

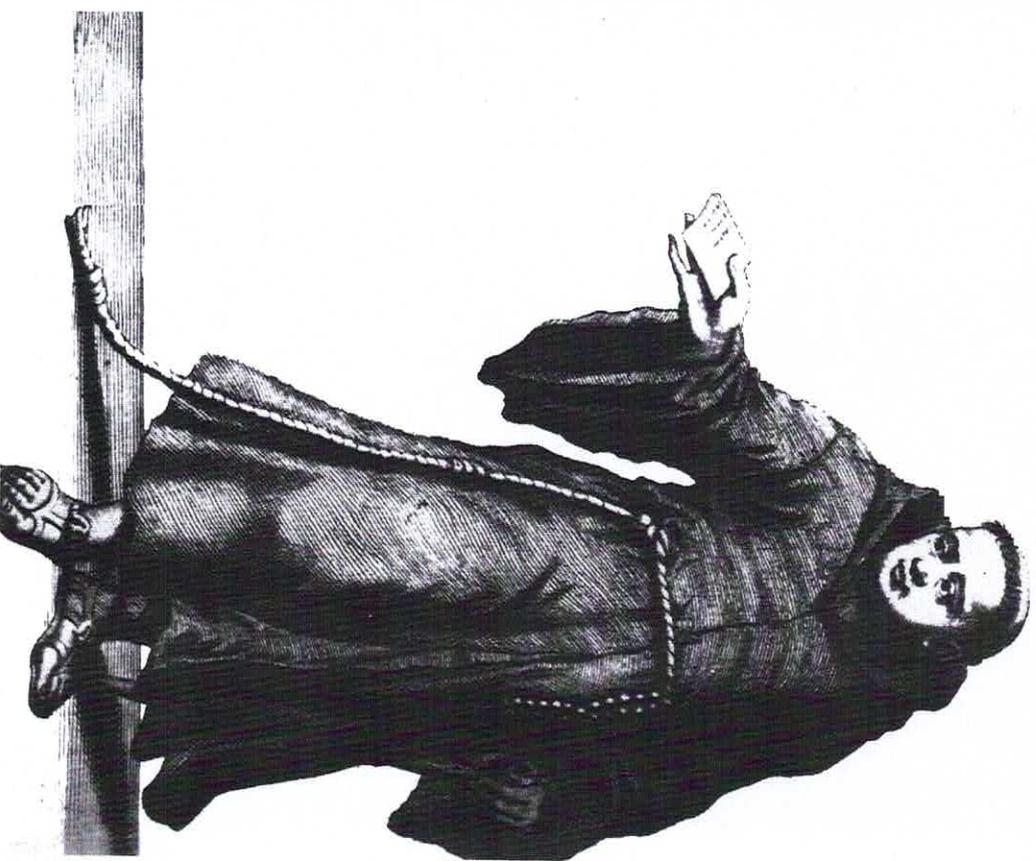
Dall'anno Mille a tutto il '400: uno studio antropologico dell'aspiratura, della devozione, del demonico, del concetto di "povertà" e "lavoro" nel momento primo dell'affare sovietico.  
Un arco di tempo così importante per la storia d'Italia e d'Europa si presenta qui con un profilo storico nuovo e in una dimensione in cui prendono rilievo e si inseriscono come fattori di fondamentale importanza fenomeni ritenuti finora marginali: la predicazione popolare e i vari tipi di celebrazione della cultura, la devozione ai santi e alle reliquie, i pellegrinaggi, l'asunzione della povertà come "valore".



M U Z Z I O B I B L I O T E C A

Ida Magli

# Gli Uomini della Penitenza



<sup>8</sup> Baggiolini, *Lo studio generale di Vercelli nel medioevo*, Vercelli, 1888, pp. 77-85 e 94-95.

<sup>9</sup> "Parigi, nella realtà e simbolicamente, è per gli uni la città-faro, la fonte d'ogni godimento intellettuale, per gli altri l'antro del demone... S. Bernardo grida ai maestri e agli studenti di Parigi: "Fuggite da Babilonia, fuggite e salvate le vostre anime...". L'abate Filippo di Harvengt scrive: "eccoti dunque a Parigi, e tu hai trovato quella Gerusalemme che tanti desiderano. È la dimora di Davide... del saggio Salomone..." e Giovanni di Salisbury scrive a Tommaso Becket: "Ho fatto una puntata sino a Parigi... Entusiasmato da questo felice pellegrinaggio, ho dovuto confessare: Il Signore è qui, e io non lo sapevo...". (G. Le Goff, *Genio del Medioevo*, cit., pp. 27-29)

<sup>10</sup> G. Le Goff, *Genio del Medioevo*, cit., pp. 9-10.

<sup>11</sup> Cfr. *Floresstrium Sociorum*, Sectio B, n. 17-22, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1967.

<sup>12</sup> Intendendo per "sacralizzazione" il far defluire in forma impropria il sacro nel profano; cfr. a questo proposito F. Crespi, "Crisi del sacro, irreligione e ateismo", *Rivista di Sociologia*, gennaio-aprile 1965, dove però il concetto di "sacro" è posto in modo alquanto diverso.

<sup>13</sup> Se ne possono vedere degli accenni nella poesia goliardica del tempo.

<sup>14</sup> Di solito i predicatori popolari vengono chiamati nelle università soltanto quando la loro fama è già molto grande e consolidata.

<sup>15</sup> Anteriormente alla fondazione dei Frati Predicatori, l'insieme delle persone che si dedicavano all'apostolato della parola era considerato un *Ordo Praedicatorum*. Questo titolo passò in proprio, per volontà della Chiesa, all'ordine fondato da san Domenico. (Cfr. Mandonnet-Vicaire, *S. Dominique*, cit., p. 71.)

<sup>16</sup> *Archiv. für Literatur*, cit., I, 223.

<sup>17</sup> G. Da Rivalto, *Prediche*, t. I, Firenze, 1831, pp. 236-237.

<sup>18</sup> R. Morghen, *Movimenti religiosi ed eresie*, in *Relazioni*, III, X Congresso Intern. di Scienze Storiche, Sansoni, Firenze, 1955.

## Capitolo III

### 1. La "penitenza" come atteggiamento culturale

La storia e i diversi anche se simili significati del termine penitenza, sono estremamente interessanti per comprendere il movimento penitenziale medioevale. Siamo, col termine "penitenza", proprio al centro dell'esperienza religiosa, vissuta sia interiormente che ritualmente.

Un primo significato di penitenza, quello di "conversione", che è fondamentale nella fenomenologia della religione, potrebbe forse individuarsi nella "metanoia", sebbene anche il termine *metanoia* sia difficilmente traducibile in un solo concetto. Potrebbe infatti stare a significare, come nella letteratura classica, un cambiamento di pensiero, di giudizio (*nóus*), se non fosse implicito nel *nóus* qualcosa che va al di là, e supera la pura razionalità; infatti *metanoia* viene spesso usato al posto del termine *metamelia* che indicherebbe piuttosto il cambiamento dell'anima, del cuore. Ma anche questa accezione non è sufficiente a esaurire il concetto di penitenza nel Nuovo Testamento; il "ravvedevi" del Battista<sup>1</sup> è usato con una particolare accentuazione della volontà; dipende dalla volontà degli uomini il ravvedimento. In Matteo (4, 17) abbiamo il "*poenitentiam agite, appropinquavit Regnum coelorum*", che implica una conversione totale in relazione all'avvento del Regno, collegati fra loro: la *metanoia* non è soltanto la preparazione necessaria al Regno, ma fa entrare nel regno stesso.<sup>2</sup> In tutti questi aspetti del concetto di penitenza è indubbiamente presente una determinata concezione dell'uomo, del suo modo di essere e di sentire, a livello della volontà, della ragione, del cuore. Ma da tutte queste sfumature dipende pure il diverso accento che nelle varie esperienze religiose, e nelle varie religioni, viene messo sulla "conversione", sull'aspetto interiore della conversione, o

su quello esteriore. Il cambiamento di vita rimanda alla rinuncia al peccato; la rinuncia al peccato comporta la soddisfazione rituale-culturale del peccato, e sbocca nella confessione. (Il termine “*exomologesis*”, per esempio, originariamente indicante la confessione, fu ben presto usato nella chiesa cristiana primitiva per indicare tutto il processo della penitenza pubblica.)

L'Antico Testamento non conosce uno speciale termine tecnico per penitenza e “fare penitenza”; ma di fatto la penitenza si presenta sotto due forme: penitenza cultico-rituale, e il postulato profetico della conversione (ritorno a Jahvé).<sup>3</sup> Nei testi legislativi prevalgono le espiazioni cultico-rituali (abluzioni, digiuni, confessione dei peccati, abiti di lutto *in sacco et cinere*). Ma è già presente, in questa duplice forma della penitenza, il senso di una separazione del culto dall'esperienza religiosa vissuta; i Profeti si sforzano infatti di riportare il ritorno a Jahvé come penitenza interiore, e condannano l'atto rituale privo di adesione sentimentale.

