

“L’Amor che move” il cuore. Desiderio di Dio e povertà evangelica tra Agostino e Francesco d'Assisi

di Giuseppe Redaelli

1. Introduzione: *Deus Caritas Est*

“L’amor che move il sole e l’altre stelle”¹, il celeberrimo verso con cui Dante Alighieri sigilla la *Divina Commedia* non rappresenta soltanto il culmine poetico del suo viaggio ultramondano, ma sintetizza un’intera concezione teologico-filosofica dell’universo. È l’Amore divino che muove il cosmo: un Amore che è al tempo stesso l’amore stesso di Dio, l’amore per Dio suscitato da Dio nell’uomo, e la spinta dell’intero creato che tende, mossa dal desiderio, verso il suo Creatore.

Questa intuizione dantesca affonda le sue radici nella filosofia classica – in quel passo fondamentale della *Metafisica* di Aristotele dove si afferma che Dio, il Motore Immobile, «muove in quanto amato» (*Metaph.* 12, 7) – ma viene compiutamente trasfigurata dalla teologia cristiana e, in modo speciale, dal pensiero di Agostino d’Ippona. Nel *De Trinitate*, Agostino infatti scrive che “l’amore, che è da Dio ed è Dio, è propriamente lo Spirito Santo, mediante il quale viene diffusa nei nostri cuori la carità di Dio, facendo sì che la Trinità intera abiti in noi. [...] Per questo è giustamente detto che lo Spirito Santo è il Dono di Dio”.² L’amore è dunque un dono che proviene da Dio e che a Dio conduce: una forza d’attrazione che dà direzione, significato e vita a tutti gli altri doni e virtù. Questo concetto chiave del pensiero agostiniano pervade l’intera architettura teologica della *Commedia* e costituisce il tessuto connettivo e lo sfondo spirituale di tutta l’opera di Dante.³

Eppure, in questo immenso affresco teologico e poetico, si consuma un paradosso storiografico e letterario suggestivo: benché non sia mai assente nel pensiero di Dante, Agostino non viene mai direttamente menzionato per nome nel corso del poema, se non in due punti ben precisi: nel Canto XXXII del *Paradiso*, v. 35, per bocca di San Bernardo, e nell’invocazione di San Benedetto al Canto XXII, v. 143-117. Agostino è un’ombra luminosissima: tanto presente e noto nell’immaginario dantesco, quanto taciuto nella sua individualità anagrafica, poiché assorbito interamente dal mistero dell’Amore che lo ha conquistato.

Quando ci accostiamo alla figura di Francesco d’Assisi, d’altro canto, ci troviamo di fronte a una pluralità di ritratti e interpretazioni che si sono stratificate nel corso dei secoli: esiste il Francesco della storiografia e delle fonti primarie; il Francesco della tradizione dei *Fioretti*; e c’è, naturalmente, il Francesco dell’iconografia sacra, da Giotto fino ai maestri del Rinascimento. Ma la rappresentazione dantesca che ci offre il Canto XI del *Paradiso* possiede una straordinaria densità speculativa: Dante, infatti, per bocca di Tommaso d’Aquino, non declina la conversione francescana nei termini di una rigida o cupa disciplina ascetica. Al contrario, egli ricorre alle categorie del linguaggio amoroso e della dimensione sponsale: ci descrive un Francesco che, “per tal donna giovinetto in guerra / del padre corse”, e che stringe un patto d’amore con una sposa al momento priva di estimatori: la Povertà.

In un passaggio celebre e di rara eleganza concettuale, l’Alighieri nota come la loro intesa – *i lor lieti sembianti, l’amore, la maraviglia e ‘l dolce sguardo* – divenga per i contemporanei la causa generatrice di *pensieri santi*. Dante individua qui il nucleo del carisma francescano: la povertà non come semplice rinuncia pauperistica o rivendicazione sociale, ma come esperienza radicale di innamoramento.⁴

¹ *Paradiso* 33, 145.

² Agostino, *De Trinitate* 15, 18, 32. Per tutte le opere di Agostino citate nel presente saggio si fa riferimento all’edizione critica della *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA), Editrice Città Nuova, Roma, disponibile online su www.augustinus.it. Le citazioni successive indicheranno unicamente il titolo dell’opera e la suddivisione tradizionale in libri, capitoli e paragrafi.

³ Cfr. P. Gambi, *Il Cantico delle creature. Misteri, segreti e alchimie della poesia di Francesco d’Assisi*, Lindau, Torino 2026, p. 212. L’autore discute l’assimilazione teologica tra Dio e l’Amore operata dalla tradizione giovannea e ripresa da Dante a sigillo della *Commedia*.

⁴ Cfr. M. Fusarelli, *Francesco d’Assisi. Una vita inquieta*, BUR Rizzoli, Milano 2024, Cap. 7, p. 175, che cita esplicitamente i versi d’amore e di nozze mistiche tra Francesco e la Povertà cantati da Dante Alighieri nel Canto XI del *Paradiso* (vv. 58-66).

Per comprendere, attraverso le parole e le immagini, la figura di Francesco, può essere utile affidarsi al pensiero del vescovo d'Ippona, in cui è possibile cogliere la radice teologica latente da cui prendono corpo e forma l'esperienza e la predicazione francescane. Non si tratta qui di ipotizzare una dipendenza testuale diretta o una consapevolezza teorica da parte dell'Assisi, quanto piuttosto di riconoscere nel sistema agostiniano la griglia ermeneutica capace di illuminare *a posteriori* la coerenza interna dell'agire francescano. Agostino e Francesco sono due personalità per certi versi opposte, ma intimamente unite dalla medesima e instancabile ricerca di Dio. Da un lato troviamo Agostino, il vescovo d'Ippona, testimoniato da una produzione scritta e monumentale, fatta di trattati teologici, opere filosofiche, polemiche antieretiche e lettere personali, in cui il rigore dell'analisi intellettuale e la maestria della retorica classica si piegano al servizio del Mistero. Dall'altro lato troviamo Francesco, raccontato da biografi antichi e moderni, e che racconta se stesso in poche lettere, scritti e testi poetici; ma il cui linguaggio non è tanto la cattedra vescovile o accademica o la disputa teologica, quanto il gesto corporeo, l'immagine visiva, la poesia, l'emozione, l'amore, la lode e il ringraziamento. Della distanza di Francesco dalla vita accademica è d'altronde ben consapevole Bonaventura da Bagnoregio, ministro generale dell'Ordine francescano e insieme teologo accademico e fine studioso del pensiero di Agostino. Circa trent'anni dopo la morte del fondatore, dalla sua cattedra di *magister regens* a Parigi, Bonaventura ne ricorda l'ispirazione originaria e la radice umile, lontana dalle dispute intellettuali dell'università.⁵

Se Agostino muove dall'intelligenza della fede (*intellectus fidei*) per chiarire il mistero e la visione spirituale, Francesco si muove nell'emozione sensoriale e nella contemplazione affettiva per abbracciare il Crocifisso e il creato. Eppure, entrambi sono uniti nel rifiutare la qualifica di "maestri" o "guide" autoreferenziali: il loro essere guide si radica esclusivamente nella loro fragilità personale e nella ricerca appassionata di Dio, sfuggendo a ogni autocelebrazione. Ma soprattutto, Agostino e Francesco inaugurano un modo nuovo di conoscere e di amare, in cui la ricerca di Dio e la ricerca dell'altro si condizionano e si illuminano a vicenda. La via per conoscere Dio passa attraverso la conoscenza dell'uomo nella sua identità e alterità; la via per conoscere autenticamente l'uomo passa attraverso l'incontro con Dio. La ricerca dell'Uno si compie attraverso l'altro, e l'altro si scopre nella luce dell'Uno.

Ed è esattamente su questo crinale che la figura di Francesco si intreccia in modo fecondo con la teologia agostiniana. Essa trova uno dei suoi perni fondativi nella Prima Lettera di Giovanni, là dove l'apostolo afferma: *Deus caritas est*, "Dio è Amore" (1 Gv 4, 8). Per Agostino, l'Amore non è una vaga categoria sentimentale, ma la struttura stessa dell'essere e dell'agire umano. Nel suo denso quadro terminologico, Agostino utilizza una pluralità di vocaboli per definire la dinamica fondamentale dell'anima: *amor*, *dilectio* e *caritas*. Sebbene nel linguaggio comune o filosofico tali termini possano assumere sfumature diverse, distinguendo l'amore passionale dal benevolo diletamento o dalla carità teologale; Agostino ne mostra l'intima interconnessione, unificandoli tutti sotto la luce trasfigurante della grazia.

È ciò che egli definisce la nostra forza di gravità interiore: *Pondus meum amor meus*, il mio peso è il mio amore; esso mi trasporta ovunque io mi muova. Nell'ottica agostiniana, l'uomo è essenzialmente un essere desiderante, e la direzione del suo desiderio ne determina la forma esistenziale. Il concetto chiave che orienta la speculazione del Vescovo d'Ippona è quello di *ordo charitatis*, o *amore ordinato*: la bontà morale dell'uomo e la sua autentica felicità non dipendono dal non amare, bensì dall'amare in modo ordinato, attribuendo a ciascun bene il valore relativo che gli spetta rispetto al Bene Supremo. Scrive infatti Agostino:

Secondo giustizia e santità vive colui che sa stimare rettamente le cose. Per avere quindi un amore ben ordinato occorre evitare quanto segue: amare ciò che non è da amarsi, amare di più ciò che è da amarsi di meno, amare ugualmente ciò che si dovrebbe amare o di meno o di più, o amare di meno o di più ciò che deve essere amato allo stesso modo. Il peccatore, chiunque esso sia, in quanto peccatore non è da amarsi; l'uomo, ogni uomo, in quanto è uomo, lo si deve amare per amore di Dio; Dio lo si deve amare per se stesso. E se Dio deve essere amato più di qualsiasi uomo, ciascuno deve amare Dio più di se stesso. Inoltre, il nostro simile va amato più del nostro corpo, poiché, se ogni essere va amato per il rapporto che ha con Dio, chi è uomo come noi può conseguire con noi il godimento di Dio, cosa

⁵ Cfr. A. Barbero, *San Francesco*, Editori Laterza, Bari-Roma 2025, Cap. IV, par. 8, in relazione alle tensioni dell'Ordine sul ruolo degli studi e all'opera pacificatrice di Bonaventura di fronte alle scissioni dottrinali. Cfr. anche l'analoga riflessione in E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, BUR, Milano 2020, Cap. XII. Cfr. infine l'analoga riflessione di P. Smiraglia, "Cultura umanistica e vocazione monastica nell'*Epistola de tribus quaestionibus* di S. Bonaventura", in *Doctor Seraphicus*, 1975.

