

Direttori editoriali:

Andrea Tagliapietra, Sebastiano Ghisu

Direttore responsabile:

Giovanni Campus

Redattore Capo Centrale:

Enrico Cerasi

Coordinatori di redazione:

Alessandra Pigliaru, Gianpaolo Cherchi

Redattori:

Raffaele Ariano, Luca Basile, Mario M. Bosincu, Marco Bruni, Antonio Catalano, Corrado Claverini, Alfredo Gatto, Giuseppe Girgenti, Erminio Maglione, Antonio Moretti, Maria Russo, Valentina Sperotto, Janna Voskressenskaia

Membri corrispondenti:

Fulvio Accardi (Istituto Italiano per gli Studi Storici - Napoli); Raphael Ebgi (Freie Universität Berlin); Luigi Sala (Université François Rabelais de Tours); Michele Giugni (Technische Universität Dresden)

Redazioni:

Sassari: Dipartimento di Storia, Scienze dell'Uomo e della Formazione, Università degli Studi di Sassari, Via Zanfarino, 62 - 07100 Sassari.

e-mail: redazione-sassari@giornalecritico.it

Milano: Centro di Ricerca Interdisciplinare di Storia delle Idee (CRISI), Università Vita-Salute San Raffaele - Milano, DIBIT 1 - Via Olgettina, 58 - 20132 Milano.

e-mail: redazione-milano@giornalecritico.it

Comitato Scientifico:

Claudia Baracchi (Università degli studi di Milano-Bicocca), Claudio Bartocci (Università degli studi di Genova), Simonetta Bassi (Università di Pisa), Giovanni Bonacina (Università di Urbino), Gavina Cherchi (Università di Sassari), Francesca Crasta (Università di Cagliari), Amina

Crisma (Università Alma Mater di Bologna), Stefano Cristante (Università di Lecce), Massimo Donà (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Giulio D'Onofrio (Università di Salerno), Catherine Douzou (Université François Rabelais de Tours), Emmanuel Faye (Université de Rouen), Nicola Gardini (University of Oxford), François Jullien (Université Paris VII-Denis Diderot), Michela Marzano (Université Paris V), Roberto Mordacci (Università Vita e Salute San Raffaele Milano), Jean-Luc Nancy (Université de Strasbourg), Vesa Oittinen (Università di Helsinki), Francesca Rigotti (Università della Svizzera Italiana), Renato Rizzi (Istituto Universitario di Architettura di Venezia), Hans Bernard Schmid (Universität Basel), Homero Silveira Santiago (USP - Universidade de São Paulo), Leonel Ribeiro dos Santos (Universidade de Lisboa), Alexandre Guimarães Tadeu de Soares (Universidade Federal de Uberlândia (Brasil)), Emidio Spinelli (Università La Sapienza di Roma), Pirmin Stekeler-Weithofer (Universität Leipzig), Cristina Terrile (Université François Rabelais de Tours), Italo Testa (Università degli studi di Parma), Francesco Valagussa (Università Vita e Salute san Raffaele Milano), Mauro Visentin (Università di Sassari), Frieder Otto Wolf (Freie Universität Berlin), Günter Zöllner (Ludwig-Maximilians-Universität München).



NUMERO 2/2017

GIORNALE CRITICO DI STORIA DELLE IDEE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA

Critical Journal of History of Ideas

**RIFORME RELIGIOSE,
RIVOLUZIONI POLITICHE**

**RELIGIOUS REFORMATIONS,
POLITICAL REVOLUTIONS**

**A CURA DI
ENRICO CERASI**

 **MIMESIS**

Il «Giornale Critico di Storia delle Idee» è indicizzato presso la banca dati internazionale per gli studi filosofici *The Philosopher's Index*.

La rivista si avvale di un *codice etico* ordinato secondo gli standard indicati dal COPE (*Committee on Publication Ethics*) nel *Code of Conduct and Best Practice Guidelines for Journal Editors*. I testi devono essere conformi alle norme etiche ed editoriali indicate sul sito www.giornalecritico.it

La versione elettronica di questo numero sarà disponibile sul sito www.giornalecritico.it a un anno di distanza dall'uscita in formato cartaceo. Sul sito è possibile reperire la versione elettronica dei

numeri della prima serie della rivista. La politica editoriale della rivista è orientata verso una tipologia di pubblico scientifico. Gli scritti proposti per la pubblicazione sono sottoposti al processo di *double blind peer review*.



**Fondazione
di Sardegna**



Pubblicazione semestrale: abbonamento annuale (due numeri): € 30,00

Per gli ordini e gli abbonamenti rivolgersi a:
ordini@mimesisedizioni.it

L'acquisto avviene per bonifico intestato a:
MIM Edizioni Srl, Via Monfalcone 17/19
20099 - Sesto San Giovanni (MI)
Unicredit Banca - Milano
IBAN: IT 59 B 02008 01634 000101289368
BIC/SWIFT: UNCRITM1234

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)
www.mimesisedizioni.it
mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9788857548067
Issn: 2240-7995

© 2017 – MIM EDIZIONI SRL
Via Monfalcone, 17/19 – 20099
Sesto San Giovanni (MI)
Phone: +39 02 24861657 / 24416383

Registrazione Tribunale di Sassari n. 455 del 14/7/2008

Indice

7 Enrico Cerasi, *Nota editoriale*

Percorsi di storia delle idee. Per una storia della riforma

- 13 A. Prosperi, *Il cristianesimo della fede e quello della carità: alle origini della frattura della cristianità occidentale*
- 27 G. Lettieri, *Machiavelli interprete antiluterano di Erasmo. L'Esortazione alla penitenza (1525) epitome del De immensa Dei Misericordia Concio (1524)*
- 105 F. Ambrosini, *La Riforma nella Repubblica di Venezia*
- 137 S. Salvadori, *Riformare la Riforma? La Chiesa alla prova della Storia nel pietismo tedesco*
- 153 F. Mores, *Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?*