Nel Nuovo Testamento la *metanoia*, la conversione, la penitenza, sono invece, prima di tutto, atti interiori, cui si associa il battesimo, come segno dell'avvenuta rigenerazione. Ma a poco a poco questo “segno”, con il progressivo evolversi della sensibilità religiosa, si distacca dallo stato interiore, diventa una forma oggettiva (esterna) che, come nel caso del battesimo dei bambini, è sufficiente di per sé a far “rinascere”, diventa cioè sacramento *ex opere operato*.

Comincia a perdersi quel significato iniziale di esperienza interiore, di stato psicologico e volontario, che è, come abbiamo visto, il significato preponderante della *metanoia* neotestamentaria.<sup>4</sup> Tuttavia si tratta di aspetti di un'esperienza religiosa che si richiamano a vicenda, e che difficilmente possono sussistere distaccati l'uno dall'altro; quando si mette l'accento più sull'uno che sull'altro aspetto, questo avviene più per riflessione che potremmo chiamare di carattere intuitivamente teologico, che di esperienza vissuta.

Certamente quello che sfugge a una riflessione sul carattere primordiale della “penitenza” è la corrente psicologica sotterranea che ne forma il substrato, perché nell'esperienza religiosa “primaria” (se vogliamo considerare tale quella dei “primitivi”), *esteriore e interiore* non sono né divisi, né pensati come divisi. L'atto rituale è, in origine, oggettivo e soggettivo insieme.<sup>5</sup> In altri termini conversione e battesimo sono la stessa cosa; mentre noi intendiamo il battesimo come oggettivo e la conversione come soggettiva. Ora è indubbiamente la trasformazione di questa primigenia unità dell'atto religioso, che è interno ed esterno insieme, che possiamo individuare nel progressivo articolarsi del concetto di penitenza in aspetti diversi dell'esperienza religiosa. La conversione come stato interiore, psicologico, si distacca dalla penitenza come manifestazione esteriore della conversione; l'atto rituale di carattere

penitenziale a sua volta può riportare all'esperienza interiore della conversione, divenendo “sacramento”, cioè operando di per sé la rigenerazione. Infine la disciplina giuridica della penitenza giustifica l'atto di soddisfazione del peccato, e può giungere, come durante l'alto medioevo, a offuscare quasi del tutto la necessità dello stato psicologico interiore, divenendo in un certo senso auto-sufficiente.

Questa dinamica dell'esperienza religiosa della *metanoia*, che abbiamo qui solo sommariamente accennato<sup>6</sup> trova, nel periodo che va dal Mille fino alla Riforma (la quale, da questo punto di vista, è una delle soluzioni possibili al problema) un'occasione particolare, con delle motivazioni soprattutto di carattere psicologico, sociale e culturale, anche se si manifesta in un modo che può sembrare, in un primo momento, soltanto un tipo particolare di “viabilità” religiosa.

Nel medioevo coesistono, in egual misura, i due aspetti della *metanoia* cui abbiamo accennato, quello della “conversione” (legata alla predicazione del Regno) e quello dell'atto penitenziale, che trova la sua massima estrinsecazione nel moltiplicarsi di istituti e di costumi penitenziali. Ma ci sembra che si possa scorgere, alla base di questi due aspetti principali dell'esperienza religiosa del medioevo, un atteggiamento in parte diverso, e che forse sfugge a una possibilità di analisi particolare, proprio perché sembra identificarsi con un certo tipo di esperienza e di comportamento squisitamente religioso.

Alludo a quell'atteggiamento di fondo dell'uomo della penitenza, che è un atteggiamento di fronte alla vita e alla morte, un atteggiamento di fronte a se stesso e di fronte agli altri, un atteggiamento che ingloba il mondo, gli uomini e Dio in uno “Stato”, in una situazione esistenziale, che non è religiosa, o almeno che è culturale *prima* di essere religiosa. L'uomo medioevale si riconosce “uomo”, e riconosce che l'uomo è, proprio in quanto uomo, “di fronte” a Dio;<sup>7</sup> si accorge che riconoscersi uomo significa riconoscere Dio, significa “porre” Dio, e porsi in rapporto a Dio. Questo “essere” di fronte a Dio sembra sufficiente a dare significato a tutta la vita; o meglio sembra che la vita, tutta la vita, sia solo questo modo di essere, questo modo di riconoscersi, di ritrovarsi.

L'itinerario dell'uomo medioevale, che troverà innumerevoli estrinsecazioni concrete, non è un itinerario per raggiungere Dio (perfezione, amore, preghiera, sono tutti modi che in seguito troveranno la loro strada nella mistica, nella *devotio* ecc. ma che non discendono direttamente da questo atteggiamento). L'uomo della penitenza è fermo, sta di fronte a Dio, è pellegrino in un “ordo” di pellegrini, è penitente in un “ordo” di penitenti, è flagellante in una confraternita di flagellanti, è in uno “stato” di vita, che non implica una progressione, una trasformazione, un raggiungimento di qual-

cosa d'altro, se non una progressione, una trasformazione, un raggiungimento sempre più certo, e convinto, e profondo, del suo "stato" di penitente, di pellegrino. In altri termini si tratta di un vero e proprio atteggiamento di fronte alla vita, di un *modus vivendi* culturale, che ha profonde radici psicologiche e religiose, ma che si rivela anche e soprattutto, come una visione totale del proprio modo di essere, e che si estrinseca "culturalmente" in complesse e articolate istituzioni storiche e sociali.

Non è difficile, del resto, individuare, proprio in questo atteggiamento, la sorgente prima dell'umanesimo, i cui segni possiamo riconoscere già in alcuni tratti culturali dal Mille in poi. Lo spostarsi dell'attenzione sull'uomo, per quanto ancora e soprattutto in relazione a una visione sacrale della vita, è fondamentale per l'inizio dell'umanesimo.

Dio non è più un "dato", scontato perché mai messo in dubbio, ma una "possibilità" di rivelazione che è in stretto rapporto con l'atteggiamento penitente dell'uomo — tanto più l'uomo si riconoscerà "uomo", e uomo così facilmente, nell'epoca che ci interessa, da Dio, al *diabolus* degli angeli, ai demoni; il trascendente "è là", pronto a rivelarsi, sotto tutte le forme possibili, dovunque ci sia un uomo che si riconosce "uomo". Basta un nulla, una battonda, a porre l'umanità dell'uomo; una danza, un desiderio, un sogno, una battitura con una frusta, un bastone da pellegrino; l'Altro si rivelerà, e non si può sapere se si rivelerà angelo o demone, Dio o Belzebù. L'uomo penitente, in quanto penitente, si pone sempre a rischio di una trascendenza che può essere anche, anzi che è il più delle volte malefica.

Ma non è possibile né pensabile sfuggire a questo rischio; perché, laddove c'è l'uomo penitente, là è sempre anche il sacro.

La commistione di significati fra penitenza come spirito del *messaggio* evangelico, e della penitenza come disciplina e fatto giuridico, richiesto dalla Chiesa per la salvezza, è presente fin dai primi secoli del cristianesimo.<sup>8</sup> La disciplina penitenziale, rigorosissima durante l'antichità cristiana, rimase in vigore, con qualche limitazione, anche durante l'alto medioevo; le colpe gravi, pubbliche e scandalose, dovevano essere scontate sempre in pubblico, dinanzi alla comunità; inoltre l'accettazione della penitenza non dipende più come prima dalla libera volontà del peccatore, ma viene imposta durante la visita pastorale, e nel giudizio sinodale, anche con l'aiuto della forza secolare. I peccati occulti e meno gravi venivano rimessi alla penitenza privata e alla confessione privata.

Le opere imposte per penitenza consistevano principalmente in digiuni, elemosine, esili, o lunghi viaggi in terra straniera, pellegrinaggi, flagellazioni,

entrata in convento. La proibizione delle nozze, che prima si applicava per i penitenti, venne soppressa dal sinodo di Worms nell'868. Alla penitenza erano dedicati specialmente i 40 giorni della Quaresima. Il Mercoledì delle Ceneri era generalmente il giorno in cui si imponeva la penitenza, il Giovedì Santo quello dell'assoluzione.

