

Luigi Walt

Francesco e il canto della terra. Su alcuni riferimenti al discorso della montagna nelle *Laudes creaturarum*

Et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est
(B. Spinoza, *Eth.* IV, 67)

Chiunque abbia letto con attenzione il *Cantico di frate Sole* di Francesco d'Assisi si sarà chiesto almeno una volta come mai il santo, nella sua invocazione universale alla lode («Laudato si', mi' Signore, *cum tucte le tue creature*»), non faccia mai riferimento esplicito agli animali. Si tratta in effetti di una questione che quasi tutti i commentatori del *Cantico* hanno affrontato, e per la quale, prevedibilmente, sono state avanzate innumerevoli e diverse spiegazioni.¹ La prima e più autorevole testimonianza che abbiamo sulla composizione del testo, al paragrafo 217 della *Vita secunda* di Tommaso da Celano, ne parla già come di un insieme di «lodi intorno alle creature» (*laudes de creaturis*), attraverso le quali que-

¹ Per un'introduzione al *Cantico* e alle sue tante problematiche, un eccellente punto di partenza è offerto sempre da G. Pozzi, "Il Cantico di Frate Sole di san Francesco", in A. Asor Rosa (a cura di), *Letteratura Italiana. Le Opere*, vol. I, *Dalle origini al Cinquecento*, Torino, Einaudi, 1992, 3-26 (cf. Id., "Sul Cantico di Frate Sole", in *Alternatim*, Milano, Adelphi, 1996, 17-44); e C. Paolazzi, *Il Cantico di frate Sole*, Genova, Marietti, 1992. Per un inquadramento più generale, si vedano inoltre i contributi in M.P. Alberzoni *et al.*, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino, Einaudi, 1997 (in particolare i saggi di G.G. Merlo, G. Miccoli ed E. Prinziavalli). Per le citazioni dagli *Scritti* di Francesco, mi atterro alle abbreviazioni e all'edizione critica di K. Esser (Hg.), *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue, erweiterte und verbesserte Auflage besort von Engelbert Grau*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1989 (ed. it. *Gli Scritti di S. Francesco d'Assisi*, a cura di A. Bizzotto, S. Cattazzo, V. Gamboso, Padova, Edizioni Messaggero, 1982; ried. 1995); una nuova edizione critica è stata recentemente approntata da C. Paolazzi (a cura di), *Francisci Assisiensis Scripta*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2009. Per gli altri testi del primo secolo francescano, salvo diversa indicazione, farò riferimento alla raccolta di E. Menestò, S. Brufani *et al.* (a cura di), *Fontes Franciscani*, Assisi, Porziuncola, 1995, di cui adotterò anche le sigle (con qualche piccola modifica).

ste ultime sarebbero state incitate da Francesco «a lodare in qualunque modo il creatore» (*utcumque ad Creatorem laudandum*).² Ma perché allora nominare il sole, la luna e le stelle, i quattro elementi tradizionali del cosmo (nell'ordine: vento, acqua, fuoco e terra) e persino «sora nostra morte corporale», senza riservare neppure un minimo accenno a quegli esseri viventi che il santo stesso, in così tante occasioni, non aveva esitato a definire come «fratelli e sorelle»?³

Il presente contributo non intende aggiungersi ai vari tentativi di fornire una risposta a questo interrogativo, quanto piuttosto richiamare l'attenzione sul complesso reticolo di riferimenti intertestuali di cui è intessuto il *Cantico*, e in particolare sul suo sapiente gioco di allusioni al cosiddetto discorso della montagna (Matteo 5-7, parallelo a Luca 6,17-49, che tuttavia, com'è noto, colloca il discorso «su un luogo pianeggiante»). Dopo qualche rapido accenno al problema del rapporto tra Francesco e le Scritture, la mia analisi si concentrerà pertanto su alcune possibili allusioni a materiali che troviamo ai capitoli 5-7 di Matteo: sono tutti riferimenti che ritengo si possano individuare nelle lasse ottava, nona e decima del *Cantico* (ll. 20-26, secondo la ricostruzione ormai standard di Gianfranco Contini).⁴ Entrando più nel dettaglio, cercherò di fornire alcune nuove argomentazioni per una lettura delle righe su «sora nostra madre Terra» (20-22) alla luce del celebre passaggio sugli uccelli del cielo e i gigli del campo, che Matteo riporta ai vv. 6,25-30 (par. Lc 12,22-31). Il riconoscimento di quest'ultima allusione non ci permetterà soltanto di sciogliere alcuni nodi interpretativi del poema, compreso il suo mancato riferimento agli animali, ma ci aiuterà anche a rivalutarne il messaggio in un contesto di profonda crisi ecologica come quello che