Percorsi di storia delle idee. Riforma e rivoluzione, tra religione e politica

- 167 A. Volpe, *Hegel e l'identità politica europea*
- 183 G. Petrarca, *Riforma, dottrina e azione. Considerazioni su Esercizio di Cristianesimo di Søren Kierkegaard*
- 199 F. Papa, *Lavoro, crisi e riforma tra Weber e Marx*
- 213 S. Ghisu, *Breve riflessione sulla differenza tra rivoluzione e riforme*
- 219 E. Cerasi, *Tutte le strade portano a Feuerbach? Critica della riforma umanistica in Lenin e in Karl Barth*

Controversie

- 239 P. Ciccarelli, *Sul problema cartesiano del criterio di verità nel Liber metaphysicus di Gianbattista Vico*
- 253 G. Seddone, *Maturazione di un atteggiamento critico e cooperativo: il dilemma della libertà sociale*

Note critiche

- 271 R. Ariano, *Richard H. Popkin e la Storia dello scetticismo*
279 J. Voskressenskaia, *Con lo sguardo alla luna. Percorsi di pensiero ebraico di Roberto Della Rocca*
287 F. Valagussa, *Massimo Donà: Sistema filosofico e sistematica dell'arte*

Italian thought

- 301 A. Tagliapietra, *Sulla soglia del tempo. Massimo Donà, la metafisica e il jazz*

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?*

Double Illusion. Was Francis of Assisi a Reformer?

Francesco Mores (Università degli studi di Milano)

Abstract: This essay reflects on the possibility of reconstructing a biography of Francis of Assisi: St. Francis was a religious reformer? Moving from a well-known draft by Pierre Bourdieu, *L'illusion biographique*, the essay analyses the implications of the relationship between the hagiographies of St. Francis, the writings of Francis and the so-called first portrayal of the true man of Assisi, in a small Chapel of the Speco of Subiaco. From the point of view of a work by Erasmus Alber *Alcoranus Franciscanorum* (first half of the XVI Century), this image highlights the illusion of the 'true' Francis. The man of Assisi was not a Christian reformer.

Keywords: Francis of Assisi, Reform, Iconography, Biography, Autobiography

1. L'illusione biografica; 2. L'illusione d'una riforma.

Cinquecento anni dalla diffusione delle *Tesi* di Lutero sulle indulgenze, cento dalla presa del Palazzo d'Inverno a Pietrogrado, ventuno dalla pubblicazione del saggio di Pierre Bourdieu dedicato all'*illusione biografica*¹, cinque anni da *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*² di Massimo Cacciari: se il nostro scopo è uscire finalmente dal cerchio magico dei centenari e affrontare la figura di frate Francesco riformatore, dovremo attraversare una doppia illusione. È possibile ricostruire la biografia di Francesco? L'Assisiato fu davvero un riformatore? Per rispondere alle domande appena formulate, percorrerò un itinerario in due tappe.

* Molte delle idee discusse in questo saggio sono frutto delle lezioni dedicate a Francesco tenute nella parte conclusiva del corso di Storia medievale presso l'Università Vita e Salute-San Raffaele nell'anno accademico 2016-2017. Ho ridotto le note al minimo, per tentare di conservare la finalità didattica delle riflessioni che seguono: ringrazio gli studenti del corso e l'amico Enrico Cerasi che mi ha spinto a rielaborarle. Nel ricordo di Giovanni, vivo.

¹ P. Bourdieu, *L'illusion biographique*, «Actes de la recherche en sciences sociales», 62-63 (1986), pp. 69-72; *L'illusione biografica*, in Id., *Ragioni pratiche*, Il Mulino, Bologna 2009² (ed. or. Seuil, Paris 1994; trad. it. di R. Ferrara), pp. 71-79.

² M. Cacciari, *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Adelphi, Milano 2012.

1. *L'illusione di una biografia*

La storia di vita è uno di quei concetti del senso comune entrati di contrabbando nell'universo scientifico, dapprima, alla chetichella, fra gli etnologi e poi, più di recente e non senza fracasso, fra i sociologi. Parlare di storia di vita significa almeno – e non è poco – presupporre che la vita sia una storia, che una vita sia, inscindibilmente, l'insieme degli avvenimenti di un'esistenza individuale concepita come una storia e il racconto di quella storia [...]. Tutto ciò comporta la tacita accettazione della filosofia della storia come racconto storico, ossia in una teoria della narrazione, storica o romanzesca, in questo senso non distinguibili, in particolare biografia o autobiografia³.

L'esordio del breve saggio di Bourdieu sull'*illusione biografica* ha interrogato dal 1986 etnologi, sociologi e filosofi, ma non sembra aver scosso la tranquilla coscienza degli storici, che continuano a usare lo strumento della biografia come se esso fosse neutro, e non implicasse di per sé una precisa scelta. Nel campo degli studi francescani, la tendenza si ripresenta ciclicamente: decenni di riflessione sulla biografia di Francesco non hanno lasciato tracce sulla superficie della storia di vita dell'uomo di Assisi. Al di fuori del campo della francescanistica, non sono mancate le critiche alle prese di posizione di Bourdieu, fondate «su una precisa, anche se implicita, tripartizione gerarchica tra lo spregevole senso comune, il tradizionale discorso romanzesco e la moderna avanguardia»⁴. Queste obiezioni sembrano muoversi sul filo del presente e del passato prossimo: i limiti della ricerca sociologica ed etnologica, la moderna avanguardia degli anni Cinquanta e Sessanta del Novecento, i grandi romanzi della seconda metà dell'Ottocento. Poste in tal modo, esse non danno ragione di un altro passaggio del breve saggio di Bourdieu:

È lecito supporre che la narrazione autobiografica sia sempre, almeno in parte, motivata dall'intenzione di dare un senso e una ragione, di scoprire una logica retrospettiva e insieme prospettiva, una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intelligibili, come quella fra effetto e causa efficiente, momenti successivi che così si pongono come tappe di uno sviluppo necessario [...]. L'inclinazione a farsi ideologi della propria vita selezionando certi eventi significativi in funzione di un'intenzione globale e istituendo fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificare l'esistenza e a renderli coerenti, come quelle implicite nei porli come cause o, più spesso, come fini, incontra la complicità naturale del biografo che tutto spinge ad accettare questa creazione artificiale di senso, a cominciare dalle sue disposizioni di professionista dell'interpretazione⁵.

³ P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, cit., p. 71.