Verso la fine del sec. VII cominciò a diffondersi un'importante innovazione nella prassi penitenziale, con la cosiddetta "redenzione". Questa consisteva nella sostituzione di gravi pene canoniche, specialmente il digiuno, con opere suppletive come preghiere ed elemosine, che venivano giudicate equivalenti, ma che si potevano eseguire con maggiore facilità. Questa procedura venne favorita dal fatto che i ricchi e i nobili, per adempiere al più presto alla loro penitenza, si facevano aiutare da persone estranee, anche pagandole. Invalse così l'uso di "riscattarsi" dalla penitenza, o da una parte di essa, mediante una somma di denaro offerta per opere pie; e i libri penitenziali ne fissarono le tariffe. È facile immaginare gli abusi che seguirono a questa innovazione: il sinodo di Rouen del 1048 fa espresso divieto di inasprire o di mitigare la penitenza per denaro.<sup>9</sup> Dal sec. XI e XII a fianco della redenzione subentra l'indulgenza e la soppiantata definitivamente.<sup>10</sup>

Il codificarsi della prassi penitenziale nella Chiesa ufficiale fa sempre di più scomparire lo "spirito" di penitenza, e questa evoluzione è molto importante perché, insieme alla carenza scolastica e alla crisi della predicazione, è uno dei fattori che più contribuisce al fiorire e allo svilupparsi dell'oratoria popolare. Dall'altra parte abbiamo, fin dall'XI sec., un movimento di pietà popolare che assume sempre più, col passare del tempo, un carattere marcato di ascetismo. L'asceti così come era stata vissuta dal monachesimo, soprattutto orientale, porta facilmente ad assumere discipline penitenziali. È infatti l'influenza ascetica che si irradia intorno alle nuove fondazioni religiose, che colpisce l'immaginazione popolare. Tuttavia l'asceti rimane una componente in un certo senso "impura" della cultura penitenziale, perché viene interpretata non come "strumento" per conoscere meglio Dio, per meditare o pregare di più, per liberarsi del peso materiale delle passioni della carne (questi erano infatti i significati dell'asceti nel monachesimo) ma viene soprattutto usata nel suo aspetto "esteriore", di "flagello" del corpo, di analogia esterna alla penitenza interiore.

La penitenza pubblica, tendendo sempre di più a sparire come ufficiale, diventa l'appannaggio degli spiriti di buona volontà. Questo nuovo "ordo" di penitenti (in realtà i penitenti erano diventati già da tempo una specie di "classe" nell'ordinamento della Chiesa, ma si trattava di peccatori che stavano espiando ufficialmente la loro colpa), sostituendosi all'antico,

beneficia tuttavia della situazione in quanto viene considerato una specie di categoria ecclesiastica inferiore.<sup>11</sup> La generalizzazione di questo movimento di penitenza nel XIII sec. spiega perché un certo numero di associazioni o di gruppi importanti portino il nome di Fraternità o di Ordini della Penitenza, senza parlare di molti altri che hanno il medesimo carattere senza averne il titolo.

Fra le comunità che hanno portato un nome penitenziale, abbiamo i *Frates* o *Ordo de Poenitentia*, così chiamati senz'altra aggiunta al loro titolo ufficiale, che sono il gruppo più antico. L'*Ordo de Poenitentia Beatae Mariae-Magdaleneae*, fondato nel 1255 in Francia e in Germania, e che comprende solo il ramo femminile. L'*Ordo de Poenitentia Jesu-Christi* (chiamato usualmente *Fratelli del Sacco*) fondato al tempo del primo Concilio di Lione; e inoltre l'*Ordo de Poenitentia sanctorum martyrum*, limitato alla Polonia.

È soprattutto in Italia che sul finire del XII sec. si ha il maggior sviluppo del movimento penitenziale laico; oltre agli Ordini già citati abbiamo l'*Ordine dei Servi di Gesù Cristo*, di *San Marco*, di *San Giovanni Battista*; altri gruppi, non appartenenti a Ordini veri e propri, prendevano il nome dalla Chiesa o dall'Ospedale presso cui vivevano e servivano: i *Fraiti dell'Ospedale di san Gallo*, i *Fraiti Crociati di Osannoro* a Firenze; i *Fraiti della B. Vergine di Parolo*, di *santa Caterina* a Bologna, i *Fraiti di san Marco* a Parma.<sup>12</sup>

Infine l'*Ordo de Poenitentia S. Dominici* e l'*Ordo de Poenitentia S. Francisci*, i cui nomi appaiono verso la fine del XIII sec.<sup>13</sup>

## 2. Un uomo della penitenza: Francesco

Quando, nel 1207, Francesco si converte, indossa l'abito eremitico e si mette a condurre vita di penitenza. È così che egli stesso si descrive nel suo testamento, destinato a rappresentare quello che egli considerava il suo vero spirito: "*Dominus ita dedit mihi frairi Franciscus incipere facere poenitentiam*";<sup>14</sup> Giordano di Giano, nella sua cronaca, presenta questa penitenza di Francesco non come una penitenza comune o transitoria, ma come uno stato, "*modum penitencie*".<sup>15</sup> Qualche tempo dopo, restaurata la chiesa di San Damiano, Francesco ascolta le parole del Vangelo in cui Gesù descrive il costume di quelli che invia a predicare, e subito le mette in pratica: abbandona il bastone e le scarpe; cambia la cinta di cuoio con una corda e non conserva che una tunica; diventa così sotto questo abito, ancora più penitente (in effetti il bastone era simbolo di penitenza, ed era portato abitualmente dagli eremiti e dai pellegrini in viaggio di penitenza).

Quando comincia a predicare in pubblico, Francesco predica la penitenza.<sup>16</sup> I primi compagni che si uniscono a lui, nel secondo anno della sua conver-

sione, abbracciano secondo il suo esempio la vita di penitenza. Il secondo di questi compagni, Egidio, quando già i Francescani portavano il nome di Frati Minori chiama ancora la loro vocazione "stato di penitenza".<sup>17</sup>

Il prete avaro, che è convertito dall'esempio di Francesco, si mette a condurre vita penitente a casa sua.<sup>18</sup> In una delle sue lettere Francesco indica quelli che osservano la sua regola con questa formula: "*De illis qui faciunt poenitentiam*".

Quelli che non ottemperano alla regola sono posti sotto la rubrica: "*De illis qui non agunt poenitentiam*".<sup>19</sup>

Quando Francesco con i suoi tre primi compagni tenta un principio di attività apostolica, ma non ancora di predicazione vera e propria, è all'amore a Dio, alla "penitenza", che egli esorta.<sup>20</sup> Il programma stesso tracciato da Francesco ai suoi primi compagni, è di andare per il mondo a dire a tutti, più con l'esempio che con la parola, di fare penitenza dei loro peccati. "Annunciate semplicemente la penitenza".<sup>21</sup>

Quando più tardi Francesco scrive ai suoi frati, qualifica la loro predicazione come predicazione di penitenza.<sup>22</sup> Un testo della vita di Fra Egidio ci descrive questo metodo di predicazione penitenziale. "Quando Francesco ebbe dato l'abito a Egidio, lo prese con sé e lo condusse nella Marca. *Beatus autem Franciscus nondum praedicabat populo: tamen quando per civitates et castella transiret, confortabat homines ut poenitentiam agerent, et Fr. Aegidius respondebat dicens: Optime dicit, credatis et?*"<sup>23</sup> La gente che li vede passare, a volte li ascolta, a volte li schernisce, e alla fine domanda loro a che Ordine appartengano. Ed essi rispondono: "noi siamo gli uomini della penitenza di Assisi".<sup>24</sup>

Ai suoi inizi quindi il gruppo francescano portava il nome di Penitenti ed era veramente un'associazione laica con carattere penitenziale. Nel 1209 o 1210 Francesco e i suoi compagni, già in dodici, vengono a Roma a presentarsi a Innocenzo III, per fare approvare la loro piccola regola o forma di vita.

Il Papa acconsente e determina lo scopo dell'associazione nascente: la predicazione della penitenza. "*Ye cum Domino, fratres, et sicut ipse vobis inspirare dignabitur, omnibus poenitentiam praedicare*".<sup>25</sup> Questa licenza non è il permesso di predicare in generale, ma una concessione speciale e limitata, quella di predicare la penitenza. La Chiesa in effetti, non desiderava, come abbiamo già visto, affidare senza riserva la missione di predicare ai laici. Cercando di evitare lo scoglio della predicazione popolare e di concedere allo stesso tempo qualche cosa all'inclinazione del momento, la Chiesa autorizzò la predicazione dei membri laici di certe associazioni, circondandola di diverse restrizioni. Per prima cosa subordinò l'esercizio di questo diritto all'autorizzazione dei Parroci e degli Ordinari; poi restrinse l'oggetto della

predicazione alla pietà e alle buone opere, escludendo il dogma e i sacramenti; di qui il nome di "esortazione" impiegato di solito per indicare questo tipo di predicazione laica. Ma questa restrizione ci fa comprendere come la Chiesa già fosse tendenzialmente inclinata a identificare la penitenza con uno stato d'animo direttamente riferito al peccato, o meglio "ai peccati"; cioè a intendere ancora in senso soltanto "morale", e quindi disciplinare, molto determinato sul piano teologico delle colpe, l'esortazione alla penitenza. Fin dal primo momento, cioè, pur in contatto con il più profondo significato del movimento penitenziale, nella persona e nello spirito di Francesco, la Chiesa interpreta nel suo aspetto marginale la "penitenza", quell'aspetto marginale che tuttavia diventerà anch'esso un tratto culturale, quando le "pratiche" penitenziali diventeranno appannaggio istituzionale della Chiesa, e, una volta codificate, saranno col Concilio di Trento riportate nell'alveo del cristianesimo ufficiale. Predicazione, processione, flagellazione, via Crucis non saranno più lasciate alla libera volontà dei laici, e diventeranno strumento devozionale e disciplinare della gerarchia, che sola potrà permetterne l'uso.