² Deriva anche da qui la consuetudine di riferirsi al *Cantico* attraverso la sua designazione latina, *Laudes creaturarum*: com'è noto, non si tratta propriamente di un titolo, ma di un'espressione che molte fonti antiche utilizzano per definirne il contenuto.

³ Gli episodi sono talmente tanti e noti che sarebbe superfluo ricordarli. Al di là della testimonianza del *Cantico*, le fonti agiografiche ci parlano di un sentimento di fratellanza che Francesco avrebbe avvertito con «tutte le creature, sensibili e insensibili» (*I Cel.* 77): si vedano per es. i piccoli cicli narrativi in *I Cel.* 58-61; 80-83; *2 Cel.* 165-171. Per un esame critico di questo tratto della personalità di Francesco rimando per ora alle belle pagine di A. Marini, *Sorores alaudae. Francesco d'Assisi, il creato, gli animali*, Assisi, S. Maria degli Angeli, 1989; e R.D. Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature: Tradition and Innovation in Western Christian Attitudes toward the Environment*, Oxford, Oxford University Press, 1988. Sul linguaggio parentale negli scritti del santo, cf. inoltre L. Padovese, «La 'sora' nostra madre terra: sorella o signora? Alcune considerazioni sul linguaggio parentale di Francesco», in A. Tomkiel (a cura di), *Due volti del francescanesimo. Miscellanea in onore di Optatus van Asseldonk e Lazzaro Iriarte*, Roma, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 2002, 77-88.

⁴ Cf. G. Contini (a cura di), *Poeti del Duecento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1960, vol. 1, 157-158. Il testo, ricostruito a partire dal codice 338 della Biblioteca Comunale di Assisi, è riprodotto anche in Id., *Letteratura italiana delle origini*, Firenze, Sansoni, 1970, 4-5 (più volte riedito). Di Contini si vedano inoltre le preziose osservazioni in «Un'ipotesi sulle 'Laudes creaturarum'» (I ed. 1963), in *Varianti e altra linguistica. Una raccolta di saggi (1938-1968)*, Torino, Einaudi, 1970, 141-159.

stiamo oggi affrontando.⁵ Tuttavia, non scrivendo da specialista di letteratura francescana, vorrei precisare da subito quale sarà l'obiettivo primario di queste pagine, cioè contribuire a un inquadramento delle *Laudes creaturarum* nella più ampia storia della ricezione del discorso della montagna. Si può certamente dubitare che Francesco, nel comporre il *Cantico*, avesse dinanzi agli occhi una qualunque edizione dei Vangeli, tanto più se pensiamo a quali fossero le modalità più comuni di accesso alle Scritture per un laico del suo tempo.⁶ Eppure, come vedremo, vi sono buone ragioni per presumere che egli guardasse ai capitoli 5-7 di Matteo come a un'unità testuale ben definita e riconoscibile.

Negli ultimi decenni, soprattutto per effetto dei lavori di Hans Dieter Betz,⁷ gli studiosi sono più inclini che in passato ad accettare – o perlomeno a ponderare – l'ipotesi che le pericopi raccolte in Mt 5-7 provengano da una fonte pre-sinottica indipendente. Tale fonte, stando a Betz, sarebbe stata incorporata da Matteo pressoché nella sua interezza, e perciò andrebbe interpretata a prescindere dal suo inserimento finale nel Vangelo.⁸ Ciò che siamo soliti definire come discorso della montagna (sulla scia della sua localizzazione narrativa in Mt 4,23–5,2 e 7,28–8,1) rappresenterebbe inoltre un'epitome di parole di Gesù, affine per genere letterario, struttura e finalità di utilizzo alle *Kyriai doxai* di Epicuro: una sorta di manuale di istruzione “filosofica” elementare, composto da insegnamenti di Gesù su argomenti di particolare rilevanza e destinato primariamente allo sviluppo spirituale di un suo gruppo di seguaci.⁹ Ma