⁴ S. Loriga, *La piccola x. Dalla biografia alla storia*, Sellerio, Palermo 2012 (ed. or. Seuil, Paris 2010), pp. 187-188.

⁵ P. Bourdieu, *L'illusione biografica*, cit., p. 72.

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

Il nesso tra biografia e autobiografia, ecco il punto. Gli studiosi di storia non sono né etnologi, né sociologi, non intervistano i propri oggetti di studio, ma hanno spesso a che fare con autobiografie. In situazioni particolarissime, usano biografie e autobiografie e si servono della scorciatoia della storia di vita per risolvere i problemi; con un balzo, superano la distanza che ci divide dal XIII secolo e si collocano nel punto di osservazione che sta a metà strada fra il senso comune, il romanzo naturalistico e il buon senso dettato dalla fiducia che le “fonti” si ricompongano da sole in un disegno ordinato.

A partire dalla morte di Francesco d'Assisi, avvenuta forse fra il 3 e il 4 ottobre 1226, passando attraverso una canonizzazione straordinaria decisa da papa Gregorio IX nemmeno due anni dopo, un numero eccezionalmente alto di storie di vita si è riversato sull'uomo di Assisi divenuto san Francesco. In età moderna e contemporanea, lo studio di queste storie ha generato l'idea che esistano delle *fonti francescane* e che, al loro interno, sia possibile trovare la vita di san Francesco⁶. Non ci si è posti il problema della scelta che questa sistemazione ha generato, dando per scontata l'identità fra ciò che è di Francesco e ciò che è “francescano”; il francescanesimo ha coperto ogni cosa, non consentendo di vedere, a ritroso, aspetti fondamentali della storia dell'Ordine dei frati Minori, di san Francesco e di frate Francesco.

Si consideri la prima sezione delle ultime – per ora – *fonti francescane*, dedicata agli *scritti* e alle *biografie di san Francesco d'Assisi*. Esiste certamente un rapporto fra gli *scritti* e le *biografie di san Francesco*, ma non può esistere un rapporto che non sia testuale fra gli scritti di Francesco e le biografie di san Francesco; le biografie di san Francesco furono composte tutte dopo la morte di Francesco, servendosi anche degli scritti di Francesco, ma inserendo la sua vita in una storia che voleva essere contemporaneamente biografia e agiografia. D'altra parte, se consideriamo gli scritti autografi o fatti scrivere da Francesco durante la sua esistenza, non potremo pensare ad essi come una *narrazione autobiografica*, ma di certo – come nota Bourdieu nel secondo passo dell'*Illusione biografica* riportato poco sopra – non escluderemo che essi furono composti con l'*intenzione di dare un senso e una ragione* al proprio vissuto. Gli scritti di Francesco non selezionano *eventi significativi in funzione di un'intenzione globale*, non stabiliscono *fra l'uno e l'altro delle connessioni atte a giustificarne l'esistenza e a renderli coerenti*: offrono un ritratto dell'Assisiense, spogliato di ogni attributo.

Un'immagine di Francesco privo di ogni attributo di santità si trova sulla copertina del piccolo libro di Massimo Cacciari *Doppio ritratto*, dedicato all'imma-

⁶ La raccolta e la pubblicazione di tali “fonti” è uno dei risultati del clima di riscoperta successivo al Vaticano II: le ultime in ordine di tempo sono le *Fonti francescane*. Terza edizione rivista e aggiornata: *scritti e biografie di san Francesco d'Assisi; cronache e testimonianze del primo secolo francescano; scritti e biografie di Chiara d'Assisi; testi normativi dell'Ordine francescano secolare*, Efr, Padova 2011. Accanto a esse, utilizzerò Francesco d'Assisi, *Scritti*, a cura di A. Cabassi e G.G. Merlo, Efr, Padova 2002.

Francesco Mores

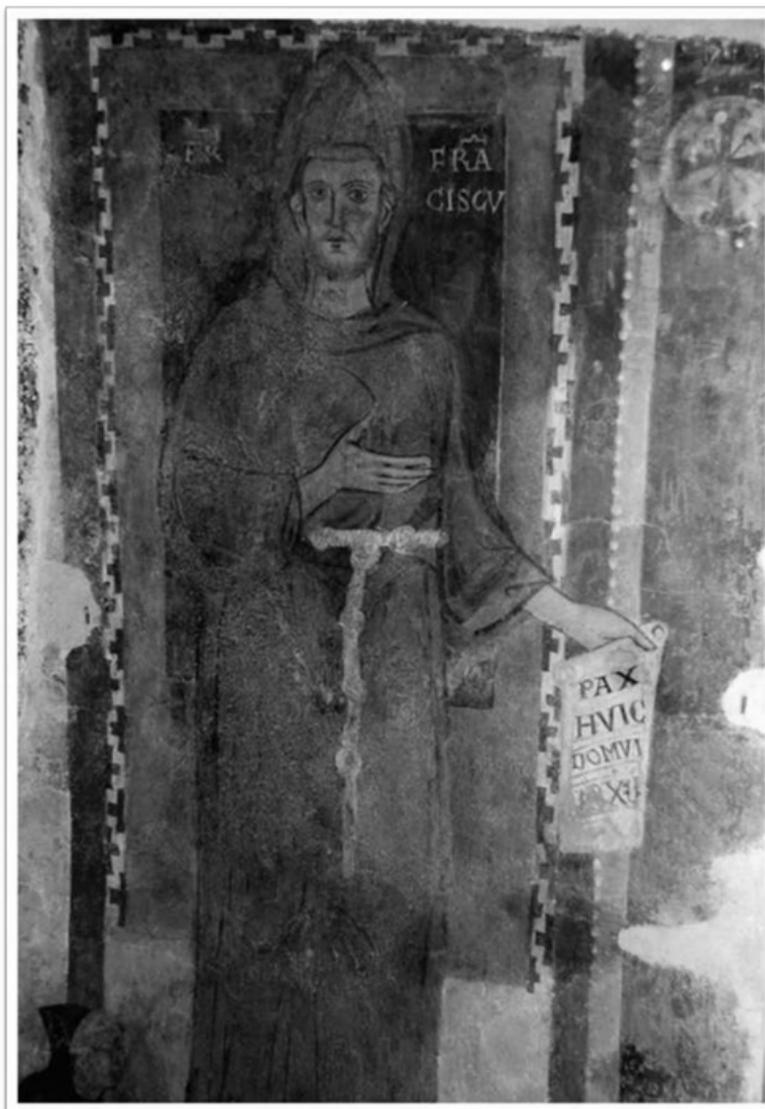
gine di san Francesco in Dante e Giotto. Sottolineando la divergenza di interpretazione della figura dell'Assisiense in Giotto e Dante, Cacciari dedica anche un accenno all'origine in effigie di tale contrapposizione:

Francesco è simbolo nel suo stesso esserci. Esattamente come il Gesù che vuole imitare. Le immagini ieratiche del corpo risorto, tutt'uno con la idea, sono sconvolte fin dall'apparizione di quella prima, misera immagine, quasi graffiata da qualcuno sulla nuda parete dello speco di Subiaco. Il Crocefisso bizantino (il "greco calcificato d'oriente" ebbe a dire il Longhi) si trasfigura nello *Jesus patibilis* di Francesco, la cui rivoluzionaria icona domina il secolo, fino a trionfare nel grandioso *requiem* di Cimabue nel transetto della chiesa superiore⁷.

Al termine di questo saggio, spero di cogliere almeno alcuni dei significati di questa prima immagine e il nesso che la lega a Francesco e alla riforma. Qui debbo solo anticipare che l'affresco a Subiaco fu realizzato fra il 1226 e il 1228 all'interno del monastero che, secondo tradizioni altomedievali e moderne, accolse Benedetto da Norcia prima della fondazione di Monte Cassino, in una fase eremitica della sua lunga conversione. Ecco l'immagine sublacense:

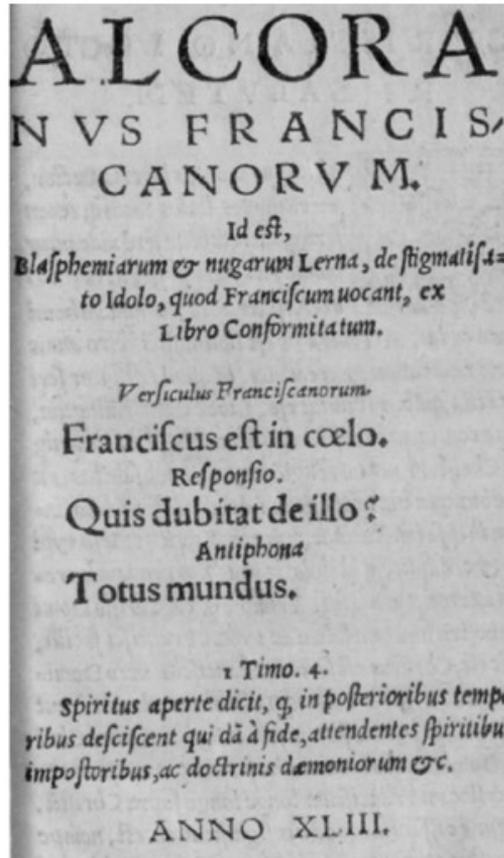
⁷ M. Cacciari, *Doppio ritratto*, cit., p. 14. Il riferimento a Roberto Longhi va sciolto: tra i più significativi storici dell'arte italiana del secolo scorso, Longhi pubblicò nel 1948 il suo *Giudizio sul Duecento*, ristampato poi in apertura al settimo volume delle *Opere* edita a Firenze da Sansoni. La citazione fu ripresa e rimessa in circolo da L. Bellosi, *La pecora di Giotto*, Einaudi, Torino 1985, nota 47 p. 196: «Mi sembra giusto richiamare a questo proposito la caratterizzazione data da Roberto Longhi di Cimabue come "patriarca melanconico e grifagno che rimugina a nuovo pensieri vecchi di secoli; che, dal greco calcificato d'oriente, risale al latino polemico di san Gerolamo e sempre si esprime con una cupa avvampata possanza che è bene occidentale" (*Giudizio* [1974], pp. 11-12)».

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?



Una serie di tradizioni seicentesche ha contribuito a creare il mito che tale immagine sia un ritratto eseguito dal vero dell'Assisiato. Su questo punto specifico tornerò in seguito, ma non prima di aver connesso l'apertura della seconda citazione tratta dal saggio di Pierre Bourdieu con il problema dell'illusione biografica che ha investito tutti coloro che hanno voluto occuparsi di Francesco partendo dalle bio-agiografie successive alla sua morte, o hanno cercato di combinare fra loro gli scritti di frate Francesco con le agiografie di san Francesco. Proviamo a rovesciare la frase nella quale Bourdieu parla di una *logica retrospettiva e insieme prospettiva*,

una consistenza e una costanza, collegando con relazioni intelligibili, come quella fra effetto e causa efficiente, momenti successivi che così si pongono come tappe di uno sviluppo necessario, e ripartiamo da un testo che potrebbe aver contribuito a ritroso a riformare tale logica. Ne riproduco il frontespizio della traduzione latina:

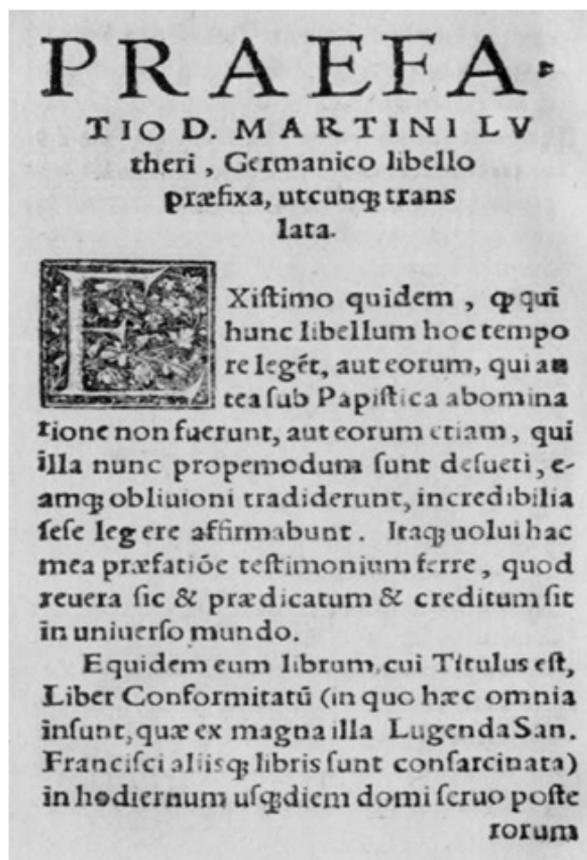


L'*Alcoranus Franciscanorum* (*Il Corano dei Francescani*) fu pubblicato per la prima volta in tedesco nel 1542, con una lettera prefatoria di Lutero⁸; l'anno seguente – «con la stessa data nel colophon, ma con quella dell'anno successivo nel frontespizio»⁹ – fu volto in latino e stampato a Francoforte¹⁰, con il testo di Lutero trasformato in postfazione:

⁸ Erasmus Alberus, *Der Barfüßer Mönche Eulenspiegel und Alcoran*, mit einer Vorrede D. Martini Luther, Wittemberg, Hans Lufft 1542.

⁹ G. Reggi, *Bartolomeo da Pisa*, *Liber Conformitatum*, Milano, Gottardo da Ponte, 1510. *L'esemplare BSF 75 Ga 9: provenienze marsigliesi e parigine*, «Fogli» 38 (2017), pp. 103-115: 106.

¹⁰ Erasmus Alberus, *Alcoranus Franciscanorum. Id est blasphemiarum et nugarum Lerna, de stig-*



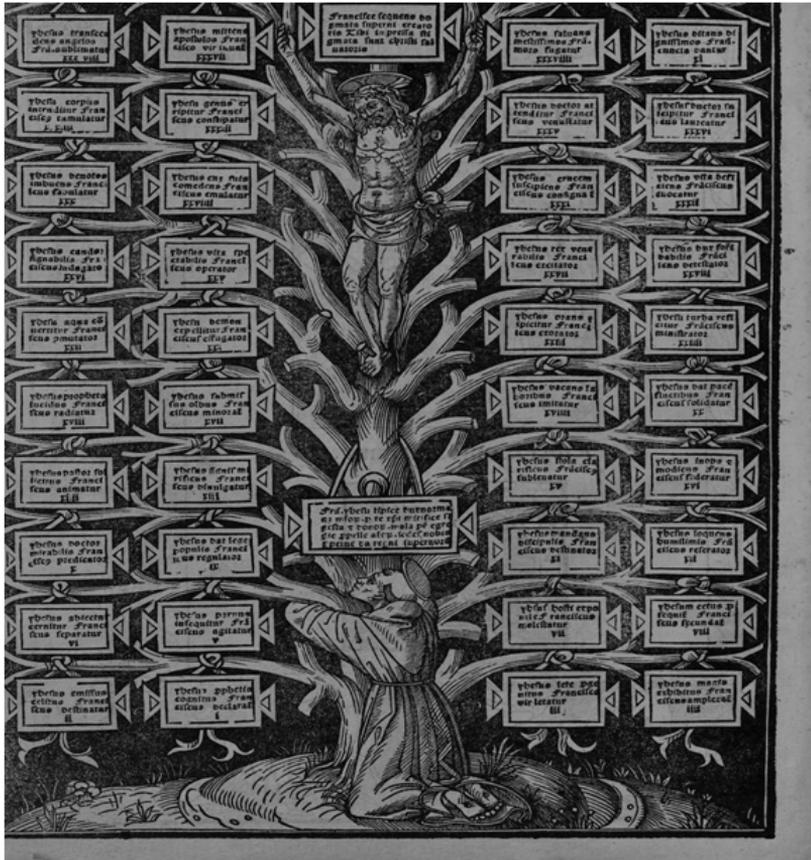
L'edizione francofortese della quale si è riprodotto poco sopra il frontespizio favorì altre traduzioni, in francese e olandese, contribuendo a dare nuovo vigore a una polemica che non era certo nuova¹¹. Qui il rifiuto della vita monastica e mendicante si saldava all'idea che esistesse un testo che, per coloro che seguivano la regola dell'Ordine dei frati Minori, potesse essere fruito nello stesso modo in cui i "turchi" si accostavano al Corano. I "francescani" avevano anteposto al Vangelo la regola dell'Ordine e san Francesco a Gesù Cristo; per farlo, si erano affidati al testo che, sullo scorcio del XIV secolo, frate Bartolomeo da Pisa aveva assemblato sotto il titolo *Liber de conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, abbreviato da Lutero nella sua prefazione-postfazione in *Liber con-*

matizzato idolo, quod Franciscum vocant, ex Libro Conformitatum, Francofurtiae, ex officina Petri Brubacchii 1542.

¹¹ Per ciò che segue, fino a diversa indicazione, si veda G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Efr, Padova 2003, pp. 434-436 e, per Bartolomeo da Pisa, 297-300.

Francesco Mores

formitatum. Le *conformità* che attirarono il dottor Martino erano quelle contenute nella gigantesca compilazione di frate Bartolomeo, tutte volte a dimostrare la sovrapposibilità di Francesco a Gesù Cristo, la convergenza delle tradizioni molteplici sorte da coloro che si richiamavano alla regola dei Minori e l'esistenza di quello che è stato definito un "francescanesimo compilativo" di fine Trecento, con un carico non indifferente di compiaciuta visibilità. Che cosa si debba intendere con quest'ultima espressione è mostrato da quello che segue:

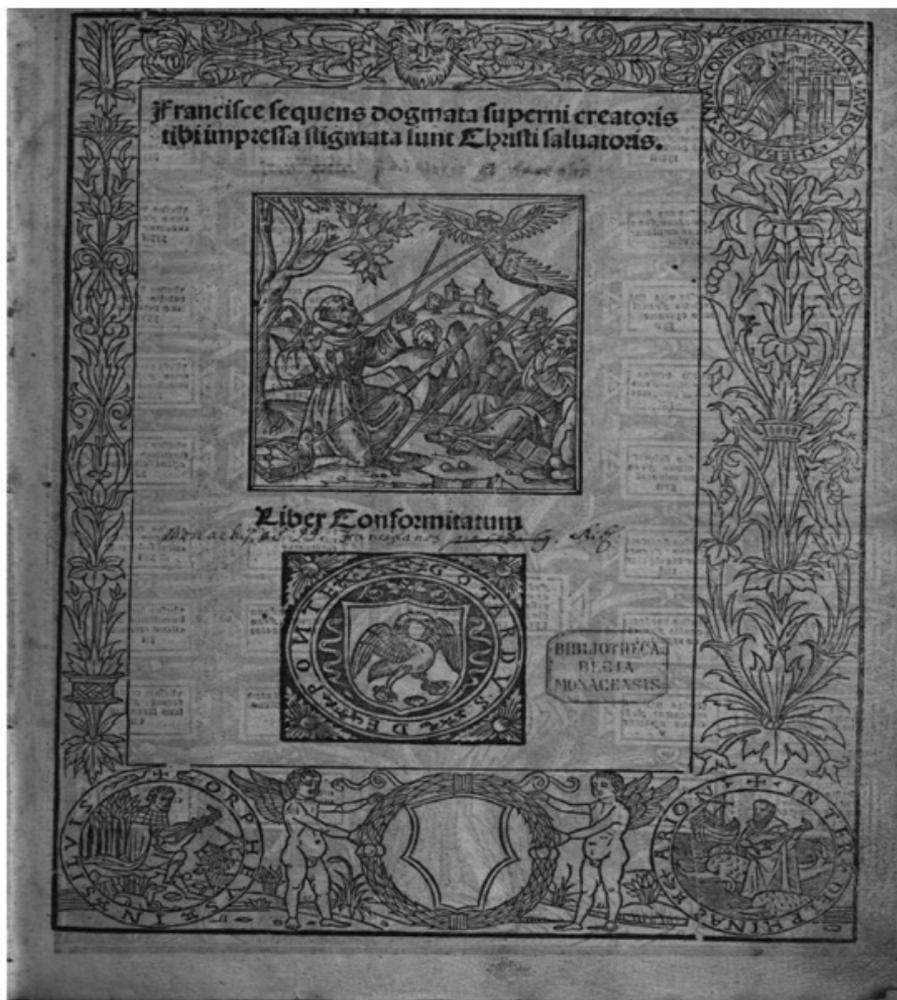


Sul verso del frontespizio dell'*editio princeps*, stampata a Milano nel 1510¹², troviamo la traduzione visiva dell'albero delle *conformità*. Dal legno della croce di Cristo discendono le virtù del beato Francesco, ma discendono anche una serie di testi che i lettori dell'edizione milanese, all'inizio del XVI secolo (e co-

¹² Descritta, sulla base dell'esemplare recentemente acquisito dalla Biblioteca Salita dei Frati di Lugano, ancora da Reggi, *Bartolomeo da Pisa, Liber Conformitatum, Milano, Gottardo da Ponte, 1510*, pp. 109-112.

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

munque prima del 1517) potevano avere o non avere presenti; la conoscenza testuale era comunque preceduta dalla visione (qui da un esemplare monacense):



Dobbiamo immaginare che Erasmo Alber e Lutero abbiano avuto presente questa immagine quando, fin dal *recto* del frontespizio della prima edizione a stampa del *Liber conformitatum*, descrissero Francesco come un «idolo stigmatizzato». L'*Alcoranus* non era altro che un'epitome polemica dell'opera di Bartolomeo da Pisa, riletta con gli occhiali di una stigmatizzazione ritenuta impossibile; a sua volta, il *Liber de conformitate* era una compilazione di testi trecenteschi e duecenteschi prodotti nel vasto e vario campo di quanti si richiamavano alla figura e all'eredità rivendicata di san Francesco: dalle cronache alla legislazione dell'Ordine dei frati Minori passando per i Fioretti, lo *Speculum perfectionis* e le

legendae di Bonaventura da Bagnoregio e di Tommaso da Celano. Senza difficoltà, potremmo inserire in questa sequenza di immagini il *doppio ritratto* di Dante e Giotto, ma non risolveremo il problema del supposto primo “ritratto dal vero” di Francesco, non ancora santo a Subiaco. L’immagine sublacense non può essere spiegata con le molteplici illusioni biografiche generate dopo la morte e la nascita di san Francesco: lo possono fare gli scritti di frate Francesco?

2. *L’illusione di una riforma*

Da trentacinque anni gli studiosi dell’Assisiote hanno imparato a misurarsi con le considerazioni di Giovanni Miccoli sulla *proposta cristiana di Francesco d’Assisi*¹³; in un capitolo dedicato al Testamento *di Francesco come riepilogo e riproposizione della sua esperienza religiosa*¹⁴, Miccoli analizzò il testo che, dettato nel 1226, nell’imminenza della morte, contiene forse quanto serve a identificare la «coscienza soggettiva che Francesco possedette del suo itinerario e della sua opera»¹⁵. Non la *coscienza soggettiva* di Francesco, si badi, ma i materiali che consentono di avvicinarsi alla coscienza di sé di un oggetto comunque non attingibile direttamente: sta qui, mi pare, il nucleo vero dell’esperienza interpretativa di studiosi come Giovanni Miccoli e Grado Giovanni Merlo¹⁶, che continuano a insistere sul valore euristico di ogni ricerca che parta e arrivi al Testamento di Francesco.

Ma che cos’è davvero il Testamento dell’Assisiote? Si tratta di uno degli ultimi scritti di Francesco, probabilmente dettato, in latino, che gli editori moderni hanno suddiviso in quarantatré versi, ventiquattro dei quali sono l’immagine storico-narrativa che Francesco volle lasciare di sé. La citazione è molto lunga, ma è fondamentale per comprendere il nesso fra l’ultima immagine che Francesco volle lasciare di sé e la riforma grazie alla quale egli cominciò a essere rappresentato:

Il Signore così diede a me, fratello Francesco, di iniziare a fare penitenza, poiché essendo nei peccati, troppo mi sembrava amaro vedere i lebbrosi. E lo stesso Signore mi condusse in mezzo a loro e feci misericordia con loro. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi si trasformò in dolcezza d’animo e di corpo. E poi un poco ristetti e uscii dal secolo. E il Signore mi diede tale fede nelle chiese che così pregavo semplicemente e dicevo: Ti adoriamo, Signore Gesù Cristo, anche in tutte le tue chiese che sono nel mondo intero, e ti benediciamo perché con la tua santa croce hai

¹³ G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d’Assisi*, «Studi medievali», s. III, XXIV (1983), pp. 17-73, poi, con poche modifiche e correzioni, in Id., *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991, pp. 33-97 (da cui citerò), e infine, con un apparato di note ridotto, in Id., *Francesco. Il santo di Assisi all’origine dei movimenti francescani* [titolo redazionale], Donzelli, Roma 2013, pp. 39-118.