La regola del 1210 conferma il fatto che i primi Francescani erano deputati alla predicazione della penitenza. La regola contiene in effetti il modello stesso di questa esortazione alla penitenza, che è come il canovaccio se non il testo scritto di quello che i Frati debbono dire per "esortare" il popolo. Il tratto principale di questa breve esortazione è quello della penitenza. "*Ethanc talem exhortationem et laudem omnes fratres mei quandoque placuerit eis annuntiare possunt et inter quoscumque homines cum benedictione Dei... Facite poenitentiam, agite dignos fructus poenitentiae... Beati qui moriuntur in poenitentia, quia erunt in regno coelorum. Vae illis qui non moriuntur in poenitentia...*"<sup>26</sup>

La regola del 1223 dà ancora alla predicazione francescana una forma limitata. Essa deve essere breve e relativa alla morale: "*In praedicatione quam faciunt (fratres) sint examinata et casta eorum eloquia ad utilitatem et aedificationem populi, annuntiando eis vitam et virtutes, poenitentiam et gloriam cum brevitate sermonis*"<sup>27</sup>. Sembra che i primi studi francescani siano stati ordinati su questo programma.

Francesco si presentava alla Chiesa nel momento in cui questa era entrata nella via delle concessioni. Beneficò quindi di una pratica molto antica, ma soprattutto definitivamente stabilita durante gli ultimi dieci anni. Innocenzo III, concedendo nel 1210 a Francesco e ai suoi compagni un diritto di predicazione, continuò a farlo secondo il costume stabilito: ne limitò l'oggetto a una esortazione alla penitenza.

Ma invece di subordinarne l'esercizio a una precedente autorizzazione dell'Ordinario, il Papa la subordinò all'autorizzazione di Francesco stesso,

e allo scopo di non laicizzare del tutto la predicazione fece dare la tonsura a Francesco e ai suoi compagni, che divennero chierici, incorporati così alla gerarchia ecclesiastica. Francesco si attenne poi sempre alla pratica di accordare indistintamente ai chierici e ai laici dell'Ordine il ministero della predicazione della penitenza.

L'azione esercitata dall'esempio e dalla parola di Francesco e dei suoi compagni ebbe per effetto di attirare alla loro forma di vita persone che si trovavano in condizioni diverse dalla loro, donne pie che votarono a Dio la loro verginità, e laici impegnati nel matrimonio. Le vergini e le vedove continentali di cui Chiara d'Assisi fu nel 1212 la primizia, appartengono a quella fioritura intensa di donne pie, che in diversi luoghi della cristianità, al principio del XIII sec., si votano alla castità, senza entrare in monasteri propriamente detti, restano nel mondo o si raggruppano fra loro per condurre una vita penitente e vivere del lavoro delle loro mani.

La Chiesa Romana dà loro ufficialmente il titolo di Continenti, così pure agli uomini che imitarono questa forma di vita. Si costituiscono così diversi monasteri; ma la maggior parte di queste persone non si mettono che verso la fine del secolo sotto una regola riconosciuta, sebbene siano considerate come impegnate nella vita di penitenza. I continenti (maschi o femmine) riceverono diversi nomi, specialmente quello di beghini e beghine; e questo nome fu applicato a tutte le persone che vivevano nel mondo pur conducendo una specie di vita religiosa. (È qui ancora operante l'antico concetto ascetico di salvezza ottenibile solo "fuori del mondo", almeno spiritualmente, anche se non del tutto materialmente.)

Chiara e le sue compagne, affiliandosi, o meglio incorporandosi alla Fraternità francescana, si sottomettevano a una regola determinata, ma che non era ancora ufficialmente canonica. In ogni caso esse abbracciavano la vita di penitenza, che era il tratto caratteristico di Francesco. Nel suo testamento Chiara chiama la sua prima vocazione una vocazione alla Penitenza: "*Pater Coelestis... cor meum dignatus est illustrare ut exemplo et doctrina, beatissimi patris nostri Francisci poenitentiam facerem*"<sup>28</sup>. Così pure il suo antico biografo quando nomina le umili vesti che riceve dalle mani di Francesco le chiama insegne di penitenza: "*Cum autem coram altari beate Mariae sanctae poenitentiae suscepisset insignia...*"<sup>29</sup> I "Tre Compagni", fornendoci qualche parola di chiarimento non soltanto su Chiara, ma su tutto questo movimento femminile, non esitano a dichiarare che era un movimento penitenziale diretto dai Frati: "*Mulieres, virgines et viduae ad eorum praedicationem compunctae, secundum ipsorum consilium, per civitates et castra, monasteriis ordinatis, recludebant se ad poenitentiam faciendam*"<sup>30</sup>

Il quadro religioso-sociale del tempo e del luogo in cui sorge il movimento francescano — cioè del principio del sec. XIII e dell'Italia comunale — è vasto e complesso e presenta elementi contraddittori. Nella nuova società italiana ed europea vi erano elementi di laicità e di razionalismo che non significavano, secondo le definizioni correnti oggi, estraneità e tanto meno ostilità verso la religione, ma conferivano alla vita religiosa maggiore autonomia di fronte alla tradizione e alla gerarchia. I secc. XII e XIII sono estremamente religiosi; ma cominciano a farsi luce delle virtù umane, o meglio si comincia a far luce una valorizzazione dell'umano, che apparentemente sembra porsi al di fuori del contesto sacro tradizionale, per cui anche la religiosità prende aspetti diversi e contraddittori. La fede religiosa tende a concretizzarsi maggiormente nella fede morale e cerca la sua realizzazione nella vita pratica, o almeno viene sentita come occasione e possibilità nella vita terrena. Cominciano a essere valorizzate come virtù da vivere nel mondo la prudenza, la fermezza, la giustizia, accanto a quelle che erano state considerate sempre le virtù monacali per eccellenza: l'umiltà e la penitenza (intesa nell'antico significato di ascesi), non perché credute proprie di un particolare stato di vita come quello monacale, ma perché credute possibili, totalmente possibili, solo nel distacco dalla vita terrena e nell'immersione in quell'anticipo di vita ultraterrena quale era ritenuto il monachesimo; non per nulla il cenobio era chiamato infatti: "*deambulatorium angelorum*".

Di fronte al clero, pur considerato sempre come trasmettitore delle grazie soprannaturali, si veniva formando un'opinione pubblica più libera, più distaccata, più critica. Il monaco poi, come era stato fino allora, appartiva al popolo, anche quando era perfettamente rispettabile nella condotta di vita, come appartenente all'aristocrazia, e quindi era sentito in genere lontano ed estraneo più del clero secolare.

La critica e il distacco rispetto al clero venivano acuiti dalle controversie comunali che, nella prima metà del sec. XIII, possono essere considerate quotidiane. Alle misure giuridiche, economiche, militari dei Comuni, contrarie ai privilegi del clero, l'autorità ecclesiastica replicava con censure spirituali, scomuniche, interdetti. La privazione dei sacramenti e delle funzioni religiose pesava gravemente sulla coscienza dei fedeli, e contribuiva a impoverire la vita sociale, che era allora ravvivata soprattutto dalle festività religiose. Tuttavia, come è naturale che avvenga, man mano che le censure ecclesiastiche divenivano più numerose e frequenti, il popolo ne rimaneva meno sconvolto, e addirittura finiva col prendere un atteggiamento di resistenza. Si faceva allora pressione sul clero secolare perché non osservasse l'interdetto, oppure consoli e podestà prendevano misure di rappresaglia interdicensi ai cittadini ogni rapporto con i vescovi e i preti. Si cominciava

Gioacchino una separazione netta, anzi essi si intersecano in modo tale che il tempo evangelico è già iniziato con i profeti ebraici, e il terzo tempo con san Benedetto. Se lo stato del primo tempo era sotto il dominio della Legge, il regno dello Spirito, che si svilupperà nella pienezza della libertà, perché dice l'Apostolo: "dove è lo Spirito del Signore, ivi è libertà".

Alla pari del regno di Dio evangelico, il terzo tempo dello Spirito Santo, sebbene futuro, comincia già a infiltrarsi per Gioacchino nel presente; gli albori di esso, egli dice, illuminano già i nostri occhi. Questo terzo regno, preparato da Benedetto, doveva infatti essere il regno del monachesimo, trionfante in un'assoluta spiritualità. L'essenza del nuovo stato è l'abolizione di ogni vincolo, di ogni istituto, di ogni elemento materiale esterno. La Chiesa dovrà essere anch'essa completamente spiritualizzata. Gioacchino non ignora che la pugna nessuno degli istituti ecclesiastici esistenti, ma li ritiene destinati tutti a scomparire nell'imminente regno dello Spirito. È questa l'attuazione diretta e definitiva del "Vangelo Eterno".