⁵ Inutile dire che anche su questo punto la bibliografia su Francesco è immensa, e non sempre criticamente avveduta: per un'impostazione storica del problema, si veda almeno il già citato lavoro di Sorrell, *St. Francis of Assisi and Nature*. Spiace invece che un contributo importante come quello di B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, Paris, La Découverte, 2015, non dedichi a Francesco che poche e frettolose righe di circostanza, occasionate dalla pubblicazione, nel maggio 2015, dell'enciclica “francescana” di papa Bergoglio, *Laudato si'*.

⁶ Su questo punto, cf. per es. G.L. Potestà, “I Frati Minori e lo studio della Bibbia. Da Francesco d'Assisi a Niccolò di Lyre”, in G. Cremascoli, C. Leonardi (a cura di), *La Bibbia nel Medioevo*, Bologna, EDB, 1996, 269-290: 269-271.

⁷ Cf. innanzitutto H.D. Betz, “The Sermon on the Mount: Its Literary Genre and Function”, *JR* 59 (1979) 285-297 (ora anche in Id., *Essays on the Sermon on the Mount*, Minneapolis, Fortress Press, 1985, 1-16); e il monumentale *The Sermon on the Mount: A Commentary on the Sermon on the Mount, including the Sermon on the Plain (Matthew 5:3–7:27 and Luke 6:20-49)* (Hermeneia), Minneapolis, Fortress Press, 1995.

⁸ Contrariamente al parere della maggior parte degli esegeti: su questo punto, si vedano le sintetiche osservazioni di D.C. Allison, *The Sermon on the Mount: Inspiring the Moral Imagination*, New York, Crossroads, 1989, 1-26, in particolare 9-10.

⁹ Le reazioni critiche a Betz non sono di certo mancate: cf. per es. D.C. Allison, “A New Approach to the Sermon on the Mount”, *ETL* 64/4 (1988) 405-414; C.E. Carlston, “Betz on the Sermon on the Mount: A Critique”, *CBQ* 50/1 (1988) 47-57; e G.N. Stanton, “The Origin and Purpose of the Sermon on the Mount”, in G.F. Hawthorne, O. Betz (eds.), *Tradition and Interpretation in the New Testament: Essays in Honor of E. Earle Ellis for His 60th Birthday*, Grand Rapids, Eerdmans, 1987, 181-194 (ripreso in Id., *A Gospel for a New People: Studies in Matthew*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1993, 307-325); lo stesso Betz replicò ad alcune obiezioni in “The Sermon on the Mount: In Defense of a Hypothesis”, *BR* 36 (1991) 74-80. Ma sarebbe impossi-

non occorre sposare la tesi estrema di Betz per ammettere che questo complesso di detti, molto di più e forse a differenza del “discorso sulla pianura” di Luca, si possa leggere come un’unità conchiusa e a sé stante. Questo, d’altronde, è proprio il modo in cui alcuni dei suoi interpreti più influenti e originali – da Agostino a Lutero, da Spinoza a Tolstoj – sembrano averlo recepito fin dall’antichità.¹⁰

1. «AD LITTERAM, AD LITTERAM»: QUALCHE PAROLA SUL RAPPORTO TRA FRANCESCO E LE SCRITTURE

Che Francesco d’Assisi sia stato un attento *lettore* dei testi biblici, e che la sua confidenza con le Scritture, soprattutto con i Vangeli, non si sia limitata a quel che poteva arrivarci attraverso la mediazione liturgica, è un punto che possiamo ricavare sia dalle più antiche fonti biografiche sul santo che da ciò ch’egli stesso ci ha lasciato di scritto. Non servirà ricordare come la cosiddetta Regola non bollata, databile attorno al 1221, identificasse già nel «vangelo di Gesù Cristo» la *forma vitae* che i frati avrebbero dovuto seguire, imponendo al contempo a tutti, «chierici e laici», di recitare «il divino ufficio, le lodi e le orazioni come sono tenuti a fare» (3,3). Il principio dell’adesione *ad litteram* e *sine glossa* al vangelo, che il santo propugnava e raccomandava come norma primigenia e fondante,¹¹ si accompagnava così a un atteggiamento del tutto pe-

