realtà.

Normalmente in una graduatoria di valori, la vita contemplativa, praticata soprattutto da monaci ed eremiti, era considerata superiore alla vita attiva; ma non sempre fu così, perché alcuni videro una superiorità dell'operosità della cari-



tà rispetto all'ozio della contemplazione. Così, ad esempio, Innocenzo III, uno dei più grandi uomini del Medioevo, scrivendo agli inizi del XIII secolo ai cistercensi francesi, usando sempre la metafora delle mogli di Giacobbe, affermava che anche se Rachele – ossia la vita contemplativa – era più bella, tuttavia Lia era più feconda; di conseguenza a tale ragionamento li invitava ad abbandonare il chiostro per dedicarsi alla predicazione. Nonostante la sua

▲ Afferma san Francesco che «la povertà ha come sorelle l'umiltà, l'obbedienza, la pazienza e la semplicità».

autorità di pontefice e i suoi sottili ragionamenti teologici infarciti di una lettura allegorica della Bibbia tipica dell'esegesi medievale, i suoi ammonimenti non ebbero l'esito sperato: i monaci cistercensi, presi dalla nostalgia del chiostro, non seppero corrispondere alle attese di Innocenzo III²⁵.

Negli stessi anni, però, frate Francesco d'Assisi, volendo vivere, come lui stesso afferma nel *Testamento*, «secondo la forma del santo Vangelo», impostò la propria vita come un'alternanza tra la

mo e città²⁶. Proprio tale alternanza costituì uno dei punti di forza della proposta di frate Francesco d'Assisi, anche perché risolveva un dilemma che si trascinava da secoli e che, come detto sopra, Innocenzo III aveva cercato inutilmente di risolvere; l'equilibrio vissuto dalla fraternità dell'Assisi fu così avvincente che in pochi anni i frati Minori raggiunsero cifre impressionanti, tanto che alcuni cronisti coevi scrissero che non si trovava villaggio dove essi non fossero presenti.



▲
Convento francescano di Monteripido, appena fuori le mura di Perugia.

contemplazione negli eremi (basti pensare all'eremo delle Carceri in Assisi, oppure a Greccio nella valle reatina, o a La Verna) e la presenza tra la gente, sia per predicare, sia per dare buon esempio con il lavoro, che per curare i lebbrosi, come avvenne ad esempio nel lebbrosario di San Lazzaro del Valloncello nella Valnerina. Tale alternanza fu così tipica della sua esperienza cristiana, che qualche studioso ha definito la sua come una esistenza vissuta 'tra ere-

Dopo la morte di Francesco, i frati, sollecitati anche dal papa, furono coinvolti nel conservare il suo ricordo, ma spesso le problematiche a loro contemporanee presero il sopravvento sull'oggettività dei fatti. Così alcuni, soprattutto i cosiddetti compagni del Santo, come frate Leone o frate Egidio, per contrapporsi allo sviluppo dell'Ordine – che portava i frati sempre più a stanziarsi dentro le città, con grandi conven-

ti, ricche biblioteche, ampi spazi per lo studio e chiese immense per la predicazione – si ritirarono negli eremi, come quello di Greccio o di Monteripido, appena fuori le mura della città di Perugia. D'altra parte i frati impegnati nella predicazione dentro le città cercarono di legittimare la loro scelta presentando nelle loro narrazioni san Francesco tutto dedito alla vita tra la gente²⁷. In questo modo l'alternanza tra vita attiva e vita contemplativa, che rappresentava uno

come avvenne nell'eremo di Brogliano, presso Colfiorito.

Bernardino da Siena, il rappresentante dell'Osservanza, ebbe il merito di recuperare l'equilibrio di frate Francesco d'Assisi ritornando dall'alternativa – o vita contemplativa o vita attiva – all'alternanza, per cui la vita negli eremi diveniva soltanto temporanea per poi passare tra la gente, beneficiando tutti con una predicazione penitenziale che esortava alla riconciliazione e alla pace²⁹. Egli, attingendo



degli elementi di forza della proposta minoritica, fu trasformata in una alternativa: non più 'tra eremo e città', ma 'o eremo o città'²⁸. Ciò significò la rottura dell'equilibrio vissuto da Francesco e mentre alcuni frati vivevano normalmente nelle città, spesso con poca incisività sulla vita sociale e contestati dalla gente affascinata dalla radicalità di gruppi ereticali, altri si ritirarono in una vita contemplativa eremitica assolutizzante,

dalla lettura allegorica sopra menzionata, affermava:

Per questa parola che dice 'in mezzo', dimostra tre vite, cioè: vita attiva: Marta; vita contemplativa: Maria Maddalena; e vita mista: Paolo Apostolo. Costui ebbe in sé queste tre vite: la mista partecipa con tutte e tre. La vita attiva prese santo Pietro, pigliando la cura dell'anime. La vita contemplativa prese Giovanni; prese la anco Maddalena. La vita mista la prese Cristo,

▲ Per contrapporsi allo sviluppo dell'Ordine – che portava i frati a preferire grandi conventi e ampi spazi per lo studio – molti francescani si ritirarono negli eremi, come quello di Monteripido.

attendendo a Dio e al prossimo. (...) Così similmente fece santo Francesco (...) che considerava Iddio e l'uomo, dando a l'uno e a l'altro parte di tempo. E da questo venne in tanta perfezione che era 'simile al Figliuolo dell'uomo'. Chi fu el Figliuolo dell'uomo? Fu Iesu. Che forma fu la sua? Fu uomo di carne e d'ossa, come siamo noi, el quale ne le carni sue portò quello segno delle stimmate, dove fu confitto ne le mani e n' piei e nel lato dritto. Simile a lui non fu mai niuno, se non santo Francesco, co' le stimmate fine a la seconda fiamma d'amore³⁰.

cui scrisse: «Poiché tutto della sua vita si traduceva in azione, lo si trovava applicato o nella preghiera o nella predicazione o nella lettura o in attività egregie. Non potrei convincermi, perciò, che si trovasse un uomo più beato, capace di esercitarsi nella contemplazione durante l'azione, oppure compiere azioni durante la contemplazione»³¹.

In questo modo i frati Minori poterono recuperare quell'equilibrio che aveva vissuto frate Francesco, ossia ritor-



▲
Alcune immagini del convento francescano di Monteripido di Perugia.
A sinistra: il chiostro; qui in alto: la biblioteca.

Questa via mediana sarà caratterizzante non solo di Bernardino da Siena, ma anche di Giovanni da Capestrano, Giacomo della Marca e Alberto da Sarteano, ossia da coloro che, a cominciare da Mariano da Firenze nel '500, furono definiti le 'quattro colonne dell'Osservanza'. Così frate Girolamo da Udine, compagno di Giovanni da Capestrano, l'anno successivo alla sua morte, nel 1456, compose una breve vita del frate abruzzese in

nare nelle città come predicatori di pace e operatori di carità, dopo essersi formati allo spirito del Vangelo negli eremi. Bernardino da Siena morì il 20 maggio 1444 e il 24 maggio 1450 venne canonizzato; in questo modo anche la sua riproposizione della vita mista, ossia d'alternanza tra vita attiva e vita contemplativa condotta da san Francesco, trovò un'ulteriore conferma pontificia e i Francescani poterono intraprendere speditamente tale strada.



Successivamente anche i Cappuccini faranno propria tale via ‘mezzana’, come scrisse frate Mattia Bellintani da Salò nella *Vita, morte e miracoli del beato Felice da Cantalice*, vero e proprio programma di vita cappuccina:

Et sicome egli era mezano tra l’ mondo e la religione, portando a quello la necessità di lei, et a quella le provisioni di lui; così egli era mezano tra Dio e gli huomini, a lui i bisogni loro offerendo, e da lui a loro le gratie rapportando. Et queste due mezanità insieme congiungendo, egli sapeva che le limosine date per li frati erano date a Dio, et però pregando Iddio ne otteneva a’ benefattori la ricompensa, pigliando da Dio la mercede delle limosine che a Dio erano fatte per li frati, e porgendola al mondo in nome di essi frati³².