*che al corpo non è consentita, in quanto il corpo vive perché ha l'anima ed è attraverso l'anima che noi raggiungiamo il godimento di Dio.*⁶

Questo celebre passaggio del *De doctrina christiana* rivela come l'*ordo charitatis* costituisca una vera e propria "grammatica del valore". Sul piano teologico ed esistenziale, Agostino non mortifica il creato, ma ne riscatta la fruizione: il peccato non risiede nella bontà dell'oggetto amato, ma nell'abbaglio della stima che scambia il mezzo con il Fine o il segno con la Sorgente. Collocare l'uomo e il corpo nella loro esatta posizione ontologica diventa così il presupposto per scardinare l'autosufficienza dell'*amor sui* e spalancarsi alla fraternità pura, preparando il terreno all'esperienza francescana».

Se consideriamo questo quadro teorico, Francesco d'Assisi si rivela come l'incarnazione storica e vissuta dell'intuizione agostiniana. Per Francesco, l'affermazione che "Dio è amore" non è mai un principio astratto o intellettuale, ma l'esperienza viva e totalizzante che definisce l'identità stessa del Creatore. In una preghiera composta sul monte della Verna, Francesco si rivolge direttamente a Dio affermando senza indugi: "Tu sei amore e carità".⁷

Questo Amore si manifesta anzitutto come gratuità assoluta. Nel cammino spirituale di Francesco avviene un capovolgimento radicale delle logiche mondane: l'amore di Dio non segue le regole umane del "dare per avere", che, secondo i biografi, Francesco aveva ben conosciuto nel mondo del commercio paterno e nelle ambizioni della gloria cavalleresca, ma è puro *agape*, ossia dono totale di sé. Dio non ama l'uomo perché questi ne sia degno; al contrario, è l'uomo che acquista una dignità immensa per il fatto stesso di essere amato da Dio. Francesco scopre un Dio che ama "fino alla fine, senza nulla pretendere in cambio, ma speranzoso di ricevere a sua volta l'amore ricambiato liberamente". Il Santo non abbraccia la spogliazione per disprezzo del creato o del mondo materiale, ma perché è stato conquistato dalla sovrumana condiscendenza di un Dio che, per amore, ha scelto la via della *kénosis*, dell'abbassamento e della povertà.

Come nell'opera del Vescovo d'Ippona, la traiettoria esistenziale e la figura di Francesco mostrano come il desiderio di Dio e la povertà evangelica siano le condizioni necessarie per restituire al cuore umano la sua autentica libertà. In questo, il pensiero filosofico-teologico di Agostino trova incarnazione e attualizzazione nell'insegnamento e nella predicazione di Francesco d'Assisi. Questa dimensione, che trova spazio nelle testimonianze più antiche sul Poverello di Assisi, prende forma piena man mano che opere successive ne definiscono la figura, secondo l'esperienza di chi l'aveva conosciuto ma anche le aspettative di chi in Francesco voleva ritrovare un segno dello straordinario, del santo e del miracoloso.

Per comprendere la natura di questo cardine del carisma francescano, occorre sostare su quello che la storiografia e le fonti agiografiche individuano come lo snodo biografico ed esistenziale decisivo: l'episodio della chiesa di San Damiano. Così viene narrata da Bonaventura nella *Legenda Major*:

*Uscito un giorno a meditare per la campagna, [Francesco] si trovò vicino alla chiesetta di S. Damiano, che minacciava rovina, per la sua troppa vecchiezza. Ispirato da Dio, vi entrò. Ai piedi di un Crocifisso pregava con intenso fervore, e l'anima gli si colmava di gioia. Poi spinse gli occhi lacrimosi in alto, e si sentì colpire gli orecchi da una voce misteriosa. Quella voce scendeva dalle labbra di Gesù crocifisso, ed era rivolta a lui. Per tre volte gli disse: "Francesco, ripara la mia casa che, come vedi, va tutta in rovina". Solo, in chiesa, ebbe paura; tremava come una foglia. Ma poi, meditando quelle parole divine, fu rapito in estasi. Quando si riebbe, un sol pensiero si affacciò alla mente: riparare la casa di Dio, quella in cui aveva pregato.*⁸

Nel racconto bonaventuriano della visione di San Damiano, l'esperienza spirituale di Francesco si configura come un evento di densa significatività semiotica e teologica. La chiesetta diroccata, che "minacciava rovina per la sua troppa vecchiezza", cessa di essere un mero elemento architettonico per divenire un segno (*signum*) e un'immagine plastica della condizione della Chiesa e dell'anima umana indebolita dal peccato. Sul piano teologico, l'iniziativa appartiene interamente al Crocifisso: non è Francesco che cerca una missione, ma è la Parola divina che irrompe, facendosi voce viva e udibile attraverso le labbra di un'icona. Il Cristo che parla

⁶ *De doctrina christiana* 1, 27, 28. Cfr. anche *De civitate Dei* 15, 22; *De Trinitate* 8, 8, 12; *Epistulae* 55, 21, 38; 130, 7, 14; *Sermones* 335, 2; 360, 2.

⁷ Francesco d'Assisi, *Lodi di Dio Altissimo*, v. 4 (FF 261). Cfr. M. Fusarelli, *Francesco d'Assisi. Una vita inquieta*, cit., p. 175, che analizza la preghiera autografa vergata da Francesco sulla *chartula* donata a frate Leone sul monte della Verna nell'autunno del 1224.

⁸ Bonaventura da Bagnoregio, *Vita di San Francesco. Legenda Major*, tr. it. A. De Melilli *ofm capp.*, Milano, 2024, pp. 20-21.

dalla croce stabilisce una comunicazione diretta, un'epifania in cui l'immagine bizantina perde la sua stasi e si trasforma in un "sacramento della presenza", rivelando l'Amore che chiama l'uomo a un compito di cooperazione e di riparazione all'interno della storia.

Sul piano esistenziale e psicologico, l'incontro genera un impatto drammatico che travolge e riorienta radicalmente la soggettività di Francesco. La prima reazione dinanzi al sacro è il timore reverenziale e lo smarrimento ("ebbe paura; tremava come una foglia"), l'esperienza del *numinosum* che scuote le difese dell'io. Tuttavia, la meditazione interiore di quelle parole divine trasforma il terrore nell'esperienza dell'estasi e nella "liquefazione" dell'anima sotto l'effetto della Grazia. In questa prospettiva, la voce che comanda di "riparare la casa" non viene percepita come un freddo imperativo etico o un dovere morale da adempiere con sforzo volitivo, ma come l'esito logico di una seduzione d'amore. La mente di Francesco viene unificata e pacificata in "un sol pensiero": la risposta dell'uomo non nasce dalla legge, ma dalla contemplazione trasformante di un Dio che si rivela nella fragilità della croce e chiede di essere riamato attraverso la cura della Sua dimora.

Nell'immaginario comune, la conversione religiosa viene spesso interpretata attraverso le categorie del dovere morale, del pentimento cupo o dell'adeguamento a un sistema prescrittivo di regole. Ma la vicenda di Francesco smentisce radicalmente questo schema. Nella chiesetta diroccata alle porte di Assisi, dinanzi alle braccia aperte del Crocifisso bizantino, Francesco non vive una crisi di senso morale, né scopre un imperativo etico: sperimenta ciò che possiamo definire una vertigine teofanica.

Le fonti francescane, in particolare la *Legenda Trium Sociorum*, annotano un dettaglio di straordinaria rilevanza psicologica e spirituale: da quel momento in avanti, l'anima di Francesco rimane "liquefatta" dinanzi al ricordo della Passione. Il Cristo che gli parla dalla croce non formula una condanna del mondo, ma rivela la misura incommensurabile dell'Amore divino. Francesco non scorge in quel Crocifisso un semplice simbolo di sofferenza, ma un amore sconfinato, sottomesso e spesso non riamato dagli uomini.

Questo pensiero gli provoca un dolore fisico ed emotivo travolgente. I biografi raccontano che un giorno un passante lo sorprese a vagare per i boschi vicino alla Porziuncola piangendo a dirotto; alla richiesta di spiegazioni, Francesco rispose che desiderava vagare per tutto il mondo «piangendo e lamentando senza vergogna la Passione del mio Signore». E i *Fioretti* confermeranno questa totale immedesimazione narrando che, dopo Cristo e la Vergine Maria, Francesco fu colui che provò il maggior dolore in assoluto per la passione del Signore.

Qui si colloca il punto di contatto più profondo con la teologia agostiniana. Per Agostino, l'uomo non si converte per uno sforzo di volontà volitiva (il celebre errore pelagiano contro cui il vescovo d'Ippona lottò per tutta la vita), ma perché viene sedotto e sopraffatto dalla Grazia. È la bellezza di Dio che attrae l'anima: *Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova* ("Tardi ti amai, bellezza così antica e così nuova"). Francesco a San Damiano vive esattamente questa "seduzione": l'incontro con il Crocifisso non è l'inizio di una serie di privazioni morali, ma l'impatto traumatico e luminoso con un Amore che travolge le difese dell'io e ne riorienta la traiettoria esistenziale.

Proprio questo assunto metodologico ed esistenziale ci propone una chiave di lettura dell'evento Francesco, dell'uomo e della sua azione – ma anche delle forme in cui, nel succedersi delle biografie, Francesco sembra ridefinirsi: non è possibile comprendere la povertà francescana, né la natura autentica del fatto cristiano, se non si muove dal primato di questa attrazione profonda.

Se si prescinde dall'esperienza dell'Amore divino come motore primario, la povertà evangelica viene inesorabilmente travisata. Ridotta a mera rinuncia stoica, essa scade nel pauperismo ideologico o in una forma di ascetismo punitivo; separata dall'esperienza dell'Amore, la fede diventa un faticoso e sterile moralismo. Agostino, nei suoi *In Epistulam Joannis ad Parthos tractatus*, lo esprime con vigore insuperato: la legge esteriore impone, ma solo l'amore interiorizzato rende leggeri i comandi. Senza l'amore, il rigore ascetico genera solo orgoglio o frustrazione.

La povertà di Francesco non è una contrapposizione polemica alla ricchezza, ma una conseguenza logica dell'attrazione: di fronte a una ricchezza infinita che si manifesta nell'umiltà della Croce, l'accumulazione dei beni terreni cessa di essere una garanzia di sicurezza e rivela la sua natura di zavorra. La spogliazione non nasce dunque dal disprezzo per ciò che si lascia, ma dalla sovrabbondanza di ciò che si è trovato. La povertà è, in ultima analisi, lo spazio che l'uomo libera dentro di sé per consentire all'Amore di dimorarvi senza ostacoli.