bile rendere conto in una nota sullo stato della ricerca dopo Betz: per un primo bilancio, ormai da aggiornare, cf. W. Carter, *What Are They Saying about Matthew’s Sermon on the Mount?*, Mahwah, Paulist, 1994; e M. Dumais, *Le Sermon sur la montagne. État de la recherche, interprétation, bibliographie*, Paris, Letouzey et Ané, 1995.

¹⁰ Come notato già da K. Beyschlag, “Zur Geschichte der Bergpredigt in der Alten Kirche”, *ZTK* 73/3 (1977) 291-322; cf. anche R.M. Grant, “The Sermon on the Mount in Early Christianity”, *Semeia* 12 (1978) 215-231. Più che motivata, da questo punto di vista, la scelta di inserire i tre capitoli di Matteo tra i «testi antichi di tradizione scritta» che stanno alla base di alcuni grandi orientamenti etici e culturali dell’umanità, in P.C. Bori, S. Marchignoli, *Per un percorso etico tra culture. Testi antichi di tradizione scritta*, Roma, La Nuova Italia, 1996 (nuova ed. Roma, Carocci, 2003). Per alcune linee di storia della ricezione di Mt 5-7, sono molto utili i contributi in J.P. Greenman, T. Larsen, S.R. Spencer (eds.), *The Sermon on the Mount through the Centuries: From the Early Church to John Paul II*, Grand Rapids, Brazos Press, 2007; cf. anche C. Bauman, *The Sermon on the Mount: The Modern Quest for Its Meaning*, Macon, Mercer University Press, 1991; e J. Pelikan, *Divine Rhetoric: The Sermon on the Mount as Message and as Model in Augustine, Chrysostom and Luther*, Crestwood, St. Vladimir’s Seminary Press, 2000. Tra i commentari più attenti a questioni di storia dell’esegesi, si veda soprattutto U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus I. Mt 1-7* (EKK), Zürich, Benziger, 2002, 251-553 (5a edizione; ed. it. a cura di C. Gianotto: *Vangelo di Matteo*, vol. 1, *Introduzione e commento ai capp. 1-7*, Brescia, Paideia, 2006).

¹¹ Cf. *Reg. non bull.* 1,1; 24,1-2; *Test.* 14; 38-39; oltre al famoso episodio dell’apparizione del Cristo a Fonte Colombo, che avrebbe esortato il santo a rispettare la regola «ad litteram, ad litteram, sine glossa, sine glossa, sine glossa» (*Comp. As.* 113; cf. *Spec.* 1). Illuminanti, al riguardo, le pagine di G. Miccoli, “La ‘scoperta’ del Vangelo come ‘forma vitae’ nelle prime biografie francescane”, in *Francesco d’Assisi. Realtà e memoria di un’esperienza cristiana*, Torino, Einaudi, 1991, 148-189; e Id., *Seguire Gesù*

culiare nei confronti delle Scritture, rilevabile anche in altre figure religiose marginali del suo tempo (si pensi solo all'esperienza di Valdo e dei poveri di Lione). E fu proprio questa forma di letteralismo, di attenzione al dettato "letterale" delle fonti, che spinse Beryl Smalley, in un suo fortunatissimo volume, ad attribuire a Francesco «un avvicinamento, diciamo così, più storico alla Scrittura»,¹² avvicinamento che solo in parte ritroveremo nell'esegesi biblica dei francescani, specialmente quando questa si applicherà ai Vangeli.¹³