Haveva egli spartiti i tempi della notte e del giorno: dava la notte a Dio, il giorno al prossimo, et in ambe santificava se medesimo; l’anima nelle tenebre, il corpo al sole, onde

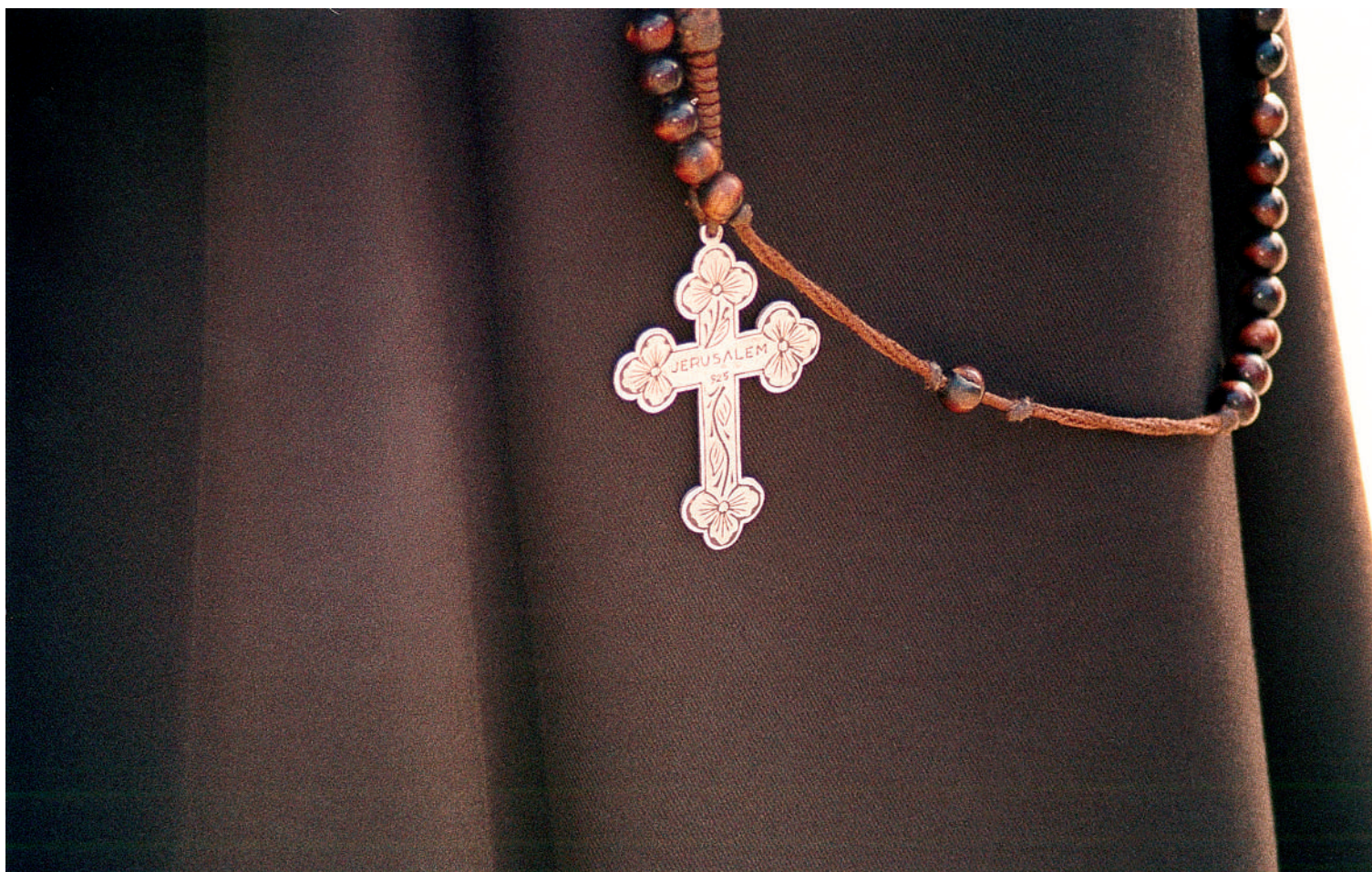
ben dir poteva: «Negro sono, ma formoso». Negro, poiché mi ha il sole discolorito nelle fatiche del giorno; formoso, per i lumi divini che nella oscurità notturna illustrano et abbelliscono gl’intimi dell’anima mia»³³.

I Francescani della seconda metà del Quattrocento, proprio stimolati e confermati da tale modello di santità, ritennero la predicazione sociale come un elemento costitutivo della loro vocazione, e così senza remore passavano dagli eremi alle città come predicatori di pace e operatori di carità. Visto che la carità è sempre creativa, contrariamente all’egoismo, essi seppero dare inizio e incentivare nuove opere con fini sociali, come appunto i Monti di Pietà e i Monti Frumentari.