2. Il Desiderio e l'Inquietudine: Dal *Cor Inquietum* allo Spogliamento

Dopo aver stabilito il primato dell'Amore come punto di partenza, occorre addentrarsi nell'architettura interiore dell'uomo per comprendere che cosa accada quando questo Amore irrompe nella vita. Proprio la riflessione agostiniana crea il lessico e la grammatica che permettono di cogliere e definire questa esperienza. All'inizio delle *Confessioni*, Agostino consegna alla storia del pensiero occidentale una delle formule più celebri e dense di tutta l'antichità: *Fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* ("Ci hai fatti per te, o Signore, e il nostro cuore è inquieto finché non riposa in te").⁹ L'inquietudine, nell'antropologia agostiniana, non è una patologia della psiche o un difetto strutturale da correggere. È, al contrario, il sigillo stesso della dignità umana. Per Agostino, l'essere umano è costitutivamente un uomo di desideri, portato strutturalmente alla ricerca della felicità. Il desiderio procede dal fatto che siamo creature limitate, spinte dal proprio limite a cercare un essere che vada oltre quel limite. Di essere in essere, di limite in limite, l'anima aspira però alla fonte del suo essere, quell'essere senza limite da cui ogni altro essere deriva – e questo è Dio. L'amore, dunque, è per Agostino forza che trascina l'individuo fuori da se stesso, verso l'oggetto amato. Illustrando il salmo 39, riprendendo la celebre metafora della prima lettera ai Corinzi, Agostino paragona la via spirituale a una gara retta dall'amore, in cui non c'è distinzione tra vinti e vincitori: tutti coloro che prendono parte alla corsa nell'amore sono infine vincitori, perché "è la carità, non la cupidigia, che governa questa gara; tutti correndo si amano a vicenda, e l'amore stesso è la corsa".¹⁰ Se amare è un'inclinazione, un movimento e una tensione verso un oggetto d'amore, è la bontà di questo oggetto a determinare la bontà dell'esistenza dell'individuo: "ciascuno vive, bene o male, per ciò che ama".¹¹ Tuttavia, nella sua riflessione sul desiderio, Agostino traccia una distinzione fondamentale tra due forme opposte di amore. Da un lato, infatti, egli identifica un amore disordinato, l'atteggiamento di chi persegue il proprio bene al di fuori di Dio, ripiegandosi su di sé con orgoglio (*superbia*) e giungendo al disprezzo del Creatore. Opposto a questo amore disordinato vi è invece un amore ordinato verso Dio, che consiste nell'amare il mondo e se stessi autenticamente in quanto creature di Dio. L'amore ordinato è allora un amore sempre orientato alla fonte della vita e dell'essere, e da questo orientamento, dal suo oggetto tale amore trae la sua bontà. Nella *Città di Dio*, Agostino vede un esempio dell'amore disordinato nell'episodio biblico della caduta dei figli di Dio, innamorati della bellezza delle figlie degli uomini:

*La bellezza è un bene che è dono di Dio, ma è concessa anche ai cattivi perché non sembri un gran bene ai buoni. Abbandonato quindi il bene grande e proprio dei buoni, avvenne la caduta al bene più basso, non proprio dei buoni ma comune a buoni e cattivi. Così i figli di Dio furono avvinti dall'amore per le figlie degli uomini e per averle come mogli decadde nella moralità della società terrena abbandonando la religione che osservavano nella società santa. In tal modo la bellezza fisica, che è certamente un bene prodotto da Dio ma temporale carnale infimo, è amata male perché si trascura Dio, bene eterno spirituale perenne, come con la violazione della giustizia l'oro è amato dagli avari non per un peccato dell'oro ma dell'uomo. Così è ogni creatura. Essendo un bene si può amare bene e male, cioè bene nel rispetto dell'ordine, male nella violazione dell'ordine.*¹²

Il male, chiarisce Agostino, non risiede nelle cose create in se stesse, nelle creature in quanto creature, bensì nell'inversione dell'ordo charitatis. Sul piano teologico e semiotico, la bellezza fisica o i beni materiali – come l'oro citato nel testo – sono autentici beni prodotti da Dio, creati come segni (*signa*) trasparenti della Sua bontà; essi divengono tuttavia insidiosi quando l'uomo commette l'errore d'interpretazione di arrestare lo sguardo sul segno senza risalire al *Significato*. Sganciata dal suo fondamento, la bellezza corporea scade da "bene temporale [e] infimo" a idolo ascensionale: il peccato non è dunque una proprietà dell'oggetto amato, ma una svista dello sguardo e una patologia della valutazione, che preferisce il dono al Donatore e il bene comune e caduco al Bene proprio ed eterno.

Sul piano esistenziale, questa "violazione dell'ordine" descrive la dinamica dell'illusione e del servaggio in cui cade l'anima che ricerca la felicità al di fuori di Dio. Amare male un bene reale significa esigere da esso ciò

⁹ Conf. 1, 1. Il nesso tra il desiderio agostiniano (*cor inquietum*) e l'esperienza mistico-sensoriale di Francesco d'Assisi è discusso ampiamente in P. Gambi, *Il Cantico delle creature*, cit., Cap. 19, p. 65, nota 9, e in E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, cit., Cap. I, p. 733

¹⁰ Sermo 39, 11.

¹¹ C. Fausto 5,11.

¹² De civ. Dei 15, 22.

che non può dare, provocando il decadimento del cuore nella logica possessiva della «società terrena». Come si vedrà più avanti, questa diagnosi agostiniana trova la sua perfetta risposta nell'ascetica della leggerezza di Francesco d'Assisi: la spogliazione e la scelta della *Domina Paupertas* non nascono dal disprezzo della bellezza creata o del mondo materiale, ma dal rifiuto radicale di amarli "male". Spogliandosi da ogni pretesa di possesso egoistico (*amor sui*), Francesco riscatta le creature dal rischio di diventare idoli opprimenti, restituendo all'uomo la libertà di amarle *bene* – ossia nel rispetto dell'ordine divino, come sorelle e segni trasparenti che rimandano all'unico Bene eterno.

Tra tutti i doni che le creature ricevono, solo l'amore può condurci a Dio. La fede da sola, infatti, non ha il potere di spingerci a compiere opere buone, e la speranza ha un senso solo quando l'oggetto d'amore non è stato ancora raggiunto:

Noi corriamo sulla strada che è lui e corriamo alla meta che è lui ed in lui troviamo il nostro riposo. Ma appunto perché ci servissimo di lui come della nostra strada, egli è arrivato fino a noi, che eravamo lontani da lui e andavamo errando fuori strada. E' poco dire che erravamo lontano; in realtà, a causa del nostro languore, non potevamo neppure muoverci. Egli venne a noi, quale medico agli ammalati, quale via aperta a noi pellegrini. Che ci sia dato di avere da lui la guarigione, e camminare per suo mezzo. Questo significa credere che Gesù è il Cristo, così come fanno quei cristiani che non sono cristiani solo di nome ma lo sono coi fatti e con la vita [...] la fede di un cristiano è sostenuta dall'amore [...] Pietro pronunciava quelle parole con lo scopo di aderire a Cristo.¹³

In questa pagina agostiniana si svela un paradosso teologico di rara bellezza, in cui Cristo non è soltanto il fine trascendente del cammino, ma la Via immanente che si fa carne per raggiungere l'uomo. Sul piano fenomenologico, il testo descrive la condizione dell'esistenza umana come uno stato primario di spaesamento e di "languore": prima ancora che una colpa morale, l'errore dell'uomo si manifesta nell'esperienza fenomenica di chi *andava errando fuori strada* e nell'incapacità radicale di muovere anche solo un passo verso la meta. La coscienza si scopre bloccata nel proprio limite, paralizzata dalla malattia della propria autosufficienza. L'Incarnazione si costituisce allora come una vera e propria irruzione nel campo dell'esperienza vissuta: Dio non attende che il pellegrino lo raggiunga con uno sforzo titanico, ma *arriva fino a noi*, modificando il fenomeno stesso del cammino. Egli non si limita ad indicare la strada: si fa Strada e Medico, offrendosi al sentire dell'uomo come via accessibile, percorsa ed esperibile nei fatti.

Sul piano esistenziale, questo passaggio trasfigura la natura stessa della fede cristiana, che cessa di essere un'adesione noetica o formale per farsi evento di relazione e di adesione vitale. Credere nei fatti e con la vita *sostenuti dall'amore* significa percepire Cristo non come un'idea esterna, ma come il centro di gravità (*pondus meum*) su cui poggia l'intera persona. È l'atteggiamento vissuto da Pietro e portato all'apice da Francesco d'Assisi: l'adesione a Cristo non è un dovere prescrittivo, ma il movimento esistenziale di chi, guarito e travolto dall'Amore, decide di incamminarsi sulla Strada che è Cristo stesso. La povertà francescana diventa così la riduzione fenomenologica all'essenziale: lo spossamento di ogni falsa certezza per poter scorrere, senza impedimenti né bagagli, lungo la Via che condurrà l'anima al suo unico e definitivo riposo.

Se Cristo si fa Strada e Medico per raggiungere l'uomo nel suo languore, l'esito di questo incontro terapeutico non è l'annullamento del sé, bensì la sua autentica rifondazione. Sulla Via che è Cristo, l'anima non viene privata del desiderio di felicità che la costituisce, ma viene guidata a guarire l'amore di sé dalla cieca patologia dell'egoismo. Agostino mostra infatti come l'*amor sui*, quando tenta di realizzarsi prescindendo da Dio, finisca inesorabilmente per distruggere il soggetto che lo prova, soffocandolo nell'autosufficienza; quando invece l'amore di sé si scopre amato e curato dalla Grazia, si converte in un desiderio ordinato. È proprio in questo riorientamento del cuore che si compie la liberazione dell'uomo: solo amando Dio, infatti, l'uomo impara davvero ad amare se stesso e a conseguire la beatitudine sperata.

Da un lato, infatti, amando Dio l'individuo impara ad amare in modo corretto le creature di Dio – amandole secondo l'essere che viene loro da Dio; e impara così ad amare anche se stesso in quanto creatura:

l'uomo è allora perfetto quando tutta la sua vita è orientata verso la vita immutabile e si unisce a lei con tutto il cuore. Se invece uno si ama per se stesso, non si riferisce a Dio ma ripiega su se stesso, e non essendo rivolto a qualcosa di immutabile, gode sì, di se stesso ma sperimenta numerose lacune. È infatti più perfetto quando aderisce totalmente e totalmente si lascia incatenare dal bene incorruttibile che non quando da quel bene si distacca per ripiegarsi sia pure su se stesso [...] In questo

¹³ In ep. lo. 10, 1, *passim*.

*modo infatti è stata stilata da Dio la legge dell'amore: Amerai, dice, il prossimo tuo come te stesso, ma Dio lo amerai con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente. Il che vuol dire che devi riferire tutti i tuoi pensieri e tutta la vita e tutta l'intelligenza a colui dal quale hai ricevuto quei beni che con lui confronti.*¹⁴

La pienezza dell'uomo, scrive Agostino nel *De doctrina christiana*, risiede nell'adesione incondizionata al Bene incorruttibile e alla Vita immutabile. Sul piano fenomenologico, l'esperienza dell'autosufficienza e del ripiegamento su di sé (*amor sui* disordinato) si manifesta immediatamente non come un guadagno di autonomia, ma come percezione viscerale di instabilità e "lacuna". Sganciata dall'Eterno, la coscienza esperisce la propria caducità: il soggetto che tenta di bastare a se stesso si scopre frammentato, sottoposto all'usura del tempo e all'inquietudine di chi ha posto il proprio centro di gravità su una realtà mutabile. Il compimento dell'essere umano coincide dunque con un movimento di estroflessione e di totale "incatenamento" al Bene divino, dove l'adesione a Dio non appare come una limitazione della persona, ma come l'unica condizione fenomenica in cui l'esistenza trova stabilità e riposo autentico.