Nel quadro della redenzione finale e purificazione suprema, immaginato dalla fantasia di Gioacchino da Fiore, figuravano personaggi di provenienza celeste e nuove comunità religiose, che furono identificati facilmente con Francesco e il suo Ordine. San Francesco fu considerato il grande predicatore della verità, preannunziato negli scritti di Gioacchino come colui che doveva venire a insegnare agli uomini il disprezzo della terra e l'amore del cielo, e a portare loro il dono dello Spirito Santo; e viene identificato con l'angelo dell'Apocalisse che porta impresso il segno del Dio vivente (le stimmate); identificazione che si ritrova sia nell'antigioacchinita san Bonaventura che nella testimonianza gioacchinita di Salimbene.<sup>32</sup>

L'anno fissato in base ai calcoli apocalittico-gioacchiniti per l'avvento del regno dello Spirito era il 1260; e appunto in quest'anno scoppiò il movimento dei Flagellanti, in stretta relazione, come vedremo, con l'aspettativa apocalittica precedente, anche se era del tutto estranea allo spirito francescano originario. Passato il 1260 senza la discesa dello Spirito, il grande movimento apocalittico si disciolse; ma non venne mai meno. Bastava che sorgesse un nuovo momento di tensione politico-religiosa che l'apocalittica rifioriva, l'aspettativa di una grande palingenesi tornava a farsi vivace e a produrre sommovimenti special-Batista, comparivano quella del Papa Angelico, nuovo Elia, nuovo Giovanni purificato la Chiesa, o dell'Imperatore che l'avrebbe redenta.

Non sappiamo se qualcosa delle profezie gioacchinite sia mai arrivato all'orecchio di Francesco; è infatti assai difficile stabilire quanto egli abbia partecipato al fermento religioso, più o meno eterodosso, del tempo. Può

darsi che abbia sentito parlare dei Valdesi, diffusi in Lombardia e in Francia, da suo padre che compiva numerosi viaggi di lavoro; notizie sugli eretici, e sui conflitti locali con le autorità religiose, correvano del resto largamente sia per motivi politici sia per motivi religiosi.

C'è però in Francesco qualcosa di assolutamente diverso dai movimenti e dalle personalità che pure apparentemente propugnano gli stessi ideali. Il Salvatorelli individua il nucleo di questa differenza nell'affermazione positiva di un bisogno religioso, nell'espressione vitale di una profonda esperienza di carattere sacrale, mentre negli altri movimenti sembra prevalere un carattere negativo e polemico. All'origine dell'azione religiosa di Francesco non troviamo infatti nessun elemento di opposizione, o semplicemente di critica, verso i vizi del clero o le condizioni della Chiesa. La sua crisi religiosa non sorse dalla impressione fattagli dalle condizioni ecclesiastiche del tempo. La sua "vocazione" è vocazione che nasce da un bisogno personale, la sua vita è creazione personalissima, in cui tutti i motivi presenti nella cultura in cui egli vive e di cui partecipa sono potenziati e portati alle estreme conseguenze.

Il significato "profetico" (nel senso che abbiamo chiarito) del Vangelo è per lui immediato e assoluto, individuale e totale, certamente non "sociale". La categoria del sociale (almeno nel significato che diamo oggi a questo termine) gli è estranea, come gli è estranea qualsiasi *classificazione del mondo*. Gli uomini nella loro totalità e nella loro individualità gli sono presenti, uguali a lui e trascinati in lui a partecipare a quella "unione" che è il Cristo, che è al di là, al di sopra, o meglio "radicalmente altro" da qualsiasi altra unione. Il Vangelo, come messaggio "assoluto", è messaggio di "penitenza"; in Francesco questo atteggiamento fondamentale di fronte alla vita cerca (e trova) la sua massima e piena realizzazione. La penitenza, di cui abbiamo visto evidenziarsi tanti aspetti diversi e convergenti, si rivela nel suo vero significato e si riassume nella personalità e nella creazione di vita che si realizza in Francesco. La penitenza è "l'orientamento di base", è il significato essenziale dell'esistenza, nei suoi motivi radicali quasi sempre non del tutto consapevoli ed espliciti, che tenta delle realizzazioni parziali nella penitenza nudo. Ma è, al fondo di questi tentativi di estrinsecazione esterna, di realizzazione visibile, un "atteggiamento" di base, una "interpretazione" della vita. L'"uomo" è uomo della penitenza, perché è implicito nell'essere uomo, *essere in rapporto a Dio*, e proprio perché in rapporto a Dio "basso" "umile" "peccatore" "penitente". La "penitenza" è lo "stato" dell'uomo che riconosce Dio, una condizione esistenziale, l'unica possibile condizione per l'uomo davanti a Dio, per l'uomo che, riscattato dal Cristo, tende a inserirsi nell'amore.

Per questo non c'è in Francesco l'esplicita intenzione di fondare un ordine religioso, o di modificare in qualche modo la società politica o la gerarchia ecclesiastica: per lo stesso motivo è anche assente in Francesco l'aspirazione al sacerdozio. Tanto più infatti egli sarà in rapporto con Dio, quanto più approfondirà nel suo essere uomo; il sacro è presente non nella ricerca di attributi sacri, ma nello spogliarsi di qualsiasi attributo, che lo lasci nudo nel riconoscimento profondo della sua umanità. Quella stessa umanità che lo fa gridare piangendo amaramente per noti intere: "Mio Dio e mio tutto!"; e che si riassumerà totalmente, in presenza della morte, nel suo voler essere disteso, spoglio di tutto, sulla terra.<sup>34</sup> In una dimensione interiore, che è quella del rapporto d'amore con Dio, e che si esplicita nel riconoscimento del proprio essere "esaltato nella propria nullità", profondamente sentito perché interiormente vissuto come unica realtà possibile all'uomo, niente più è vincolo significativo, ma tutto è in funzione di una sempre maggiore realizzazione dello "stato di penitenza".

Francesco non tende a cambiare nulla esplicitamente della realtà sociale esterna, ma solo a chiamare i singoli uomini a una "conversione" interiore, che, se vera e totale, di per sé porta a un cambiamento di vita. Del resto per Francesco il cambiamento di vita è poco importante; quando la realtà è la realtà interiore, l'altra la serve, ed è importante solo perché la serve e permette di esprimersi. Si compie in Francesco, in forma totale, quel capovolgimento di valori che solo apparentemente era stato tentato dal monachesimo, soprattutto orientale. Il monachesimo ascetico, proprio perché in forma massiccia ripudiava il "mondo" terreno, gli onori, le glorie, le gioie del mondo, proiettava il male in qualche modo fuori dell'uomo, ed esplicitamente riconosceva in esso una proposta di valore, una realtà da cui guardarsi, oggettivata e presente. Il disprezzo e la fuga infatti non annullano il nemico, anzi ne riconoscono la realtà. Ben altro l'atteggiamento di Francesco. In lui non esiste dualismo perché qualsiasi dualismo si risolve se si ammette che unica realtà di bene o di male è il proprio modo di essere di fronte a Dio, e che tutto in sé è buono perché rivelatore di Dio, e del rapporto di Dio con gli uomini.<sup>35</sup> Parlare di un naturalismo di Francesco, come a volte è stato fatto, ci sembra errato perché non c'è in Francesco nessuna preoccupazione di "catalogare le cose" in una gerarchia di fronte a Dio. C'è invece una sola realtà: Dio, che ama, da una parte, e il mondo tutto, inclusi gli uomini, in atteggiamento "penitente" di fronte al suo amore; atteggiamento "penitente", e cioè atteggiamento di assoluta umiltà, di assoluto riconoscimento del rapporto fra Dio creatore e il mondo creatura. Nulla di più lontano da Francesco che un naturalismo, o un panteismo, perché è il *rapporto*, *rapporto d'amore* fra Dio e gli uomini, fra Dio e le cose, che per lui è unica

luce, unica realtà. Rapporto d'amore che solo il Vangelo, cioè il richiamo alla "conversione", non "passaggio" d'animo, ma "stato" sempre più approfondito, sempre più creduto, sempre più vissuto, rende possibile.

Se la conversione è una prima trasformazione, un movimento della volontà, essa si stabilizza, si realizza, si approfondisce durante tutta la vita nella "penitenza", nell'essere e nel sentirsi "penitenti", profondamente miseri davanti a Dio e profondamente esaltati perché finalmente, come "penitenti", capaci di amarlo.

Par di sentire infatti in tutte le parole di Francesco gli aggettivi di lode con cui egli "scopriva" Dio: *bello, radiante, prezioso, casto, toccando, colorito, robusto, forte*, risuonano, mi sembra, soprattutto come attributi di Dio, una litania di entusiastico e consapevole amore, amore che come sempre nell'amore umano, irradia e si riverbera su tutto e su tutti. In un turbine d'amore Francesco strappa le cose alla loro oggettività terrena e le trascina con sé nella visione della bellezza di Dio. Ma, ben diverso sotto questo aspetto dalla psicologia consueta dei mistici, Francesco è un uomo della "penitenza", un uomo che ha accettato il Vangelo come messaggio da vivere nel mondo, non fuori del mondo, è penitente in quanto è nel mondo. Di qui il suo rifuggire all'istituzione di un ordine, alla formulazione di una regola; il Vangelo è prima di tutto uno stato interiore, è il significato da dare alla vita e l'atteggiamento da prendere di fronte a essa. Nient'altro è necessario, perché tutto è dettato dal di dentro, cioè dal modo con cui vivere le cose, le situazioni che si presentano.<sup>36</sup> Come pensare che si possa "codificare" uno stato d'animo, un atteggiamento psicologico, una verità interiore?