I Monti di Pietà

Il primo Monte di Pietà è sorto a Perugia nel 1462 per ispirazione di frate Michele Carcano, ma colui che divenne il rappre-

▲ Santuario francescano di Greccio, a pochi chilometri da Rieti.



▲
 Francesco meditava
 assiduamente il Vangelo,
 soprattutto la carità che
 spinse il Signore Gesù
 a morire sulla croce per
 la salvezza di tutti gli
 uomini.

sentante più eccellente dei frati osservanti diffusori di tale istituzione fu certamente fra Bernardino da Feltre, che dal 1468, quando fondò a Mantova il suo primo Monte, fino alla morte, nel 1494, non fece altro che incentivare la loro nascita mettendo in pratica le teorie economiche elaborate da Pietro di Giovanni Olivi e diffuse da Bernardino da Siena.

Gli interlocutori dei Monti di Pietà erano 'i poveri meno poveri', ossia coloro che almeno possedevano qualche bene da poter dare in pegno, in cambio di danaro. Quindi si compiva una scelta diversa dalle tante istituzioni di beneficenza per i più poveri, che avevano caratterizzato i secoli precedenti e che hanno continuato a vivere anche in seguito.

Il pensiero, economico e teologico, sottostante ai Monti di Pietà è ben rappresentato dal loro simbolo, che in termini attuali possiamo definire un vero e proprio 'logo' del Monte. Vi appare frate Bernardino da Feltre, o un altro fra-

te francescano, con zoccoli – segno di quell'Osservanza che si rifaceva al pensiero di Pietro di Giovanni Olivi – con nella destra un cartiglio con la scritta «Nolite diligere mundum»³⁴. Nella sinistra può tenere diversi simboli: tre o più montagne sormontate da una croce a evocare il Calvario, luogo della sofferenza di Cristo, ma anche del riscatto degli uomini; il profilo di una città, a significare che l'istituto emblemizzava il bene cittadino; un impasto di terra e monete; un monticello di materiale terroso percorso lungo i lati da monete. Il Monte ricorda il monte Calvario, luogo della salvezza, ma anche il Sinai, luogo della rivelazione; come ha detto Giuseppina Muzzarelli «esiste un linguaggio nella relazione tra uomo e Dio secondo il quale è espressa ovunque nella "montagna dell'incontro"»³⁵. Tale montagna è ora il Monte di Pietà!

In cima al monte, o ciò che è rappresentato per lui, vi è un labaro con al vertice rappresentata la Pietà, ossia Cristo, 'uomo

del dolore', che esce dal sepolcro. Il cartiglio con la scritta «Habe illius curam»³⁶ è la raccomandazione di aver cura dell'uomo che ha bisogno, rappresentato da Cristo in pietà, come fece il buon Samaritano. Tuttavia tale scritta, proprio perché attinente a un simbolo, risulta 'equivoca', ossia si presta a più interpretazioni a seconda di chi si intende come soggetto e chi come complemento di specificazione, come risulta dalle seguenti possibili combinazioni:

1. Il frate predicatore che sostiene il Monte dice all'interlocutore: Abbi cura del Monte – dando beni – come di Cristo.
2. Il frate predicatore che sostiene il Monte dice all'interlocutore: Abbi cura di Cristo presente nel povero prendendoti cura del Monte.
3. Il frate predicatore prega Cristo: Abbi cura del Monte sollecitando persone generose a dare denaro al Monte.
4. Il frate predicatore prega Cristo: Abbi cura del povero mediante il Monte.
5. Cristo dice al Monte: Abbi cura del povero prestando il denaro necessario.
6. Cristo dice all'interlocutore: Abbi cura del Monte dando beni.
7. Il monte dice a Cristo: Abbi cura del povero a cui presto sollecitando anime generose.
8. Il Monte dice a Cristo: Abbi cura del frate predicatore che incentiva a fondare Monti di Pietà.
9. Il Monte dice a Cristo: Abbi cura del ricco che offre beni al Monte.