¹⁴ Ivi, pp. 41-56.

¹⁵ Ivi, p. 41.

¹⁶ Dopo G.G. Merlo, *Nel nome di san Francesco*, cit., una nuova tappa è stata toccata con Id., *Frate Francesco*, Il Mulino, Bologna 2011.

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

redento il mondo. Poi il Signore mi diede e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa chiesa romana a causa del loro ordine che, anche se mi perseguitassero, voglio ricorrere a loro. E se avessi tanta sapienza quanta Salomone ebbe e trovassi sacerdoti poverelli di questo secolo, nelle parrocchie in cui dimorano non voglio predicare al di là della loro volontà. E loro e tutti gli altri voglio temere, amare e onorare come miei signori. E non voglio in loro considerare il peccato poiché vedo in loro il Figlio di Dio e sono miei signori. E per questo lo faccio: perché in questo secolo vedo corporalmente dello stesso altissimo Figlio di Dio se non il santissimo corpo e il santissimo sangue suo che essi ricevono ed essi soli amministrano agli altri. E questi santissimi misteri sopra ogni altra cosa voglio che siano onorati, venerati e collocati in luoghi preziosi. I santissimi nomi e le sue parole scritti, dovunque troverò in luoghi indecenti, voglio raccogliere e prego che siano raccolti e collocati in luogo onesto. E tutti i teologi e coloro che amministrano le santissime parole divine dobbiamo onorare e venerare come coloro che ci amministrano lo spirito e la vita. E dopo che il Signore mi diede dei fratelli, nessuno mi indicava che cosa dovessi fare; ma lo stesso Altissimo mi mostrò che dovevo vivere secondo il modello del santo vangelo. E io con poche parole e semplicemente [lo] feci scrivere e il signor papa me [lo] confermò. E coloro che venivano a prendere la vita, davano ai poveri tutte le cose che potevano avere ed erano contenti di una tunica rappezzata dentro e fuori, con un cingolo e le brache: e non volevano avere di più. Noi chierici come gli altri chierici dicevamo l'ufficio, i laici dicevano il Padre nostro. E assai volentieri rimanevano nelle chiese; ed eravamo idioti e sottomessi a tutti. E io con le mie mani lavoravo e voglio lavorare; e fermamente voglio che tutti gli altri fratelli lavorino di un lavoretto che sia onesto. Coloro che non sanno [lavorare] imparino, non per la cupidigia di ricevere la ricompensa del lavoro, ma per [dare] l'esempio e per cacciare l'oziosità. E quando non ci sarà data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore, chiedendo l'elemosina di porta in porta. Il Signore mi indicò che dicessimo il saluto: il Signore ti dia pace¹⁷.

Questi versi ci proiettano al di fuori delle illusioni biografiche successive e consentono di stare lontani dall'idea che Francesco fosse un riformatore. Francesco non mostrò nessuna forma di «progettualità»¹⁸ nei confronti della Chiesa romana o della società, dal momento che l'investimento di esperienza ricordato nel Testamento costituiva già il limite ultimo a cui tendere. Non è un caso che i riferimenti alla chiesa, ai sacerdoti e ai teologi siano ricompresi tra la conversione e l'arrivo dei primi fratelli: sono dati di fatto, senza i quali la storia di vita di Francesco non sarebbe nemmeno stata pensata. Certo, sarebbe possibile ritenere tutto quanto sostenuto finora un'illusione autobiografica, ma una lettura in parallelo di parte del Testamento e del supposto ritratto dal vero di Francesco nello speco di Subiaco consente di evitare tale rischio.

Ho già ricordato che l'immagine sublacense fu realizzata fra il 1226 e il 1228. Dal punto di vista figurativo, essa è inserita in un complesso di affreschi sul quale

¹⁷ Ho riprodotto la traduzione di Grado Giovanni Merlo inclusa in Francesco d'Assisi, *Scritti*, cit., pp. 429-439: 433 e 435.

¹⁸ G. Miccoli, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, cit., p. 81.

mi sono soffermato più volte¹⁹ e sui cui non credo sia necessario tornare ancora, non perché essi non presentino sempre nuovi motivi di interesse, ma perché le successive ridipinture non consentono di impiegare nessun argomento stilistico a sostegno dell'una o dell'altra interpretazione, e perché fu solo nel XVII secolo che si cominciò a parlare di un Francesco "ritratto" nell'alta valle dell'Aniene. Secondo tali pie tradizioni, riferite negli *Annales Minorum* di Luke Wadding e nella *Cronaca* sublacense di Cherubino Mirzio, Francesco si sarebbe recato nel monastero di Santa Scolastica e allo Speco – fondati, secondo altrettanto pie e più antiche tradizioni da Benedetto da Norcia, prima di Montecassino – tra il 1222 e il 1224, proprio per rendere omaggio a Benedetto, al seguito di Ugolino di Segni, cardinale protettore dell'Ordine dei Minori e, dal 1227, papa Gregorio IX. Questa piússima tradizione sarebbe stata rapidamente dimenticata se l'immagine di Francesco a figura intera (più volte ridipinta, vestita con l'abito di un monaco) non fosse stata realizzata in una cappella detta di San Gregorio accanto alla scena della consacrazione di un altare che contiene – con una forzatura linguistica le cui implicazioni verranno chiarite tra poco – un epitaffio dipinto. Eccone il testo, secondo la mia versione che tiene conto delle discussioni (moderne e contemporanee) e del contesto (duecentesco) nel quale l'epigrafe *depicta* fu realizzata:

Costui è papa Gregorio che risolse, con spirito di *reformatio*, secondo l'esempio del suo grande predecessore Innocenzo III, conflitti e deviazioni che il monastero soffrì lungo la via dell'imitazione e dell'esempio del padre Benedetto. Prima di divenire papa egli fu cardinale di Ostia e fu per vie diverse ancora legato alle protobadie. Questa cappella fu consacrata dallo stesso Ugolino con la sua presenza. La cappella fu dipinta nel secondo anno di pontificato di Gregorio IX. Egli, quando si trovava nel primo di quella serie di sommi onori ai quali ascese con il passare degli anni, il cardinalato del titolo di Sant'Eustachio, era rimasto qui [nel 1202] e aveva condotto vita celeste per due mesi, imitando Paolo nella sua ascesi, come Innocenzo III aveva imitato Abramo nel suo soggiorno a Subiaco. Per esso pregate devotamente.