Francesco dunque rappresenta la realizzazione totale della cultura penitenziale, e sotto certi aspetti ne è anche al limite; egli mostra con chiarezza verso che cosa "tende" la cultura penitenziale, anche se egli solo riesce a realizzarla nella sua purezza, in qualche modo ponendosene anzi al di fuori.

Molti tratti della cultura penitenziale rimarranno estranei alla sua prospettiva (per esempio la ricerca *voluta* della sofferenza e il profetismo apocalittico), ma in Francesco indubbiamente si colgono i significati essenziali di questa cultura, soprattutto "l'atteggiamento" che ne è alla base, quello di una implicazione totale del mondo nel Vangelo, implicazione cui nessun aspetto della vita può e deve sfuggire.

### 3. I "valori": la povertà, pietra di paragone della cultura penitenziale

Fin dai primi tentativi di predicazione penitenziale la povertà appare come l'aspirazione costante degli uomini della penitenza, ideale e simbolo di quel

“ritorno” a un cristianesimo primitivo, che era la loro forza e la loro motivazione essenziale.

In realtà non si trattava di un ritorno. E non soltanto perché i ritorni sono storicamente impossibili; ma prima di tutto perché la povertà è un concetto “relativo”. I poveri infatti sono sempre tali in rapporto ai ricchi. La diversa valutazione di ciò che è la ricchezza, rende possibile la valutazione della povertà. E naturalmente parliamo qui di una povertà strettamente economica. Mac'è tutto un aspetto della povertà, che è alla base della cultura penitenziale (in Francesco stesso la povertà ha una funzione esclusivamente strumentale)<sup>37</sup> e che va ben oltre i limiti di una valutazione economica. Tuttavia agli inizi i primi predicatori itineranti (Roberto d'Arbrisselles, per esempio) si rifanno a un concetto di povertà economica (comunitaria) come a un ritorno alla vita della Chiesa primitiva, apostolica. In questa prima fase è soprattutto l'anelito alla riforma della Chiesa, che spinge questi uomini conscientemente a desiderare e predicare un cristianesimo povero. Essi predicano, accentuando fortemente la povertà, perché hanno sotto gli occhi lo sfacelo spirituale della Chiesa (gerarchia, clero e monaci) quasi del tutto irretita dal glogio dei beni del mondo.

I beni del mondo, d'altra parte, includevano allora tutto quanto di meglio ci fosse, e non soltanto la ricchezza; il clero secolare e regolare, che provenisse o no dalla nobiltà, di fatto entrava a far parte di un ordine sociale pieno di prestigio e di autorità (l'appartenere al clero rimase fin verso la metà del Quattrocento un mezzo di ascesa sociale). La ricchezza in senso stretto era un bene che si accompagnava a tutti gli altri, prestigio, potere politico, autorità, cultura, libertà, privilegio.

La penitenza è lo stato del tutto opposto a questo, e suo immediato strumento è la povertà. È per i limiti della stessa dialettica umana, per l'impossibilità di predicare una *metanoia* puramente psicologica, che gli uomini della penitenza si aggrappano alla povertà come pietra di paragone dello stato di penitenza che essi propongono. Naturalmente non si può affermare con questo che essi fossero coscienti della strumentalità, nel loro atteggiamento, della ricerca di una povertà assoluta. Un atteggiamento culturale è sempre, almeno in parte, inconscio (non consapevole); d'altra parte il bisogno di oggettivare in qualche modo i propri ideali, con delle forme concrete di comportamento, è conaturato con l'uomo: l'uomo del medioevo soprattutto che, per quel fenomeno di ricerca di una coincidenza puntuale fra interno ed esterno, fra soggettivo e oggettivo che lo caratterizza, è immediatamente portato a estrinsecare in corposi gesti esteriori i suoi sentimenti, e identifica subito la penitenza con la povertà (senza mezzi termini: mendicità), con la sofferenza fisica (inaspimento di digiuni, poi flagellazione), col distacco dal mondo (vagabondaggio, eremitismo, pellegrinaggio).

Il concetto di povertà, e la ricerca di ciò che è più povero, si articola perciò in diverse forme, e nel valore primario si inseriscono valori derivati o addirittura diversi, connessi e intergeni con le trasformazioni sociali allora in atto.

La mendicità, per esempio, è in relazione non soltanto con il concetto di lavoro che comincia proprio in questo periodo ad assumere significato “laico”, ma anche con altri tratti culturali, che partecipano della struttura psicologica e religiosa dell'uomo penitente.

Il mendicante, infatti, è figura quanto mai suggestiva. Come il pellegrino e l'eremita, viene da un mondo lontano, diverso, estraneo; in qualche modo il mendicante è “dall'altra parte”, è altro. Questo aspetto mitico del mendicante è presente in molte religioni (basi per tutte il buddismo), ma lo troviamo esemplificato molto bene nella cultura greca, in cui pellegrino, straniero, profeta e mendico sono spesso la stessa cosa. Da essi proviene una forza, sono in qualche modo rappresentanti della “potenza”, e in quanto tali, potenti essi stessi. Incutono timore, perché il timore si accompagna sempre al “diverso”, all'estraneo, all'altro. Ispirano, come sempre i rappresentanti della potenza, un sentimento ambivalente di ammirazione e di dispregio; cosa questa che spiega, almeno in parte, il fascino e l'ostilità che hanno riscosso i primi movimenti penitenziali, in cui la mendicità era assunta come valore, anche se poi con la solita tecnica della razionalizzazione, diviene strumento della povertà.

D'altra parte essere mendico significa essere sradicato da tutto e, in quanto tale, libero di una libertà che il medioevo non conosce, perché la libertà nel medioevo è “privilegio”, cioè esattamente un diritto connesso a determinate posizioni e funzioni sociali, legame e vincolo che non cambia e non si trasforma mai. Ma il senso di sicurezza che il privilegio e la dipendenza pur sempre fornivano, perde a poco a poco della sua importanza, con lo svilupparsi delle città. La lunga decadenza demografica in Europa si era quasi certamente arrestata dopo la “peste emiserica” del 742-743, che aveva avuto effetti disastrosi.<sup>38</sup> Nel sec. X la popolazione ricomincia ad aumentare rapidamente e questo accrescimento prosegue senza interruzioni fino alla seconda metà del Duecento, e non si arresterà completamente che verso la metà del Trecento. Tra il sec. X e il XIII nessun grande flagello (cui si doveva soprattutto lo spopolamento) sembra aver inflitto profondamente: non si sente parlare di grandi pestilenze; la lebbra, certamente molto diffusa, è però una malattia che non provoca morti immediate, e la malaria sembra che avesse un carattere abbastanza benigno.

Anche la guerra consisteva in scontri poco sanguinosi; poche migliaia di combattenti, poche centinaia di morti. Il prestigio dei cavalieri infatti era

dovuto soprattutto al fatto che essi erano dei tecnici della guerra: combattenti scelti che sapevano fare la guerra senza farsi ammazzare.<sup>39</sup>

Questo primo fattore, l'aumento della popolazione, e il senso di una minore esposizione a tremende catastrofi, fa aumentare la sicurezza dell'uomo medioevale, e lo tiene meno legato ai pochi beni che possiede. Anche le risorse economiche non erano più tanto scarse, sia per un addolcimento del clima che permetteva coltivazioni più abbondanti e più sicure, sia per una serie di perfezionamenti tecnici che rese possibile agli agricoltori strappare alla terra con minore sforzo prodotti più ricchi, trasportabili anche verso mercati lontani.<sup>40</sup>

Fin dal sec. X le città italiane vanno assumendo proporzioni sempre maggiori: sul finire del Duecento Milano è probabilmente la città più popolosa dell'Europa occidentale (circa duecentomila abitanti), ma anche Venezia, Firenze e Genova passano il traguardo dei centomila abitanti, e parecchie altre città italiane ne hanno più di ventimila. Più che il numero degli abitanti però, ciò che importa è lo spirito dinamico delle città, il loro ritmo di vita, le loro caratteristiche, che sono l'abbondanza, la mobilità, la rapidità. "L'aria della città rende liberi" dice un noto adagio medioevale, e la mendicizia nasce proprio nei grossi centri urbani. Solo dove c'è molta gente è possibile vivere di elemosine; gli ordini mendicanti si sviluppano nelle città, dove il bussare di porta in porta permette il sommarsi di numerosi oboli, e dà garanzia che il necessario pane quotidiano non mancherà.

Naturalmente questo nei primi tempi; quando gli ordini mendicanti si saranno costituiti in organismi sociali, la situazione si codifica, e addirittura i Comuni prevedono nei loro statuti le clargizioni da dare annualmente ai conventi che risiedono nel loro circondario, e i ricchi, mercanti banchieri artigiani, lasciano nei loro testamenti una grande quantità di beni in eredità al convento prediletto. La mendicizia, come rischio quotidiano e come libertà, perde a poco a poco il suo significato, tanto che la Chiesa potrà introdurla nella regola degli ordini costituiti, senza per questo venir meno al principio che richiedeva determinate garanzie economiche per la fondazione di nuovi conventi.