Il labaro con tale scritta congiunge Cristo, che sta in alto, all'istituzione del Monte, con tanto di denaro. Prendersi cura di Cristo, ossia la vita spirituale, si esplicita nel donare al Monte: cielo e terra sono congiunti nell'Incarnazione! Questo logo risulta essere, per usare un'espressione del noto teologo del XX secolo Hans Urs von Balthasar, 'il tutto nel frammento', che congiunge la novità del Monte alla tradizione. Muzzarelli definisce una tale immagine «chiara, eloquente e toccante, coerente con la proposta e di facile

lettura, capace quindi di imprimersi nelle menti delle persone e di indurle ad allenare i cordoni della borsa»³⁷.

Ben presto qualcuno cominciò a prendere in considerazione la possibilità di far pagare ai beneficiari del prestito del Monte di Pietà una somma per le spese sostenute (es. pergamena necessaria, custodia dei beni, ecc.); altri parlarono persino di interessi, ossia la legittimità di praticare un tasso sui prestiti erogati: ciò significava riconoscere i giusti diritti sul denaro, spettanti a coloro che lo avevano prestato, da non confondersi con l'usura, consistente nella vendita di denaro per altro denaro. Dopo un dibattito che occupò alcuni anni con posizioni diversificate, divergenti e a volte contrapposte, fu papa Leone X, il 4 maggio 1515, a emanare la bolla *Inter multiplices* con cui si riconobbe la liceità di riscuotere un interesse da parte dei Monti in modo da poter «almeno in parte pagare le spese».

Per concludere e ... continuare!

Dall'insegnamento biblico e patristico giunge che la carne e il mondo in quanto egolatria, filautia e mondanità, vanno rinnegati come contrari alla vita nello Spirito Santo che rende figlio nel Figlio, ossia per grazia, ciò che Gesù è per natura. In questo però l'uomo ha bisogno del mondo in quanto Dio non basta e questo perché egli stesso non ha voluto bastare, ma ha fatto sì che esistesse altro rispetto a lui; infatti il Signore non è solitario e i cristiani credono nell'unico Dio, ma trino. Al riguardo Luigi Giussani affermava: «Non c'è niente di più anticristiano che concepire "Cristo tutto in tutti" come l'eliminazione di tutto perché troneggi Cristo. Cristo troneggia facendo diventar vero tutto!»³⁸.

I frati Minori per vivere la povertà e dare ragione della propria scelta hanno dovuto parlare spesso dei beni, soprattutto del denaro, partendo spesso dalla distinzione tra proprietà ed uso. La suc-

►
PARENTE DI GIOTTO
E MAESTRO DELLE
VELE, *Cristo unisce in
alleanza san Francesco e
la povertà* (part.), 1315 ca.
Basilica Inferiore di San
Francesco, Assisi.



cessiva distinzione tra uso di fatto e uso povero condusse alla consapevolezza che la moralità economica non sta nel possedere o no i beni, ma nel modo in cui essi sono usati, per cui anche un mercante che maneggia denaro e ricchi beni può essere virtuoso se li usa per il bene comune. Quindi i beni più che da possedere sono da usare a beneficio di tutta la comunità.

La costituzione *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II sulla Chiesa nel mondo, però, compì un passo ulteriore. Infatti affermò:

Redento, infatti, da Cristo e diventato nuova creatura nello Spirito santo, l'uomo può e deve amare anche le cose che Dio ha creato. Da Dio le riceve, e le guarda e le onora come se al presente uscissero dalle mani di Dio. Di esse ringrazia il Benefattore e, usando e godendo [*utens ac fruens*] delle creature in povertà e libertà di spirito, viene introdotto nel vero possesso del mondo, quasi al tempo stesso niente abbia e tutto possenga: «Tutto, infatti, è vostro: ma voi siete di Cristo, Cristo di Dio» (1Cor 3,22-23)³⁹.

In un intervento sull'attuazione e ricezione del Vaticano II, il card. Camillo Ruini ha indicato tale passo della *Gaudium et Spes* come uno dei punti ancora da applicare del Concilio, affermando: «Il riduzionismo che il pensiero strumentale compie

riducendo l'attività dell'uomo al campo funzionale dell'*uti* (usare) impedisce che egli ne goda nell'ambito autenticamente umano del *frui* (fruire, godere)». Quindi i beni, compreso il denaro, non sono solo da usarsi, ma anche da godere; ad esempio se, come si suole dire, si mangia per vivere e non viceversa, è altrettanto vero che si vive per mangiare e godere dei beni che il Signore ha dato all'uomo!