Sul piano esistenziale, questa intuizione trasfigura la natura stessa del comando evangelico dell'amore, definendone la sintassi profonda. Agostino mostra come l'ordine del precetto (amerai il prossimo tuo come te stesso, ma Dio con tutto il cuore) non introduca una rivalità tra l'amore per il Creatore e l'amore per la creatura, ma stabilisca un principio di convergenza e di unificazione della vita interiore. Amare Dio "con tutto il cuore, con tutta l'anima e con tutta la mente" significa offrire un orientamento definitivo a tutte le facoltà umane, facendo convergere pensieri, intelligenza e affetti verso la loro Fonte originaria. Solo entro questo orizzonte teocentrico l'amore per se stessi e l'amore per il prossimo vengono riscattati dal rischio della frammentazione e dell'idolatria: riferire l'intero proprio essere a Dio non mortifica la dignità dell'uomo, ma gli restituisce la sua statura originaria di creatura capace di accedere al godimento dell'Eterno.

Come già evidenziato nella struttura del *De doctrina christiana*, la vita morale coincide con l'esercizio di una stima retta e proporzionata. Quando la cura di sé tenta di realizzarsi prescindendo dall'orientamento al Bene Supremo, si consuma un inganno strutturale: l'uomo, credendo di cercare il proprio bene, persegue nei fatti ciò che lo corrompe. Solo riconnettendo l'amore di sé all'amore di Dio, la coscienza riconosce la dignità dell'altro e svela l'illusione di soddisfare un desiderio d'infinito con l'accumulazione di beni finiti.¹⁵

Secondo il vescovo d'Ippona, la vita morale coincide con l'esercizio di una stima retta e proporzionata. Sul piano fenomenologico, l'esperienza del peccato si svela come un vero e proprio "abbaglio percettivo" e un errore d'orientamento: l'anima soffre e si frammenta quando attribuisce ai beni caduchi o parziali un peso che essi non possiedono. La perversione dell'amore non risiede necessariamente nell'oggetto amato, ma nella trasgressione delle proporzioni fenomeniche: amare l'infecundo, pareggiare ciò che è disuguale, o posporre ciò che è primario. Agostino propone così un'ecologia della percezione spirituale, in cui ogni grado dell'essere richiede di essere collocato e fruito nel suo esatto gradino della scala della bontà.

Sul piano esistenziale, questa gerarchia del cuore trasfigura l'antropologia e la percezione del prossimo. Distinguendo lucidamente tra la condizione del peccatore e la dignità dell'essere umano, Agostino scardina l'odio personale e fonda un'etica dell'accoglienza incondizionata: l'uomo va amato in quanto uomo e "per amore di Dio", riconoscendo in lui una creatura capace d'Infinito. Inoltre, nel graduare il valore dell'altro rispetto al nostro stesso corpo, il vescovo d'Ippona mostra come la relazione interpersonale superi la dimensione biologica: la persona umana non è un corpo da possedere o difendere egoisticamente, ma una coscienza spirituale chiamata a condividere con noi il godimento dell'Eterno. L'adesione a questa "grammatica del valore" libera così l'uomo dal ripiegamento su di sé, insegnandogli che amando Dio sopra di sé egli non distrugge la propria vita, ma la salva e la introduce nell'unica comunione capace di durare per sempre.

Al contempo, è proprio amando in modo corretto le creature in quanto creature, secondo una precisa "grammatica del valore", che l'individuo può davvero amare se stesso:

Lo spirito umano è così costituito che mai cessa di ricordarsi di sé, mai di comprendersi, mai di amarsi. Ma, poiché colui che odia qualcuno si dà da fare per nuocergli, si ha ragione di dire che anche lo spirito umano, quando nuoce a se stesso, si odia. Esso non ha coscienza di volere il suo male, quando non ritiene che ciò che vuole gli nuoce; ma tuttavia esso vuole il suo male, quando vuole ciò che gli nuoce.

¹⁴ *De doctrina christiana* 1, 22, 21.

¹⁵ Cfr. *De doctrina christiana* 1, 27, 28 cit. *supra*.

*Perciò è scritto: Colui che ama l'iniquità, odia la sua anima. Perciò colui che sa amarsi, ama Dio; invece colui che non ama Dio, anche se ama se stesso, cosa che gli è connaturale, si può dire a ragione che si odia, perché fa ciò che gli è contrario e persegue se stesso come suo nemico. Errore certamente mostruoso: mentre tutti vogliono il loro bene, molti non fanno che ciò che è loro dannoso in grado supremo.*¹⁶

Agostino riconosce allo spirito umano una struttura riflessiva connaturata ed incancellabile: esso non può fare a meno di ricordarsi, comprendersi ed amarsi. Tuttavia, si consuma qui un paradosso esistenziale di tragica portata: la ricerca istintiva della propria felicità e del proprio bene si rovescia, nei fatti, in una perversa forma di autodistruzione. Agostino osserva con acume che chi persegue l'iniquità non percepisce soggettivamente di volersi fare del male; eppure, desiderando ciò che lo corrompe, sceglie concretamente la propria rovina. Dal punto di vista della manifestazione fenomenica dell'agire, si compie così un "errore mostruoso": l'uomo si comporta da nemico di se stesso, trasformando l'amore di sé in un odio sotterraneo, mascherato da amore indulgente.

Non è invece possibile un autentico e sano amore di sé al di fuori della relazione con Dio. Citando il Salmo (*Colui che ama l'iniquità, odia la sua anima*), il vescovo d'Ippona mostra che la misura dell'amore non risiede nella semplice intenzione o nel sentimento spontaneo, ma nell'oggettività dell'orientamento al Bene Supremo. L'uomo che non ama Dio è prigioniero di un inganno strutturale: pur credendo di proteggersi e di promuovere il proprio io, persegue ciò che gli è letale. La vera guarigione dello spirito e la riconciliazione dell'uomo con se stesso avvengono unicamente quando, attraverso l'amore di sé, si scopre creatura e si riconnette al Creatore: solo chi ama Dio, infatti, impara davvero a custodire la propria anima e a volersi bene secondo la verità dell'essere.

Il dramma dell'esistenza – ciò che Agostino chiama la dinamica del peccato o dell'illusione – nasce precisamente quando l'individuo commette un errore di valutazione ontologica: tenta di soddisfare un desiderio di portata infinita con oggetti finiti. Ricchezze, potere, successo o piaceri materiali non sono male in sé stessi, ma sono incapaci di recare la stasi al cuore. Generano una dipendenza che il Santo definisce una forma di "fame idropica":¹⁷ più si beve, più aumenta la sete, proprio perché l'oggetto desiderato non è commisurato alla statura della nostalgia che abita l'uomo.

Se Agostino coglie la struttura profonda, insieme teoretica e psicologica, di questa inquietudine, la figura, la predicazione e il lascito di Francesco d'Assisi la trasformano in una norma d'azione, in un modo di essere e di agire nel corpo e attraverso il corpo. Senza pretendere di sovrapporre una rigida griglia concettuale alla spontaneità viscerale del gesto francescano, la lettura teologica permette tuttavia di cogliere il valore simbolico di questo strappo. Ne troviamo l'illustrazione plasmatica nel celeberrimo episodio del processo dinanzi al vescovo Guido, nella piazza di Assisi. Nella *Vita Prima*, Tommaso da Celano racconta l'episodio del processo focalizzandosi interamente su Francesco:

*Comparso davanti al vescovo, Francesco non esita né indugia per nessun motivo: senza dire o aspettare parole, si toglie tutte le vesti e le getta tra le braccia di suo padre, restando nudo di fronte a tutti. Il vescovo, colpito da tanto coraggio e ammirandone il fervore e la risolutezza d'animo, immediatamente si alza, lo abbraccia e lo copre col suo stesso manto. Compresa chiaramente di essere testimone di un atto ispirato da Dio al suo servo, carico di un significato misterioso. Perciò da quel momento egli si costituì suo aiuto, protettore e conforto, avvolgendolo con sentimento di grande amore.*¹⁸

Il testo di Tommaso da Celano presenta una sequenza ad altissima tensione drammatica, in cui la narrazione subisce un'improvvisa accelerazione scandita dall'assenza di mediazioni verbali ("senza dire o aspettare parole"). Il gesto corporeo di Francesco diviene qui un potentissimo atto semico, un linguaggio autonomo e dirompente (creato dalla semplicità del gesto stesso): secondo un'interpretazione tradizionale, gli abiti gettati al padre smettono di essere un semplice indumento per trasformarsi nei segni (*signa*) di uno statuto sociale, di una logica di dominio e di un'appartenenza borghese oramai recisa. Sotto il profilo fenomenologico, lo spogliamento immediato e la nudità manifestano però l'irruzione della coscienza nel suo stato puro: Francesco si spoglia non per una protesta sociale o di classe, o un atto di rottura familiare, ma come esperienza vissuta della diagnosi agostiniana. La nudità è l'azzeramento fenomenico delle "strutture

¹⁶ De Trinitate 14, 14, 18.

¹⁷ Questioni sui quattro vangeli, 2, 29, 2.

¹⁸ Tommaso da Celano, *S. Francesco, Vita I e II*, p 73.

d'ingombro": Francesco percepisce visceralmente che le ricchezze paterne sono pesi che ingombrano e soffocano lo spazio del desiderio interiore, ostacolando il movimento dell'anima che, fatta per l'Infinito, necessita di liberare lo spazio del cuore per potersi espandere verso la sua meta.

Dal punto di vista della struttura dei personaggi e della percezione fenomenica della scena, il racconto costruisce un nitido sistema di opposizioni che trova nel vescovo il recettore e l'interprete del significato misterioso dell'atto. Se il padre Pietro di Bernardone rappresenta il polo inerte del possesso e della dimensione carnale, la reazione immediata del presule - che si alza, abbraccia Francesco e lo copre con il proprio manto - dona un nuovo significato profondo alla nudità. Lo sguardo del vescovo coglie il valore epifanico e sacro dell'evento, trasformando ciò che apparentemente sembra uno scandalo o una privazione in una manifestazione visibile della Grazia. Fenomenologicamente, il manto episcopale che avvolge la pelle nuda di Francesco sostituisce alla falsa protezione dei beni materiali la vera accoglienza della paternità divina e della comunione ecclesiale. Il gesto dello spogliamento si rivela così come una scelta di essenzialità radicale: è l'atto con cui Francesco recide i legami con l'egoismo e il possesso, per fare esperienza di una libertà autentica e lasciarsi avvolgere dall'Amore divino.