Francesco non si recò mai a Subiaco. La sua *imago* sublacense, totalmente priva degli attributi di santità, fu realizzata due anni dopo la morte – nel secondo anno di pontificato di Ugolino di Segni (19 marzo 1228-18 marzo 1229), alle soglie della canonizzazione voluta da Gregorio IX (16 luglio 1228) – nel contesto di una storia di vita nella quale Ugolino/Gregorio IX occupa una posizione eminente.

La riforma non riguarda dunque Francesco, ma l'ambiente nel quale frate Francesco fu ritratto; quando Francesco decise di fornire un ritratto di sé, nel suo Testamento, inserì nella sua storia una serie di riferimenti non narrativi alla

¹⁹ A partire da F. Mores, *Alle origini dell'immagine di san Francesco d'Assisi*, Efr, Padova 2004. Fino a diversa indicazione, ciò che segue riassume Id., *Alle origini dell'immagine di Francesco d'Assisi: parole, gesto o ritratto?*, in *La comunicazione del sacro (secoli IX-XVIII)*, a cura di A. Paravicini Bagliani-A. Rigon, Herder, Roma 2008, pp. 97-109.

Doppia illusione. Francesco d'Assisi riformatore?

chiesa, ai sacerdoti e ai teologi: tutti oggetti che svolsero un ruolo attivo nella costruzione della sua immagine di vita.

Della potenza di questa proiezione continuiamo ad avere prove. Lo stesso Miccoli, ripresentando nell'agosto 2013 la sua prima raccolta di saggi "francescani" apparsa nel 1991, scrisse una nuova introduzione nella quale un posto particolare è occupato da un discorso tenuto da papa Francesco tre giorni dopo la sua elezione, il 16 marzo 2013. Rivolgendosi ai rappresentanti dei media, papa Bergoglio collegò la scelta del proprio nome a quello dell'Assisiense, in un contesto degno di nota:

Alcuni non sapevano perché il Vescovo di Roma ha voluto chiamarsi Francesco. Alcuni pensavano a Francesco Saverio, a Francesco di Sales, anche a Francesco d'Assisi. Io vi racconterò la storia. Nell'elezione, io avevo accanto a me l'arcivescovo emerito di San Paolo e anche prefetto emerito della Congregazione per il Clero, il cardinale Claudio Hummes: un grande amico, un grande amico! Quando la cosa diveniva un po' pericolosa, lui mi confortava. E quando i voti sono saliti a due terzi, viene l'applauso consueto, perché è stato eletto il Papa. E lui mi abbracciò, mi baciò e mi disse: "Non dimenticarti dei poveri!". E quella parola è entrata qui: i poveri, i poveri. Poi, subito, in relazione ai poveri ho pensato a Francesco d'Assisi. Poi, ho pensato alle guerre, mentre lo scrutinio proseguiva, fino a tutti i voti. E Francesco è l'uomo della pace. E così, è venuto il nome, nel mio cuore: Francesco d'Assisi. È per me l'uomo della povertà, l'uomo della pace, l'uomo che ama e custodisce il creato; in questo momento anche noi abbiamo con il creato una relazione non tanto buona, no? È l'uomo che ci dà questo spirito di pace, l'uomo povero... Ah, come vorrei una Chiesa povera e per i poveri! Dopo, alcuni hanno fatto diverse battute. "Ma, tu dovresti chiamarti Adriano, perché Adriano VI è stato il riformatore, bisogna riformare...". E un altro mi ha detto: "No, no: il tuo nome dovrebbe essere Clemente". "Ma perché?". "Clemente XV: così ti vendichi di Clemente XIV che ha soppresso la Compagnia di Gesù!"²⁰.

Così, appena eletto, il nuovo vescovo di Roma decise di *raccontare la storia*. Non è naturalmente escluso che egli intenda cambiare la Chiesa cattolico-romana nella direzione di una riproposizione dell'immagine di un «Francesco riformatore, che nella povertà, nell'abbandono di ogni trionfalismo e autoreferenzialità, indica alla Chiesa la strada per poter parlare agli uomini»²¹, anche «in funzione di una radicale riforma della Chiesa»²², ma come tutto ciò si possa realizzare, traendo ispirazione dal passato, resta un interrogativo aperto nel presente. L'esistenza di un'eredità del pieno medioevo (il conclave), nel quale gli eredi di un'idea altomedievale di istituzione ecclesiastica (i cardinali), riuniti in istituzioni della prima età moderna (le congregazioni), votano per l'elezione di un monarca, rende difficile anche solo immaginare che cosa accadrà. Si potrebbe poi rilevare

²⁰ Riprendo la citazione da G. Miccoli, *Introduzione 2013. Otto secoli dopo: il santo e il papa*, in Id., *Francesco*, cit., pp. VII-XVII: IX-X.

²¹ Ivi, p. XIV.

²² Ivi, p. XV.

Francesco Mores

che, nel discorso di cui si è riportato poco sopra il passaggio più significato, si accenna *anche* al bisogno di riformare l'istituzione, associandolo a una figura dimenticata come Adriano VI (non certo un grande riformatore degli inizi del XVI secolo, ma di certo l'ultimo papa non italiano fino a Giovanni Paolo II). Per tale caratterizzazione, meno appariscente di quella che si rifà all'immagine di Francesco, andrebbe forse trovato un posto nel grande albero delle conformità: siamo in ogni caso di fronte a un'ulteriore riprova del potere delle illusioni.

moresfra@gmail.com