In questa accezione, allora, colui che sceglie la povertà volontaria, come scrive Paolo Martinelli, «con la sua esistenza indica non l'irrelevanza del mondo, ma il suo destino». Senza tale prospettiva – in cui si cerca non l' 'al di là', ma il 'Definitivo' – la vita ascetica diventa una alienazione dal mondo che conferma ultimamente la sua mondanità, ossia una visione secolarizzata dell'esistenza, aliena da Dio. L' 'escatologico' in senso proprio è dunque Gesù Cristo stesso, crocifisso e risorto in cui trova compimento l'umano desiderare⁴⁰. La povertà diviene così testimonianza del compimento ultimo della storia: se la povertà dei frati mostra ai mercanti che tutto è chiamato a ricapitolarsi in Cristo, a loro volta i mercanti mostrano ai frati il rischio di cadere in una visione manichea della realtà, la bontà del mondo. E in questo il *Cantico di frate sole* di Francesco d'Assisi⁴¹ può essere considerato la sintesi tra povertà e bontà del creato.

Note

¹ G. B. MONTINI, *Discorso* (Assisi - 4 ottobre 1958), in "Rivista diocesana milanese", 47 (1958), pp. 491-493.

² *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 36, in *Documenti del Concilio Vaticano II*, Bologna, 1979 (Enchiridion Vaticanum, 1), pp. 833-835.

³ *Gv* 1,14.

⁴ *Rm* 8,4.

⁵ *Gv* 3,16.

⁶ *1Gv* 2,15.

⁷ FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, 4. *Fonti francescane: scritti e biografie di san Francesco d'Assisi, cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano, scrit-*

ti e biografie di santa Chiara d'Assisi, testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare, Padova, 2011 (= FF), 110: «E in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo».

⁸ Cf. la sintetica spiegazione, con il rinvio a diversi passi biblici, nella nota in corrispondenza di *Rm* 7,5 nella *Bibbia di Gerusalemme*, Bologna, 2009, pp. 2693-2694.

⁹ BASILIO DI CESAREA, *Regole diffuse. Regulae fusius tractatae*, in ID., *Le regole. Regulae fusius tractatae. Regulae brevius tractatae*, a cura di L. CREMASCI, Magnano, 1993, pp. 115-119.

¹⁰ *Alle origini dell'Atos. Vita di Pietro l'Atonita*, a cura di A. RIGO, Magnano, 1999, pp. 74-75.