La Povertà Evangelica (*Domina Paupertas*) non rappresenta dunque per Francesco un'ideologia del pauperismo o una scelta di miseria. La miseria è una privazione subita; la povertà francescana è la scelta di una condizione di radicale libertà. È un privarsi di ogni possesso materiale che conduce a una vera e propria rieducazione del cuore: svuotare le mani non per disprezzo di ciò che si possiede, ma per ripristinare la capacità di accogliere. Francesco rinuncia al possesso delle cose per potersi riappropriare del loro significato autentico, passando dalla logica del "dominio" a quella del "dono".

Questa gratuità francescana implica il non trattenere assolutamente nulla per sé. Francesco provava una profonda vergogna se incontrava qualcuno più povero di lui, sentendosi quasi un "ladro" perché considerava i beni temporali come una proprietà dei poveri. Egli riteneva infatti che non cedere il proprio mantello costituisse un vero e proprio furto, in quanto quel bene apparteneva di diritto a chi ne aveva più bisogno: il dono non era un'elargizione generosa, ma un atto di pura giustizia e restituzione.

I biografi riportano episodi toccanti di questa mentalità: un giorno, in pieno inverno e ammalato, essendosi presentato all'eremo un povero che chiedeva della stoffa, Francesco, per vincere la resistenza del frate guardiano che voleva proteggere la sua salute, prese un coltello e scuci di nascosto una pezza dall'interno della propria tonaca per donargliela.¹⁹ In un'altra occasione, a Rieti, fece donare il mantello che gli era stato prestato a una povera donna affetta da una malattia agli occhi, provvedendo affinché le venissero pagate anche le spese mediche²⁰. Egli non sapeva resistere a chi gli chiedeva qualcosa "per l'amor di Dio", arrivando al punto di spogliarsi e cedere le proprie vesti.

Sotto il profilo fenomenologico, la nudità di Assisi si rivela come la riduzione all'essenziale: Francesco percepisce che le ricchezze sono pesi che azzerano lo spazio del cuore. Prende qui vita il commento agostiniano al Salmo 54,²¹ dove il Vescovo d'Ipiona osserva che l'anima possiede le sue ali spirituali per volare a Dio, ma le ritrova appesantite se legate dalla cupidigia dei beni. Spogliandosi di ogni possesso, Francesco spezza le catene dell'ingombro e restituisce alle ali del *cor inquietum* la leggerezza necessaria al volo.

L'apice di questa ascetica della leggerezza trova la sua formulazione letteraria e teologica più alta nel celebre apologo della "Perfetta Letizia", riportato al Capitolo VIII dei *Fioretti di S. Francesco*. Nel racconto del dialogo tra Francesco e frate Leone lungo il cammino invernale da Perugia a Santa Maria degli Angeli, Francesco spiega che la vera letizia non risiede nel compiere miracoli, nel risuscitare i morti, nel conoscere tutte le scienze e i linguaggi del cosmo, o nel convertire gli infedeli. La vera letizia consiste nell'arrivare al proprio convento infreddoliti, affamati e infangati, e venire non solo respinti dal portinaio, ma persino insultati, gettati nella neve e bastonati a sangue con un bastone nocchieruto. Se si riesce a sopportare tanta ingiustizia e crudeltà da parte dei propri fratelli "pazientemente e con allegrezza, pensando le pene di Cristo benedetto", proprio in questo consiste la letizia perfetta. A conclusione del discorso, Francesco cita San Paolo: "Nella

¹⁹ *Specchio di perfezione*, 45.

²⁰ *Ivi*, 43.

²¹ En. In Ps. 54, 8.

croce della tribolazione e dell'afflizione ci possiamo gloriare, però che dice l'Apostolo: Io non mi voglio gloriare se non nella croce del nostro Signore Gesù Cristo".²²

Per Francesco, l'imitazione della Croce è l'annientamento dell'egoismo e dell'orgoglio. La povertà cessa di essere una virtù cupa e diventa la decisione radicale di non cedere all'illusione che le cose possano sostituirsi alla Fonte dell'Amore. Chi non ha più nulla da difendere, nemmeno il proprio prestigio o il proprio onore, non può più essere ferito dal mondo ed è perfettamente libero di amare.

3. L'Incarnazione e l'Umiltà: Un Dio che si fa piccolo

Dopo aver osservato l'uomo nella dinamica profonda del suo desiderio e della sua inquietudine, occorre ora capovolgere la prospettiva e rivolgere lo sguardo alla natura stessa di Dio. Per Agostino, il mistero centrale della fede cristiana non risiede semplicemente nell'esistenza di un Dio trascendente, onnipotente o creatore – realtà a cui erano giunti anche i filosofi neoplatonici. Il vero "scandalo" e la vertigine del Cristianesimo risiedono in ciò che Agostino definisce l'*Humilitas Christi*, l'umiltà di Cristo.

Nelle *Confessioni*, Agostino sottolinea come il più grande ostacolo epistemologico ed esistenziale che separa l'essere umano da Dio non sia la debolezza fisica, bensì l'orgoglio (*superbia*). L'uomo tende a volersi salvare da solo, a costruire la propria autosufficienza, ad ergersi a misura di tutte le cose.²³ Dio risponde a questa patologia dell'orgoglio non con una dimostrazione di forza o di potenza travolgente, ma con una strategia d'amore paradossale: l'abbassamento. Dio cura la superbia dell'uomo facendosi piccolo, assumendo la carne, la fragilità e persino la mortalità. Scrive Agostino: "Così fece la Sapienza di Dio quando volle curare l'uomo: per guarirlo gli offrì se stessa e divenne medico e medicina. Pertanto, siccome l'uomo era caduto a causa della superbia, per guarirlo usò l'umiltà".²⁴

L'Incarnazione non è dunque un semplice evento cronologico, ma una rivoluzione teologica: la grandezza di Dio si rivela nell'infinita capacità di farsi piccolo. Francesco d'Assisi riceve questa stessa comprensione teologica del mistero dell'incarnazione non attraverso trattati sistematici, ma attraverso una contemplazione affettiva e sensoriale che ne plasma l'intera esperienza di vita. La Povertà per Francesco non è una virtù astratta che l'uomo offre a Dio, ma la risposta e il rispecchiamento della povertà di Dio stesso. Francesco rimane letteralmente folgorato dai due estremi dell'Incarnazione: la mangiatoia e la croce.

Ne abbiamo la testimonianza più alta nell'episodio del Presepe di Greccio del 1223. Tommaso da Celano racconta che Francesco non desiderava una speculazione teologica sul mistero della Natività, ma voleva "vedere con gli occhi del corpo" i disagi in cui il Bambino si era trovato, coricato in una greppia tra il bue e l'asinello.²⁵ Francesco inventa il presepe per mostrare visivamente, in un modo che oggi diremmo esperienziale, la povertà radicale scelta dall'Altissimo.²⁶

Questa medesima logica sorregge la sua profonda devozione eucaristica. Se la Croce è il sacrificio supremo, l'Eucaristia è per Francesco la perpetuazione di quell'Amore nel presente. Nel suo *Testamento* afferma: "Non vedo nulla fisicamente in questo mondo dello stesso altissimo Figlio di Dio, se non il suo santissimo corpo e il suo santissimo sangue".²⁷ Egli si commuove dinanzi alla "sublimità umile" di un Dio che continua ad abbassarsi ogni giorno, nascondendosi "sotto poca apparenza di pane" per darsi in cibo all'umanità. Proprio per questo Francesco nutriva un rispetto assoluto per i sacerdoti: diceva che, se avesse incontrato contemporaneamente un santo sceso dal cielo e un prete peccatore, sarebbe corso a baciare le mani del

²² Cfr. *I fioretti di San Francesco*, Milano: 2001, pp. 59-61 (FF 1897-1898). Per una lettura critica della genesi dell'apologo e delle sue differenze rispetto alla più antica versione della *Compilazione di Assisi* (§ 15), si veda A. Barbero, *San Francesco*, cit., Cap. IV, par. 7, e E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, cit., Cap. V.

²³ Cfr. Per esempio *Confessioni*, 4, 16, 30.

²⁴ *De doctrina christiana* 1, 14, 13.

²⁵ Tommaso da Celano, *Vita prima*, Cap. XXX, par. 84-86 (FF 468-470). La celebre descrizione del Natale di Greccio e della volontà di Francesco di «vedere con gli occhi del corpo i disagi» è analizzata in E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, cit., Cap. XII, p. 1114.

²⁶ Cfr. F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Milano: 2020 (ePub), cap. XII; Fra M. Fusarelli, *Francesco d'Assisi. Una vita inquieta*, Cap. 4: "A Greccio una mangiatoia e le fiaccole"; A. Thompson, *Francesco d'Assisi. Una nuova biografia*, Parte II, Sezione "La creazione del presepe".

²⁷ Francesco d'Assisi, *Testamento*, par. 10 (FF 113). Cfr. J. Dalarun, *François d'Assise et l'Eucharistie*, in *Dalarun-FRANOISDASSISEET-2009.pdf*, p. 148, che analizza il testo latino originale: «quia nichil video corporaliter in hoc seculo de ipso altissimo Filio Dei, nisi sanctissimum corpus...». Vedi anche A. Barbero, *San Francesco*, cit., Cap. I, p. 222.

prete, perché solo quelle mani hanno il potere sovrumano di toccare il "Verbo di Vita".²⁸ E la sua venerazione lo spingeva persino a portare con sé una scopa per pulire le chiese trascurate o a desiderare di inviare i frati nel mondo con pissidi preziose.²⁹

Allo stesso modo, la contemplazione del Crocifisso rivela a Francesco che Dio non ha trattenuto nulla per sé. Dalla greppia al Calvario, l'esperienza francescana della *minoritas* (il farsi "minori", ultimi, servi) è l'adesione incondizionata a un Dio che si è spogliato della propria gloria. Questo vertice d'immedesimazione culminerà nel 1224 sul monte della Verna dove, dopo l'apparizione del Serafino crocifisso, l'amore e la compassione sono così intensi che il mistero della Croce si imprime visibilmente nella carne di Francesco con le stimmate, trasformandolo nel segno dell'*alter Christus*:³⁰ nello sviluppo della narrazione agiografica, il corpo di Francesco diventa l'ultima, più alta manifestazione del farsi piccolo, dell'umiltà e del donarsi di Dio.

Poiché Dio è amore e umiltà, per Francesco l'intera Creazione diventa un'emanazione diretta dell'amore divino. Egli considera il mondo come uno specchio tersissimo della bontà del Creatore: ogni creatura, dalla più grande alla più minuscola, è per lui una lettera d'amore di Dio. Poiché tutto ha origine dallo stesso Padre, Francesco rifiuta la logica dell'antropocentrismo di dominio e si riconosce fratello di ogni elemento del cosmo.