Ma altri fattori di sicurezza contribuiscono a dare alla povertà una valutazione concreta, relativa a diversi schemi di riferimento della struttura sociale. Le variazioni demografiche avevano portato a una diversa valutazione della mano d'opera. Lo spopolamento che aveva caratterizzato l'alto medioevo aveva ridotto il numero degli schiavi, lavoratori che consumavano poco e sostenevano il maggior peso della produzione. Ma quando i pochi schiavi che rimanevano si trasformarono in servi, e per quanto miseri fossero, consumavano di più e lavoravano meno degli schiavi, si rese necessario

trovare nuovi modi di accrescere la produttività del lavoro. Alcune delle maggiori conquiste tecniche medioevali si possono mettere in rapporto proprio con la crisi della mano d'opera (il mulino ad acqua per esempio, conosciuto da lunghissimo tempo, non fu mai sfruttato a fondo, fino a quando gli schiavi non diventarono servi).<sup>41</sup>

Ma una volta iniziato questo ciclo di sviluppo, la ripresa demografica non fece che accentuarlo. I lavoratori, anche se aumentano di numero, non rinunciano più alle loro esigenze: molti servi ottengono la libertà, e tutti quanti, servi o liberi, migliorano il proprio tenore di vita. È infatti proprio quando l'uomo comincia a ottenere l'esplicito riconoscimento di un "ruolo" sociale, che inizia la sua ascesa, qualsiasi sia il livello da cui parte, perché è implicito nel "ruolo" l'assegnazione da parte della società di uno "status" corrispondente, di una collocazione nella struttura dell'insieme.<sup>42</sup> Occorre tener presente a questo proposito che l'ultimo gradino nella scala sociale corrisponde allo zero, è privo di "status", non ha perciò un peso che venga preso in considerazione perché non c'è un punto di riferimento che possa farlo "collocare" in forma positiva, che gli permetta cioè di avere anche un ruolo. Poiché un ruolo è sempre attribuito in forma positiva, è un "attributo", appartiene all'essere individuato, ed è di per sé individuante.

Tutta una massa dunque che prima apparteneva all'amorfo e all'indistinto arriva ad una prima attribuzione di ruolo, acquista uno status, si stabilizza in uno schema di riferimento nella struttura sociale e comincia a prendere coscienza di questo ruolo e di questo status.

Questa prima consapevolezza di sé che comincia ad abbeverare, permette alle masse più indistinte di accogliere il messaggio penitenziale, e permette anche di predicare una povertà che non sia soltanto economica. Perché non si può predicare la povertà come "valore" a chi è totalmente povero; è questa classe che prende coscienza di sé e del suo inserimento nella società che può cominciare a sentirsi anche in grado di giudicare i valori del contesto sociale in cui vive e di propugnare una trasformazione della società stessa. Nel fiorire di movimenti civili, religiosi, giuridici, politici che contraddistinguono l'Italia degli ultimi secoli del medioevo la povertà assume una dimensione positiva, un valore, e al tempo stesso una consistenza sociale, che è solo per la tipica illusione dell'eterno ritorno alle origini, che gli uomini della penitenza identificano nella povertà della Chiesa apostolica.

Ma nella povertà della Chiesa apostolica c'era stato semplicemente un accordo volontario di vita comunitaria, nei piccoli gruppi di convertiti riuniti nelle associazioni, nelle ecclesie; nulla fa supporre che ci sia stata una presa di coscienza della sua dimensione sociale, che non fosse limitata all'orizzonte privato e personale di ogni singolo convertito o dei singoli gruppi. Nella

predicazione penitenziale, invece, la povertà diventa il punto di riferimento costante della riforma della Chiesa, e della palingenesi universale che tutti si attendono.

È una povertà che, predicata come conversione totale, come atteggiamento interiore, trova nel contesto sociale una rispondenza immediata e una distorsione altrettanto immediata. I socialmente poveri cominciano a giudicare la ricchezza, e a valutare la povertà, e nell'interazione tra un messaggio di carattere spirituale e una dinamica sociale che comincia proprio nello stesso periodo a lievitare, abbiamo uno dei motivi più forti e più violenti dello sviluppo della cultura penitenziale. L'adesione di una grande massa al valore predicato della povertà provoca conseguenze immediate e tangibili nel piano sociale ed economico.

Le interminabili discussioni teologiche sulla povertà di Cristo, e le tremende diatribe che ne seguirono, infocate al punto da far condannare come eretico un Papa che aveva sostenuto la capacità di Cristo di possedere,<sup>43</sup> non possono e non debbono ingannarci su questo punto. Si discute a livello teologico, perché la teologia è ormai nell'aria, in una cultura in cui veicolo di comunicazione più importante è la predicazione popolare. Ma al di là della disputa teologica, ciò che conta è la valutazione sociale della povertà, il valore umano, terreno, profano che essa assume, e che non può più essere giudicato nei termini dell'assoluto. Non è più possibile una dicotomia totale fra ricchezza e povertà: non c'è più, o almeno non è più pensabile, l'assolutamente ricco o l'assolutamente povero. Una società che è immersa nel commercio, nell'artigianato, nel traffico di denaro, che ha capito il valore del tempo, il valore del lavoro, una società in cui viene bollato col bollo dell'infamia chi non fa, chi non produce, chi si abbandona all'ignavia, la povertà diventa sempre più un metro di valutazione concreta, di ciò che si è fatto e di ciò che si deve fare, oggi, domani, nel mondo, nell'opera quotidiana.

La mendicizia a poco a poco viene superata, perché ciò che conta è il lavoro; Bernardino da Feltre, Bernardino da Siena si impegnano nell'istituzione dei Monti di Pietà, ma questi, in quanto concepiti come un "prestito" al povero, implicano tutti gli elementi di una valutazione "terrena" del denaro; basti pensare allo stipendio da corrispondersi all'impiegato del Monte di Pietà; all'interesse da pagarsi in forma limitata, ma prescritta, sul denaro prestato; al divieto di accettare come pegno da parte del creditore gli attrezzi e gli utensili necessari al lavoro del debitore.<sup>44</sup>

Tutt'altra cosa dunque, dalla "carità", dall'elemosina, dalla comunanza dei beni delle prime comunità cristiane, che pure era stato il miraggio degli uomini della penitenza. La dimensione terrena della povertà assume valore e significato in un contesto sociale che non la mette ai margini, non la esclude

dall'azione e dalla produttività comune, ma tutt'al contrario la include nel proprio ciclo di sviluppo, ne tiene conto come uno degli elementi più rilevanti della propria struttura.

Ma giungiamo così, con l'esaurirsi di questo processo, all'estremo volume del '400; con la fine della cultura penitenziale anche la povertà ha acquistato un valore diverso. La tensione positiva che ne aveva fatto una delle molle più potenti della "penitenza" si esaurisce, logorata da quella stessa dinamica culturale che aveva contribuito a sollecitare; il significato sociale della povertà prevale su quello penitenziale e alla fine lo svuota del tutto del suo valore trascendente.

## Note

<sup>1</sup> Matteo, 3, 2.

<sup>2</sup> A. Mayer, in *Enciclopedia cattolica*, v. penitenza, IX, 1952, c. 1105.

<sup>3</sup> Nell'esegesi biblica più rigida (ebraica) si tende a sottolineare il fatto che la conversione, il pentirsi, consiste nel "ritorno a Jahvè", più che in una trasformazione morale o di costume; mentre nella tradizione esegetica cattolica si è andato sempre più accentuando l'aspetto "morale" della conversione, il rifiuto del male, interpretando in questo senso soprattutto alcuni passi di Geremia e di Ezechiele.

In ogni caso ci sembra che, proprio da questo punto di vista, sia importante il metodo dell'antropologia, perché permette di assumere i dati delle varie discipline in modo non "assoluto", ma relativo al significato "antropologico" delle discipline stesse, con le loro eventuali motivazioni e implicazioni di carattere culturale.

<sup>4</sup> E che caratterizza in modo assolutamente originale la *metanoia* evangelica dalla fenomenologia della conversione presente nelle varie religioni. (Cfr. R. Petazzoni, *La confessione dei peccati*, Zanichelli, Bologna, 1929-1936.)

<sup>5</sup> L. Lévy-Bruhl, *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, Paris, 1931; cfr. anche G. Van Der Leeuw, *L'uomo primitivo e la religione*, Boringhieri, Torino, 1961.

<sup>6</sup> Si tratta infatti di un problema estremamente complesso e che meriterebbe una trattazione a parte.

<sup>7</sup> Si potrebbe proporre da questo punto di vista una interpretazione della "fratellità" che contraddistingue l'arte del primo medioevo e seguire via via con l'evoluzione di questo atteggiamento il successivo "muoversi" dalla fraterlità ad altre posizioni, fino all'accentrismo contemporaneo. (Un accenno a un'interpretazione psicologica della frontalità nell'arte medioevale si trova in A. Hauser, *Struttura sociale dell'arte*, Einaudi, Torino, 1964, I, p. 157)

<sup>8</sup> C. Bihlmeyer-H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, II, Morcelliana, Brescia, 1951, 58, p. 140 e ss.