- ¹¹ A. M. PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry. Il declino dell'ideale monastico nel secolo XII*, Roma, 1988 (Studi storici, 181-183), p. 79.
- ¹² Citato in PIAZZONI, *Guglielmo di Saint-Thierry*, p. 188.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 87-88.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 79.
- ¹⁵ FF, pp. 2184-2185.
- ¹⁶ GERARDI DE ABBATISVILLA, *Contra adversarium*, in "Archivum Franciscanum Historicum", 32 (1939), pp. 124-125.
- ¹⁷ S. NICOLOSI, *Il francescanesimo tra idealità e storicità. Il dibattito sulla povertà da Frate Elia alla "Magna Disceptatio" (1226-1312)*, Assisi, 1988, p. 54. Cf. R. LAMBERTINI - A. TABARRONI, *Dopo Francesco: l'eredità difficile*, Torino, 1989; R. LAMBERTINI, *Apologia e crescita dell'identità francescana (1255-1279)*, Roma, 1990 (Nuovi Studi Storici, 4).
- ¹⁸ Cf. G. TODESCHINI, *Ricchezza francescana. Dalla povertà volontaria alla società di mercato*, Bologna, 2004.
- ¹⁹ Cf. S. PIRON, *Michael Monachus. Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia*, in *Oliviana* [En ligne], 2 (2006), mis en ligne le 27 juin 2006, consulté le 19 juillet 2013. URL: <http://oliviana.revues.org/33>; M. MONACHUS, *Inquisitoris sententia contra combustos in Massilia*, in *Oliviana* [En ligne], 2 (2006), mis en ligne le 27 juin 2006, consulté le 20 juillet 2013. URL: <http://oliviana.revues.org/36>.
- ²⁰ Cf. G. L. POTESTÀ, *Ubertino da Casale e la altissima paupertas, tra Giovanni XXII e Ludovico il Bavaro*, in *Oliviana* [En ligne], 4 (2012), mis en ligne le 14 mars 2013, consulté le 12 juillet 2013. URL: <http://oliviana.revues.org/471>; G. L. POTESTÀ, *Ubertini de Casali tractatus de altissima paupertate Christi et apostolorum eius et virorum apostolicorum, edizione critica*, in *Oliviana* [En ligne], 4 (2012), mis en ligne le 14 mars 2013, consulté le 13 juillet 2013. URL: <http://oliviana.revues.org/478>.
- ²¹ Circa questi anni importanti per la discussione sulla povertà cfr. A. TABARRONI, *Paupertas Christi et apostolorum. L'ideale francescano in dissensione (1322-1324)*, Roma, 1990 (Nuovi Studi Storici, 5).
- ²² In modo indebito a volte si contrappongono agli spirituali i frati conventuali, ma questo risulta anacronistico. Infatti anche se Innocenzo IV, nel 1250, aveva concesso il titolo di *conventuales* – «ut ecclesiae vestrae omnes, ubi conventus existunt, conventuales vocantur» – alle chiese francescane servite da grandi comunità, non pare tuttavia che avanti il sorgere dell'Osservanza l'appellativo fosse molto usato, almeno per indicare una corrente francescana. Si preferiva parlare di 'comunità' in contrapposizione alle fazioni spiritualistiche e fraticelliane.
- Il termine *conventuales* passerà dalle chiese e dalle abitazioni ai loro abitanti, distinguendoli da quelli che dimoravano nelle famiglie dei romitori o dei 'luoghi', accanto a semplici e piccole cappelle. Solo allora iniziava la distinzione tra i *fratres de conventu* e i semplici *fratres de familia* o *de observantia*.
- ²³ Cf. *Lc* 10,38-42.
- ²⁴ Cf. *Gn* 30.
- ²⁵ Cf. P. MESSA, *Le fonti patristiche negli scritti di Francesco di Assisi*, prefazione di G. Miccoli, Assisi, 2006, pp. 122-124.
- ²⁶ G. G. MERLO, *Tra eremo e città. Studi su Francesco d'Assisi e sul francescanesimo medievale*, Assisi, 1991 (Medioevo Francescano. Saggi, 2).
- ²⁷ P. MESSA, *Frate Francesco tra vita eremitica e predicazione*, Assisi, 2001.
- ²⁸ F. ACCROCCA, *Dall'alternanza all'alternativa. Eremito e città nel primo secolo dell'Ordine francescano: una rivisitazione attraverso gli scritti di Francesco e le fonti agiografiche*, in "Via Spiritus", 9 (2002), pp. 7-60.
- ²⁹ Cf. M. G. MUZZARELLI, *Pescatori di uomini. Predicatori e piazze alla fine del Medioevo*, Bologna, 2005.
- ³⁰ BERNARDINO DA SIENA, *Predica XLIV*, 47-48, 56-57, in BERNARDINO DA SIENA, *Prediche volgari sul Campo di Siena 1427*, a cura di C. DELCORNO, II, Milano, 1989, pp. 1324-1327.
- ³¹ GIROLAMO DA UDINE, *Vita di fra Giovanni da Capistrano*, II, introduzione, traduzione e note a cura di M. A. DI LORETO, L'Aquila, 1988, pp. 31-32.
- ³² MATTIA DA SALÒ, *Vita, morte e miracoli del beato Felice da Cantalice*, 8, a cura di V. CRISCUOLO, Roma, 2013, p. 66.
- ³³ *Ibid.*, 13, p. 96.
- ³⁴ *1Gv* 2,15.
- ³⁵ M. G. MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza. L'invenzione del Monte di Pietà*, Bologna, 2001, p. 130.
- ³⁶ *Lc* 10,35.
- ³⁷ MUZZARELLI, *Il denaro e la salvezza*, p. 106.
- ³⁸ L. GIUSSANI, *L'autocoscienza del cosmo*, Milano, 2000, p. 28.
- ³⁹ *Gaudium et Spes. Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo*, 37, p. 837.
- ⁴⁰ Cf. P. MARTINELLI, *Vita eremitica, spiritualità di comunione e stati di vita del cristiano*, in *La riscoperta della vita eremitica e la famiglia francescana*, atti della giornata di studio (La Verna, 27 settembre 2008), pubblicati in "Studi francescani", 106 (2009), pp. 337-548.
- ⁴¹ C. PAOLAZZI, *Il cantico di frate sole*, Assisi, 2010.