Le fonti storiche e agiografiche abbondano di episodi che mostrano questa fratellanza cosmica. Si pensi alla celebre predica agli uccelli a Bevagna, in cui Francesco corre verso la moltitudine di volatili chiamandoli "Sirocchie mie uccelli" ed esortandoli a lodare il Creatore che aveva donato loro piume per vestirsi e fonti per bere.³¹ O si pensi alla sua sofferenza quando vedeva soffrire gli animali, come quando scambiò il suo mantello per salvare due agnellini destinati al macello, o quando rimise in acqua la tinca nel lago di Rieti e accarezzò il leprotto a Greccio:

Una volta, presso Greccio, gli fu portato da un confratello un leprotto preso vivo al laccio, e il santo uomo, commosso, disse: "Fratello leprotto, perché ti sei fatto acchiappare? Vieni da me". Subito la bestiola, lasciata libera dal frate, si rifugiò spontaneamente nel grembo di Francesco, come a un luogo assolutamente sicuro. Rimasto un poco in quella posizione, il padre santo, accarezzandolo con affetto materno, lo lasciò andare, perché tornasse libero nel bosco; ma quello, messo a terra più volte, rimbalzava in braccio a Francesco, finché questi non lo fece portare dai frati nella selva vicina.³²

Laddove l'analisi fenomenologica scopre in questo racconto la dinamica di un "micro-cosmo redento", occorre precisare che la narrazione celaniana cattura anzitutto l'immediatezza di una mansuetudine vissuta. Tuttavia, proprio la lente agostiniana ci offre la chiave per interpretare questa scena non come un ingenuo aneddoto naturalistico, ma come la traduzione nella vita dell'Assisiense della logica agostiniana dell'*humilitas* e della fratellanza di tutti in quanto creature dello stesso Creatore.

In queste poche righe, l'incipit del racconto di Tommaso da Celano spezza immediatamente la dinamica della cattura e della violenza umana (il leprotto "preso vivo al laccio") attraverso l'irruzione della parola di Francesco, la quale ridefinisce radicalmente lo statuto dell'animale selvatico: apostrofandolo come "Fratello leprotto", il Santo abolisce la distanza tra uomo e animale e la logica della predazione, sostituendo alla catena

²⁸ Cfr. Francesco d'Assisi, *Testamento*, par. 6-9 (FF 111-112). L'episodio e il commento teologico sul bacio delle mani del prete peccatore in opposizione all'eresia catara è discussa magistralmente in F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Mondadori, Milano 2020, Cap. VII, p. 220.

²⁹ Cfr. *Compilazione di Assisi*, § 108 (FF 1638). Cfr. anche A. Thompson, *Francesco d'Assisi. Una nuova biografia*, BUR Rizzoli, Milano 2012, Cap. III, p. 155, che commenta l'abitudine del Santo di spazzare le chiese e l'ordine dato ai frati di acquistare pissidi d'argento per la custodia dell'Ostia; Si vedano anche A. Barbero, *San Francesco*, (ePub), Cap. I: "L'autobiografia di san Francesco"; e F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, cit., Cap. VII.

³⁰ Cfr. D. C. Trembinski, "Non alter Christus": *Early Dominican Lives of Saint Francis*, in *Franciscan Studies*, Vol. 63, 2005, pp. 69-105. Sul nesso teologico tra l'apparizione del Serafino e lo sviluppo della qualifica di *alter Christus* nella storiografia francescana (in particolare Bonaventura, *Legenda maior*, XIII), cfr. A. Barbero, *San Francesco*, cit., Cap. IV, par. 18, p. 1240.

³¹ Cfr. Tommaso da Celano, *Vita prima*, Cap. XXI, par. 58 (FF 418). Vedi l'analisi filologica in A. Barbero, *San Francesco*, cit., Cap. II, par. 7, e la discussione sull'amore francescano per le creature in P. Gambi, *Il Cantico delle creature*, cit., Cap. 29, p. 303. Si noti che il testo della traduzione adottata coincide precisamente con la versione ricostruita in A. Barbero, *San Francesco*, cit., Cap. II, par. 1, p. 280 (e Cap. IV, Sezione 12).

³² Per l'episodio della tinca salvata nel lago di Rieti, cfr. Tommaso da Celano, *Vita prima*, par. 61 (FF 425); per gli agnellini delle Marche, cfr. *ivi*, par. 79 (FF 456). Cfr. il commento biografico in A. Thompson, *Francesco d'Assisi*, cit., pp. 148-149. Cfr. anche Tommaso da Celano, *San Francesco. Vita I e II*, p. 95 (1C 60; FF 427).

della paura l'invito alla relazione ("Vieni da me"). La prosa si fa poi fortemente visiva nel descrivere il movimento del piccolo animale che, una volta sciolto, non fugge verso la macchia ma si rifugia "spontaneamente nel grembo di Francesco, come a un luogo assolutamente sicuro". Narrativamente, il grembo del Santo funziona da vero e proprio micro-cosmo redento, uno spazio sottratto alla legge del più forte in cui la creatura minuscola riconosce d'istinto l'assenza di minaccia, disarmando le categorie dell'addomesticamento per accedere a quelle della comunione fraterna.

Sotto il profilo fenomenologico, l'evento descrive un mutamento radicale nella percezione dell'animale e nella manifestazione del mondo naturale. La reazione del leprotto, che "messo a terra più volte, rimbalzava in braccio a Francesco", mostra la percezione fenomenica di una mansuetudine ritrovata, dove la gerarchia antropocentrica si scioglie nell' "affetto materno" con cui Francesco accarezza la bestiola. In questo continuo rifiuto dell'animale di allontanarsi si svela la nostalgia dell'intero creato per l'armonia edenica originaria: posta di fronte a un uomo che si riconosce piccolo e "minore", la natura ferita riconosce nel suo sguardo lo specchio tersissimo della bontà del Padre comune. Il gesto finale di far riaccompagnare il leprotto nella selva vicina suggella infine il rispetto assoluto per l'alterità della creatura: l'amore di Francesco non trattiene né possiede, ma libera, restituendo la piccola vita al suo bosco affinché continui a lodare, nella propria selvatica libertà, l'unico Altissimo Creatore.

Questo rispetto di Francesco per il creato e le creature si estende a tutti gli elementi animati e inanimati: quando, per esempio, è costretto a subire la cauterizzazione del volto con un ferro rovente per curare la malattia agli occhi, Francesco si rivolge al fuoco dicendo: "Fratello mio fuoco, nobile e utile fra tutte le creature dell'Altissimo, sii cortese con me in quest'ora... da tanto tempo ti amo".³³ E Francesco ordinava al frate taglialegna di non abbattere l'albero per intero affinché gettasse nuovi germogli, e all'ortolano di lasciare un'aiuola incolta per i "fratelli fiori", spostando persino i vermi dalla strada affinché non venissero schiacciati.

La sintesi di questo sguardo è il Cantico delle Creature, composto quando Francesco era cieco e tormentato dai dolori. In questi versi, il Poverello di Assisi innalza a Dio una lode attraverso la Creazione,³⁴ chiamando il sole, il vento, l'acqua e il fuoco "fratelli" e "sorelle", e la terra "sora nostra matre", riconoscendo che ogni elemento porta in sé un riflesso (*significatione*) della bellezza divina.³⁵

In questo snodo, Agostino e Francesco convergono su una medesima conclusione teologico/esistenziale. Per Agostino, l'umiltà di Cristo è la "via" (*via humilitatis*): non si può giungere alla Patria celeste se non attraverso il ponte dell'umiltà incarnata. Per Francesco, l'umiltà e la povertà diventano la forma stessa della vita (*forma vitae*). La povertà francescana non è una prestazione ascetica dell'uomo per meritarsi il favore divino, ma la disponibilità a lasciarsi raggiungere da un Dio che si è fatto piccolo. Se Dio si abbassa fino alla mangiatoia e alla croce, l'uomo superbo e pieno di sé rimane troppo "alto" per poterlo abbracciare. L'umiltà è il solo spazio in cui la grandezza di Dio e la fragilità dell'uomo possono finalmente abbracciarsi senza paura.

4. Dalla Povertà alla Fraternità: L'Amore vissuto con gli altri

Né per Agostino né per Francesco l'esperienza di Dio può risolversi in un fatto privato, in un'estasi solitaria o in un intimismo consolatorio.

Nel suo capolavoro esegetico, i *Trattati sulla Prima Lettera di Giovanni*, Agostino pone una domanda sferzante al lettore: come possiamo dire di amare un Dio che non vediamo, se non amiamo il fratello che vediamo?

Chi non ama il suo fratello che vede, come potrà amare Dio, che non vede? (1 Gv 4, 20). Dunque, chi ama il fratello, ama anche Dio? Inevitabilmente ama Dio, inevitabilmente ama l'amore stesso. Si può forse amare il proprio fratello e non amare l'amore? E' inevitabile che ami l'amore. Ma costui ama Dio appunto perché ama l'amore stesso? Proprio così. Amando l'amore, ama Dio. Hai forse

³³ *Leggenda perugina*, 48 (FF 1597)

³⁴ Cfr. Francesco d'Assisi, *Cantico delle creature* (FF 263). Sulla stesura a San Damiano in uno stato di grave malattia fisica, si veda la preziosa analisi in P. Gambi, *Il Cantico delle creature. Misteri, segreti e alchimie della poesia di Francesco d'Assisi*, cit., Cap. 5, p. 947.

³⁵ Francesco d'Assisi, *Cantico delle Creature*, Milano: 2025 (ePub). Cfr. M. Fusarelli, *Francesco d'Assisi. Una vita inquieta*, cit., Cap. 8; P. Gambi, *Il Cantico delle creature* (ePub: Lindau, 2026), Sezione "La storia del «Cantico»: il mistero delle fonti".

*dimenticato che poco prima Giovanni ha detto: Dio è amore? Se Dio è amore, chiunque ama l'amore ama Dio. Ama dunque tuo fratello e sta' sicuro (cf. 1 Gv 4, 8-16). Tu non puoi dire: Amo il fratello ma non amo Dio. Allo stesso modo che menti quando dici: Amo Dio, se non ami il fratello; così ti inganni, quando dici: io amo il fratello, e poi ritieni di non amare Dio. Necessariamente, amando il fratello, ami l'amore stesso. L'amore infatti è Dio; e chi ama il proprio fratello, necessariamente ama Dio. Ma se non ami il fratello che vedi, come puoi amare Dio che non vedi?*³⁶

Nel discorso omiletico agostiniano, sul piano della manifestazione vissuta, l'amore verso il fratello non si presenta come un semplice sentimento interpersonale o un dovere morale distinto dalla fede, ma come la percezione fenomenica immediata dell'Amore stesso. Il vescovo d'Ippona scardina ogni illusione di intimismo o di astratta religiosità: l'uomo che sostiene di amare un Dio invisibile pur rimanendo indifferente al fratello visibile incorre in una contraddizione non soltanto etica, ma strutturale. Poiché l'atto dell'amare non è una funzione vuota ma un'esperienza reale che attinge all'unica Sorgente dell'essere e dell'amore, chiunque ama autenticamente il proprio fratello fa esperienza diretta dell'Amore e, per via di una rigorosa identificazione teologica – ancorata alla verità giovannea per cui "Dio è amore" (1 Gv 4, 8) –, ama inevitabilmente Dio stesso. Nella logica agostiniana, dunque, l'amore per il prossimo cessa di essere un "mezzo" per giungere a Dio e si rivela come il "luogo" sacramentale e visibile in cui l'Invisibile si rende presente ed esperibile: amando il fratello, l'uomo viene già inserito nella vita stessa di Dio, trovando nella carne del prossimo la garanzia più sicura e concreta della propria comunione con l'Eterno.