<sup>9</sup> Ancora san Francesco è costretto a combattere contro questo vizio, tanto che una lettera al ministro generale di tutto l'Ordine dice "E i confessori non abbiano assolutamente facoltà di ingiungere un'altra penitenza diversa da questa: 'Va e non voler più peccare'" (*Tutti gli scritti di S. Francesco*, Longhese, Milano, 1951, p. 67.)

<sup>10</sup> C. Bihlmeyer-H. Tuechle, *Storia della Chiesa*, cit., p. 142.

<sup>11</sup> La somiglianza di nome di alcune di queste società, l'imprecisione del carattere presso la maggior parte, la rarità e la dispersione dei documenti che le riguardano hanno reso difficile lo studio di un soggetto così importante per la conoscenza dello stato della società civile e religiosa del medioevo. Di fatto le teorie sulle origini di questi Ordini penitenziali sono ancora oggi diverse e contrastanti; mi è parso però sufficiente, per il mio assunto, attemperarmi alla teoria più seguita dagli studiosi. Cfr. Mandonnet-Vicaire, cit., p. 297.

<sup>12</sup> R. M. Tauczi, *La vita religiosa a Firenze al principio del sec. XIII*, in *Studi storici*, O.S.M., Roma, V, 1953, p. 50.

<sup>13</sup> I rapporti dell'Ordine Francescano con le altre Fraternità penitenziali, specialmente per quanto riguarda il terzo Ordine, non sono stati ancora sufficientemente chiariti sul piano storico.

<sup>14</sup> *Acta Sanctorum octobris*, II, Autverpiae, 1768, p. 663, n. 622.

<sup>15</sup> "Anno Domini 1207, Franciscus... in habitu heremitico modum penitencie est aggressus", *Analecta Franciscana*, I, 2, Ad Claras Aquas, 1885.

<sup>16</sup> "Coepit instincto divino evangelicae perfectionis annunciator existere, poenitentiamque simpliciter in publicum praedicare", *Tres Socii, Acta Sanctorum*, 730, n. 25, Venetiis, 1734.

<sup>17</sup> "Si exempla Patrum nos praecedentium non habuissimus, forsitan in statu poenitentiae, in quo sumus, non essemus", *Acta Sanctorum*, 23 aprile, cit., 234, n. 57.

<sup>18</sup> "Coepit Deum timere, et in domo sua poenitentiam agere". *Tres Socii, Acta Sanctorum*, cit., 732, n. 31.

<sup>19</sup> Sabatier, *Collection II*, 132, 33.

<sup>20</sup> "Hortabatur omnes ut amarent et timerent Deum, atque poenitentiam agerent de peccatis". *Tres Socii, Acta Sanctorum*, cit., 732, n. 33.

<sup>21</sup> "Eamus per mundum, exhortando omnes plus exemplo quam verbo ad agendum poenitentiam de peccatis suis... annunciate simpliciter poenitentiam". *Tres Socii, Acta Sanctorum*, cit., 733, n. 36.

<sup>22</sup> "In omni praedicatione quam facitis de poenitentia". Sabatier, *Collection II*, 136.

<sup>23</sup> *Acta Sanctorum*, 23 apr., 222, n. 2.

<sup>24</sup> "Quidam interrogabant eos: 'Unde estis? Alii vero: De quo Ordine estis? Illi autem simpliciter respondebant: Poenitentes sumus et in civitate Assisio nati sumus. Adhuc enim Religio fratrum non nominabatur Ordo'", *Acta Sanctorum*, 585, n. 211.

<sup>25</sup> *Tres Socii, Acta Sanctorum*, 736, n. 49.

<sup>26</sup> Regola I, Cap. XXI.

<sup>27</sup> Regola II, Cap. IX.

<sup>28</sup> *Acta Sanctorum*, 12 agosto, cit., 747, n. 42.

<sup>29</sup> *Acta Sanctorum*, 12 agosto, cit., 756, n. 8.

<sup>30</sup> *Acta Sanctorum*, 4 ottobre, cit., 738.

<sup>31</sup> Cfr. L. Salvatorelli, *Movimento francescano e Gioacchimismo*, in *Relaz., X Congr. intern. di Scienze Storiche*, Firenze, 1955, vol. I, pp. 418 e ss. Ci sembra sufficiente ricordare quanto dice a questo proposito Dante, *Inferno*, XIX, v. 90 e ss.

<sup>32</sup> Cfr. L. Salvatorelli, cit., pp. 403 ss. e A. Messini, *Profetismo e profezie rimmiche italiane d'ispirazione Gioacchinito-francescana* (secc. XIII e XIV), Roma, 1939.

<sup>33</sup> *Fioretti*, Cap. I.

<sup>34</sup> "Si spoglio e rimanendo ignudo, seduto per terra, con la mano sinistra che ricopriva la cicatrice perché non potesse essere veduta da altri, disse loro: 'Ho fatto la mia parte; ora fate voi come il Signore v'ispirerà'". (*Flori dei Tre Compagni*, Sezione D, 33 a, ed. Vita e Pensiero, Milano, 1967.)

<sup>35</sup> "Diceva anzi che il frate ortolano doveva fare un bell'orticello in qualche parte dell'orto, seminando e piantando erbe odorifere e altre di ogni specie che producono fiori, affinché alla loro stagione invitino i riguardanti a lodare Iddio. Perché ogni creatura proclama e grida: Dio mi fece per te, o uomo". (*Flori dei Tre Compagni*, cit., 113.)

<sup>36</sup> Da questo punto di vista non possiamo fare a meno di riproporre la lettura del celebre brano sulla perfetta letizia. Francesco disse: "Scrivi quale è perfetta letizia. Viene un messo e dice che tutti i maestri di Parigi sono entrati nell'Ordine. Scrivi: non è perfetta letizia. Dice anche, che sono entrati tutti i prelati di oltremonte, arcivescovi e vescovi; e anche il Re di Francia e il Re d'Inghilterra. Scrivi: non è perfetta letizia. Dice anche, che i frati sono andati agli infedeli e che li hanno convertiti tutti alla fede; e anche che io ho tanta grazia da Dio che risano gl'infermi e opero molti miracoli. Ti dico che in tutte queste cose non è perfetta letizia. Ma quale è perfetta letizia? Torno da Perugia e di notte fonda vengo qua. È tempo fangoso d'inverno, e tanto freddo che pendagli d'acqua diaaccia rappresa si formano agli orli della tonaca e flagellano di continuo i ginocchi e viene sangue dalle lacerazioni. Tutto infangato e intirizzito e gelato arrivo alla porta. Batto a lungo e chiamo, e viene il frate e chiede: 'Chi sei?'. Rispondo: 'Frate Francesco'. E quello dice: 'Vattene, non è ora d'andare in giro: qua dentro non metti piede'. E a me che

insisto, ribatta: 'Vattene, sei uno zuccone e un ignorante, non venirci più tra i piedi. Siamo tanti e così cresciuti che di te non ce ne facciamo niente'. E io ancora sto all'uscio e dico: 'Per amore di Dio, ricetateni questa notte'. E quello ripicchi: 'Manco per niente. Vattene all'ospizio dei Crociferi, e bussa lì'. Ti dico che se avrò avuto pazienza e non mi sarò alterato, in ciò è perfetta letizia e perfetta virtù e salvezza dell'anima". (*Flori dei Tre Compagni*, cit., Appendice, n. 5.)

<sup>37</sup> L. Salvatorelli, *Movimento francescano e Gioacchimismo*, in "Relazioni", cit., p. 433 e passim.

<sup>38</sup> R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa* (secc. V-XIV), Einaudi, Torino, 1966.

<sup>39</sup> F. Lot, *L'art militaire et les armées au Moyen Age*, Paris, 1946.

<sup>40</sup> Lo sfruttamento del mulino ad acqua, per es.; la sostituzione della striscia di cuoio come finimento per il cavallo con un collare, che ne accrebbe la forza di trazione (sostituendo così il bue nell'aratura); la simultanea introduzione della ferratura dei cavalli che rese possibili i primi trasporti pesanti su lunghi tragitti.

<sup>41</sup> R. S. Lopez, *La nascita dell'Europa*, cit., p. 153.

<sup>42</sup> Cfr. R. B. Cattell, *Personality*, 1950, pp. 404-413; ed anche "The cultural functions of social stratification"; "Regarding individual and group dynamics" *Journal social Psychology*, XXI, 1945, 25-55.

<sup>43</sup> Si tratta della nota controversia teoretica della povertà, che si svolse soprattutto fra il Papa Giovanni XXII e gli Spirituali e i Francescani di Comunità, e che portò fino all'elezione di un Antipapa (Niccolò V).

<sup>44</sup> Bernardino da Feltre, *De Monte Pietatis Papie erigenda*, Sermone 55, in *Sermoni del Beato Bernardino Tomitano da Feltre*, II, Milano, 1964, pp. 185-193.