Agostino comprende che l'amore di Dio (*amor Dei*) e l'amore del prossimo (*amor proximi*) non sono due comandi separati, ma le due facce della medesima medaglia. Nello strutturare la gerarchia dei precetti (*ordo praecipendi*), il comando di amare Dio viene indubbiamente al primo posto come sorgente e fondamento; tuttavia, l'amore del fratello rappresenta la verifica concreta, storica ed esperienziale della carità autentica:

*Nota come il Signore vuole che noi ci avviciniamo e come prima ci rende simili a lui affinché possiamo avvicinarci. Siate simili al Padre vostro celeste, dice, il quale fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi, e manda la pioggia ai giusti e agli ingiusti. Impara ad amare il nemico, se vuoi essere al sicuro dal nemico. Fa' crescere in te la carità, la quale ti plasmi e restauri secondo l'immagine di Dio. Quando la tua carità si estenderà fino ai nemici, tu diverrai simile a colui che fa sorgere il suo sole, non sui buoni soltanto, ma sui buoni e sui cattivi, e che piove, non soltanto sul campo dei giusti, ma sul campo dei giusti e dei peccatori. In questa maniera, quanto maggiori saranno i tuoi progressi nella carità, tanto più rassomiglierai a Dio e tanto più comincerai a sentirlo.*³⁷

Sul piano teologico e fenomenologico, l'assimilazione a Dio non è il frutto di un'ascesa gnostica o di uno sforzo contemplativo disincarnato, ma l'esito di una trasformazione interiore in cui la carità vissuta fa da matrice trasfigurante: è l'esercizio stesso dell'amore che *plasma e restaura* l'uomo a immagine del Creatore. Quando la carità abbatte i confini della simmetria umana e si estende fino ad abbracciare il nemico, l'esperienza dell'amore cessa di essere una reazione al merito dell'altro per farsi epifania della Grazia sovrabbondante, che piove e fa sorgere il sole indistintamente sui giusti e sui peccatori. Questa dinamica della somiglianza divina trova un'eco profonda nelle rappresentazioni della vita di Francesco d'Assisi, per il quale il vangelo diventa forma di vita vissuta alla lettera. Riconoscere l'Amore nella carne del fratello — persino nel nemico, nel brigante o nel lebbroso che ripugna ai sensi — significa compiere quel movimento di "minorità" e di spogliazione che disarmava l'egoismo e rende l'uomo simile al Padre celeste. Il cammino francescano dell'abbraccio agli ultimi e del perdono incondizionato si rivela così la traduzione esistenziale della diagnosi di Agostino: è soltanto dilatando la carità fino al limite del dono gratuito che l'uomo spezza la catena del male, riflette la luce del Creatore e comincia davvero a sentire ed esperire Dio presente nella storia.

Non si può amare visibilmente il Dio invisibile se non amando il fratello visibile nel quale risplende l'immagine divina. Chi ama il prossimo nell'ottica della carità ama, di fatto, Dio stesso:

Dio è invisibile; non bisogna cercarlo con gli occhi ma col cuore. Se volessimo vedere il sole, toglieremmo gli impedimenti agli occhi del corpo, per poter vedere la luce; così se vogliamo vedere Dio, purghiamo quell'occhio con cui Dio può essere visto. [...] Se vuoi vedere Dio, hai a disposizione l'idea giusta: Dio è amore [...] Sia fervida la carità nel correggere, nell'emendare; se i costumi sono

³⁶ In ep. Io. 9, 10.

³⁷ En. in Ps. 99, 5.

*buoni, questo ti rallegri; se sono cattivi, siano emendati, siano corretti. Non voler amare l'errore nell'uomo, ma l'uomo; Dio infatti fece l'uomo, l'uomo invece fece l'errore. Ama ciò che fece Dio, non amare ciò che fece l'uomo stesso. Amare quello significa distruggere questo: quando ami l'uno, correggi l'altro. Anche se qualche volta ti mostri crudele, ciò avvenga per il desiderio di correggere.*³⁸

Sul piano fenomenologico, Agostino riconduce la ricerca del Divino a una vera e propria igiene dello sguardo interiore: poiché Dio è invisibile agli occhi della carne, la visione di Dio richiede la purificazione dell'"occhio del cuore" attraverso la carità reale. L'esperienza della cecità spirituale non si supera con uno sforzo intellettuale o con un'ascesa mistica disincarnata, ma rimuovendo l'impedimento dell'egoismo e del peccato che offusca la vista. In questo senso, l'identificazione di Dio con l'Amore (*Deus caritas est*) trasfigura la natura stessa della percezione del prossimo. Il discernimento che Agostino opera tra l'uomo e il suo errore — per cui si ama la creatura plasmata da Dio e si combatte la distorsione introdotta dall'uomo — descrive una dinamica di cura e di emendazione che non scaturisce dal giudizio, ma dalla sollecitudine terapeutica. Correggere con fermezza o persino con apparente severità non significa esercitare un dominio o una violenza morale, ma compiere un atto di liberazione che riscatta l'altro dal male, permettendo all'opera di Dio di risplendere nuovamente nella sua originaria bontà.

Questa distinzione tra l'uomo (opera di Dio) e l'errore (opera dell'uomo) trasfigura la natura stessa della correzione, che cessa di essere giudizio moralistico per farsi sollecitudine terapeutica. Traslata sul piano della convivenza civile, questa intuizione agostiniana offre un criterio di profonda igiene sociale: una comunità malata identifica la persona con la sua colpa o con la sua indigenza; una comunità autenticamente umana — anticipando lo stile con cui Francesco incontrerà il lebbroso o i briganti di Monte Casale — distingue il valore inestimabile del singolo dalle sue fragilità, trasformando la giustizia in un atto di carità intelligente capace di riscattare l'individuo e ricucire il tessuto sociale.

Sul piano esistenziale e collettivo, la metafora agostiniana dei "piedi di Cristo sulla terra" si traduce così nel rifiuto di ogni spiritualismo disincarnato che pretenda di celebrare valori e ideali astratti mentre si calpestano i diritti, i volti e le vite degli ultimi. Il "fratello difficile" o l'emarginato non è soltanto una sfida per la virtù individuale, ma diviene il vero e proprio banco di prova della tenuta etica di un'intera comunità. Una società autenticamente umana si riconosce proprio dalla capacità di "non pestare quei piedi", ossia dalla cura e dal rispetto riservati alle categorie più deboli, scartate o conflittuali. Riconoscere nel povero, nello straniero o nel colpevole un "luogo sacramentale" significa trasformare la giustizia sociale in un atto di carità intelligente e strutturata: è la scelta politica e sociale di non amare l'iniquità o il disordine, ma di custodire e promuovere l'uomo, unica via per permettere alla convivenza civile di orientarsi verso quel Bene comune che solo garantisce la pace e la vera libertà.

La carità agostiniana trascende qui l'ambito puramente individuale o etico per assumere un'immensa rilevanza ecclesiale e cristologica. Attraverso la dottrina del *Totus Christus* (il Cristo Totale, composto dal Capo e dalle Membra), l'amore per i fratelli si rivela come amore diretto verso le membra stesse del Corpo mistico di Cristo.³⁹ La *caritas* è il vincolo indissolubile che mantiene e custodisce l'unità della Chiesa (*De vera religione* 46, 87); rompere la comunione o la fraternità significa, per l'ipponense, ferire nel profondo la carità stessa. Da qui nasce la celebre massima agostiniana: *Dilige et quod vis fac* (Ama e fa' ciò che vuoi).⁴⁰ Non è un invito all'arbitrio o al permissivismo, ma la consapevolezza che se il tuo cuore è radicato nell'Amore divino, ogni tua azione verso l'altro sarà inevitabilmente orientata al suo bene.

Se questo è il quadro teologico agostiniano, Francesco d'Assisi ce ne offre l'incarnazione storica più drammatica e commovente attraverso l'incontro con il lebbroso.

Nel suo *Testamento*, dettato nei suoi ultimi giorni di vita, Francesco non inizia il racconto della sua conversione ricordando le visioni o le preghiere, ma scrive: "Il Signore concesse a me, frate Francesco, di

³⁸ In ep. Io. 7, 10-11, *passim*.

³⁹ En. in Ps. 90 II, 2.

⁴⁰ Sant'Agostino, *In Epistulam Joannis ad Parthos tractatus*, Tractatus VII, 8 (per il *Dilige et quod vis fac*) e Tractatus IX (sulla carità fraterna come unico modo per amare Dio). Per la ricezione e la pratica di queste massime nella vita devota medievale e moderna, cfr. S. Francesco di Sales, *Filotea. Introduzione alla vita*, BUR, Milano 2024 [qui databile 2024/2025, cfr. 9], Cap. XXII (sulla purificazione del cuore e la carità)

incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava troppo amaro vedere i lebbrosi; e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia".⁴¹

I lebbrosi rappresentavano l'estremo gradino dell'emarginazione medievale: vivevano reclusi fuori dalle mura ed erano evitati da tutti. In gioventù, Francesco provava un disgusto istintivo verso di loro, tanto da turarsi il naso se ne vedeva uno da lontano. La sua vera *metanoia* inizia vincendo questa repulsione: scende da cavallo, offre al lebbroso l'elemosina e gli bacia la mano, ricevendone un bacio di pace. Francesco annota una trasformazione sensoriale fondamentale: "ciò che mi sembrava amaro, mi fu trasformato in dolcezza di animo e di corpo".

Baciando il lebbroso, Francesco rifiuta la carità fatta dall'alto verso il basso, dove il benefattore mantiene le distanze e i privilegi. Sceglie di mettersi esattamente al livello dei reietti, di coloro che la società borghese delle neonate città considerava "inesistenti" e scarti. Per la spiritualità francescana, quel lebbroso è la figura stessa di Cristo. Curando le piaghe dei lebbrosi (che chiamerà "fratelli cristiani"), Francesco scopre che l'amore oblativo è uno scambio: avvicinatosi per donare misericordia, scopre di essere lui stesso a riceverla, trovando la guarigione interiore e la pace.

La carità francescana non esclude nessuno, estendendosi anche a chi fa del male o è rigettato dalla società per ragioni morali. Emblematica è la vicenda del servizio prestato a un lebbroso "incomportabile e protervo" che insultava e picchiava i frati: Francesco si reca da lui, fa scaldare acqua con erbe odorifere e lo lava personalmente con le sue mani, portando l'uomo alla conversione attraverso una carità priva di giudizio.

Ugualmente rivoluzionario è l'episodio dei briganti di Monte Casale. Quando i frati cacciarono via dei briganti che rapinavano nei boschi, Francesco li rimproverò severamente. Ordinò loro di prendere del buon pane e del buon vino, di inoltrarsi nel bosco, stendere una tovaglia a terra e servire i briganti "allegrement" e con cortesia. Solo dopo averli nutriti e aver chiesto scusa per la precedente durezza, i frati avrebbero dovuto pregarli di non fare più del male. Vinti da questa accoglienza inattesa, i briganti si convertirono, portarono la legna all'eremo e alcuni entrarono nell'Ordine. Francesco dimostra che i peccatori si riconducono a Dio con la dolcezza e comprendendo i loro bisogni primari (la fame), non con le punizioni o la riprovazione morale.

In questo punto finale, Agostino e Francesco ricuciono la trama del nostro discorso. È la celebre dialettica agostiniana formulata nel *De civitate Dei*: "Due amori hanno generato due città: l'amore di sé spinto fino al disprezzo di Dio ha generato la città terrena; l'amore di Dio spinto fino al disprezzo di sé ha generato la città celeste" (*De civitate Dei* 14, 28).

Per Agostino, l'accumulo dei beni e l'orgoglio egoistico (*amor sui*) creano la *civitas terrena*, una società fondata sulla competizione e sulla sopraffazione, dove l'altro è percepito come un rivale per il possesso delle risorse. La povertà e la grazia edificano invece la *civitas Dei*, la comunità della condivisione indissolubilmente legata alla carità.

Per Francesco, la spogliazione è il presupposto indispensabile per la fraternità e la pace. Chi possiede cose, deve poi costruire mura e impugnare armi per difenderle – come Francesco stesso rispose al Vescovo di Assisi. Chi non possiede nulla, abolisce la categoria stessa del "nemico" ed è libero di essere fratello di tutti. La pace francescana non è mai un concetto politico passivo, ma una "strategia di non-violenza" attiva. Lo si vede nella decisione di pacificare la città di Assisi, componendo sul letto di morte la strofa del Cantico (*Laudato si', mi' Signore, per quelli ke perdonano per lo Tuo amore*) che spinse il Podestà e il Vescovo in lotta ad abbracciarsi e perdonarsi. Lo si scorge nella parabola del lupo di Gubbio, dove la pace nasce dal comprendere che la ferocità della belva dipendeva dalla fame e dal siglare un patto sociale di nutrimento reciproco. E trova il suo apice nel 1219, durante la Quinta Crociata, quando Francesco, secondo il racconto di Bonaventura, attraversa disarmato le linee nemiche a Damietta per incontrare il Sultano al-Malik al-Kamil. Senza insultare l'Islam né cercare lo scontro, Francesco predica con mitezza, venendo accolto con rispetto dal Sultano. Nella Regola non bollata scriverà che i frati che vanno tra gli infedeli non devono fare "liti o dispute", ma essere "soggetti ad ogni creatura umana per amore di Dio".

La povertà di Francesco non è solitudine, ma apertura radicale all'alterità. È la capacità di guardare il mondo con gli occhi di Dio: non con la brama di chi vuol prendere, ma con la gratuità di chi sa di aver già ricevuto tutto dall'Amore supremo.

⁴¹ Francesco d'Assisi, *Testamento*, par. 1-3 (FF 110). Cfr. F. Cardini, *Francesco d'Assisi*, Mondadori, Milano 2020, Cap. VII, p. 1480 [1480 è il numero di pagina citato nel testo di Cardini, cfr. 6], che discute la radicalità dell'«uscita dal mondo» di Francesco attraverso questa conversione sensoriale. Cfr. anche F. Cardini, *Francesco d'Assisi, cit.*, Cap. VIII; E. Balducci, *Francesco d'Assisi*, Cap. I; A. Barbero, *San Francesco*, Sezione 2.

Conclusione

La speculazione agostiniana offre una chiave interpretativa fondamentale per illuminare in profondità l'esperienza, la predicazione e la spiritualità di Francesco d'Assisi, consentendo di superare ogni lettura frammentaria del Santo e di restituire alla sua vicenda esistenziale, come viene a (ri)definirsi nella sequenza redazionale di *Vitae* e resoconti agiografici, tutta la forza di un'organica ermeneutica del desiderio.

Ne emerge come la convergenza tra l'*Humilitas Christi* su cui riflette il Vescovo d'Ippona e la *Domina Paupertas* abbracciata dal Poverello non costituisca una semplice coincidenza formale. Al contrario, esse rappresentano le due facce di una stessa medaglia: la riflessione teorica da un lato, e la sua attuazione pratica nella storia dall'altro, entrambe rivolte a soddisfare il bisogno più profondo del cuore umano, quell'inquietudine profonda e strutturale identificata da Agostino al principio delle sue *Confessioni*.

Laddove Agostino individua nel *cor inquietum* la struttura costitutiva dell'essere umano – un'anima la cui nostalgia d'Infinito non può trovare la propria quiete, il proprio riposo nelle cose create –, Francesco offre, nei propri gesti, nel suo operare nella storia del suo tempo e nel suo stesso esperire il mondo, una traduzione vivissima di questa intuizione. La spogliazione di Assisi, la provocazione della Perfetta Letizia e l'abbraccio al lebbroso si rivelano così come l'incarnazione visibile di una libertà che rifiuta di ridurre l'incommensurabilità del desiderio umano alla misura finita del possesso.

In questa prospettiva, la povertà evangelica travalica i confini della categoria ascetica o della rivendicazione pauperistica medievale: essa si definisce quale condizione di possibilità dell'amore e della fraternità. Se l'accumulazione e la logica del dominio generano ineluttabilmente la contrapposizione e la frammentazione della *civitas*, lo spossamento francescano – radicato nel *Pondus amoris* e nell'*ordo charitatis* agostiniano – disarmava le difese dell'io e riorganizza la trama delle relazioni umane nel segno della gratuità e dell'accoglienza dell'altro.

Al termine di questo itinerario storico-teologico e filosofico, la testimonianza di Agostino e Francesco si offre alla contemporaneità non come un monito prescrittivo, bensì come una lucida diagnosi sull'antropologia del desiderio. Esse ci insegnano la certezza che la libertà dell'uomo non si misura su ciò che egli trattiene o domina, ma sulla capacità di liberare lo spazio interiore affinché l'amore – principio originario e fine ultimo del cuore – possa tornare a determinarne la forma esistenziale e la direzione nella storia.

Bibliografia

I. Fonti Primarie (Scritti, Leggende e Testi Agiografici)

- Bonaventura da Bagnoregio (San), *Legenda maior s. Francisci* (ed. critica in *Analecta Franciscana*, 10, Quaracchi 1926-1941, pp. 555-652). Trad. it. in *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2011, pp. 591-746.
- Chiara d'Assisi (Santa), *Il processo di canonizzazione di santa Chiara*, a cura di G. Boccali, *Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2002.
- *Compilazione di Assisi (Compilatio Assisiensis dagli scritti di frate Leone e compagni dal Ms. 1046 di Perugia)*, a cura di M. Bigaroni, II ed. riveduta, Edizioni Porziuncola, Assisi 1992.
- Francesco d'Assisi (Santo), *I Fioretti di San Francesco*, ed. integrale con introduzione di F. Grisi, Newton Compton Editori, Roma 2013.
- Francesco d'Assisi (Santo), *Il Cantico delle creature*, testo critico e commento, Garzanti Grandi Libri, Milano 2025.
- Francesco d'Assisi (Santo), *Opuscula sancti patris Francisci Assisiensis*, a cura di K. Esser, Collegium S. Bonaventurae, Grottaferrata 1978. Trad. it. in *Fonti Francescane*, Editrici Francescane, Padova 2011, pp. 27-217.
- *Sacrum commercium beati Francisci cum domina Paupertate*, a cura di S. Brufani, Edizioni Porziuncola, Assisi 1990.
- Tommaso da Celano, *Vita prima s. Francisci* (1228-1229) e *Vita seconda s. Francisci (Memoriale, 1247)*, in *La letteratura francescana*, vol. II, Fondazione Lorenzo Valla - A. Mondadori, Milano 2005.

II. Fonti Patristiche e Classiche di riferimento

- Salvo diversa indicazione, tutti i testi di Sant'Agostino, con il relativo testo latino e la traduzione italiana a fronte, sono citati dall'edizione critica della *Nuova Biblioteca Agostiniana* (NBA) - Editrice Città Nuova (Roma), consultabile e resa disponibile online dal progetto *Pro Sant'Agostino* sul sito www.augustinus.it.
- Alighieri, Dante, *La Divina Commedia, Paradiso*, Canti XI e XXXIII.
- Di Sales, Francesco (San), *Filotea. Introduzione alla vita*, BUR Rizzoli, Milano 2024.

III. Letteratura Critica e Storica

- Balducci, Ernesto (Padre), *Francesco d'Assisi*, con introduzione di Vito Mancuso, BUR Rizzoli, Milano 2020.
- Barbero, Alessandro, *Le Parole Del Papa Da Gregorio VII a Francesco*, Editori Laterza, Bari-Roma 2016.
- Barbero, Alessandro, *San Francesco*, Editori Laterza, Bari-Roma 2025.
- Cardini, Franco, *Francesco d'Assisi*, Oscar Mondadori Storia, Milano 2020.
- Dalarun, Jacques, *François d'Assise et l'Eucharistie*, in *François d'Assise et...* (2009), trad. it. in *Corpus franciscanum. Francesco d'Assisi: corpo e scrittura*, Milano 2023.
- Frugoni, Chiara, *Le storie di San Francesco. Guida agli affreschi della Basilica superiore di Assisi*, Einaudi, Torino 2026.
- Frugoni, Chiara, *Francesco, storie di un santo*, Feltrinelli, Milano 2021.
- Fusarelli, Massimo (Fra), *Francesco d'Assisi. Una vita inquieta*, BUR Rizzoli, Milano 2024.
- Gambi, Paolo, *Il Cantico delle creature. Misteri, segreti e alchimie della poesia di Francesco d'Assisi*, Lindau, Torino 2026.
- Hesse, Hermann, *Francesco d'Assisi*, Piano B edizioni, Prato 2012.
- Mercuri, Chiara, *Francesco d'Assisi. La storia negata*, Editori Laterza, Bari-Roma 2016.
- Nove, Aldo, *Tutta La Luce Del Mondo. Il Romanzo Di San Francesco*, Bompiani, Milano 2014.
- Thompson, Augustine (O.P.), *Francesco d'Assisi. Una nuova biografia*, Edizioni Pagina, Bari 2012.
- Trembinski, Donna C., *"Non alter Christus": Early Dominican Lives of Saint Francis*, in *Franciscan Studies*, Vol. 63, 2005, pp. 69-105.