Sarebbe fuorviante fermarsi agli ammonimenti del santo a non procurarsi libri che non fossero «strettamente necessari» (*Reg. non bull.* 3,7), o appellarsi ai suoi frequenti richiami contro la vanagloria intellettuale che poteva derivare anche dal semplice possesso di un breviario.¹⁴ Non meno frequenti, a ben vedere, sono le notizie che abbiamo sulla formidabile "memoria scritturistica" di Francesco, che di tanto in tanto amava «leggere nei libri sacri, e ciò che aveva immesso nell'animo anche a una sola lettura (*quod animo semel iniecerat*), lo trascriveva indelebilmente nel cuore (*indelebiliter scribebat in corde*)» (2 *Cel.* 102; cf. *Leg. maior* 11,1); come pure gli aneddoti che ce lo ritraggono malato, nei suoi ultimi giorni, mentre chiede ai confratelli di farsi portare «un libro dei Vangeli» (*codicem Evangeliorum*) perché gli si legga un brano dall'amato Giovanni (1 *Cel.* 110; cf. *Leg. maior* 14,5; *Leg. Per.* 50). Ma è soprattutto dalla voce diretta di Francesco che apprendiamo della sua speciale venerazione nei confronti delle Scritture. Si tratta di una venerazione che non resta confinata alla dimensione "spirituale" del testo, ma ne coinvolge persino la concreta materialità, come si evince da un noto passaggio della sua *Lettera a tutto l'ordine*:

Perciò ammonisco tutti i miei frati e li incoraggio in Cristo affinché, dovunque essi trovino parole divine scritte (*divina verba scripta*), come possono, le venerino e, per quanto a loro spetta, se non sono ben custodite oppure giacciono vergognosamente disperse in qualche luogo, le raccolgano e le custodiscano, onorando il Signore nelle parole che egli stesso ha pronunciato (*Ep. Ord.* 35-36).

povero nel Testamento di Francesco d'Assisi, Magnano, Qiqajon, 1993; cf. anche O. Schmucki, "La 'forma di vita secondo il vangelo' gradatamente scoperta da s. Francesco d'Assisi", *Italia Francescana* 59 (1984) 341-405.

¹² B. Smalley, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo*, ed. it. a cura di G.L. Potestà, Bologna, il Mulino, 1972, 395 (or. *The Study of the Bible in the Middle Ages*, 2nd edition, Oxford, Basil Blackwell, 1952, 285); la frase, nel testo originale, suona ancora più netta: «a more historical approach to Scripture». Sull'importanza del lavoro di Smalley, si vedano ora le note e gli aggiornamenti bibliografici di C. Ocker, K. Madigan, "After Beryl Smalley: Thirty Years of Medieval Exegesis, 1984-2013", *JBRec* 2/1 (2015) 87-130.

¹³ Come dimostra, in maniera lampante, proprio il caso dei commentari a Matteo, al centro dell'accurata indagine di K. Madigan, *Olivi and the Interpretation of Matthew in the High Middle Ages*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2003.

¹⁴ Cf. 2 *Cel.* 62; 105; 195; e *Comp. As.* 70-73.

Lo stesso ammonimento si legge nel testamento che Francesco volle dettare poco prima della morte (*Test.* 12), e trova un riflesso evidente in diversi episodi trasmessi dalle fonti biografiche. Abbiamo per esempio un dialogo, riportato dalla *Vita prima* del Celano, dove il santo risponde a un confratello che gli aveva chiesto perché mai si desse tanta cura nel raccogliere *in via, in domo, seu in pavimento* addirittura gli scritti dei pagani: «Figlio mio, perché anche lì ci sono lettere che compongono il gloriosissimo nome di Dio» (*1 Cel.* 82). Ancor più eloquente è un episodio narrato da Bonaventura da Bagnoregio, il quale precisa di averlo appreso a sua volta da un testimone oculare (*audivi ego a fratre, qui vivit*). Nella sua *Lettera a un maestro innominato* (10), del 1254, il “dottore serafico” riferisce infatti che un giorno fu portata a Francesco una copia del Nuovo Testamento, e che questi volle dividerla in fascicoli e spartirla con tutti i compagni, cosicché ciascuno potesse studiarne per conto proprio un passaggio (e sarebbe interessante soffermarsi sul linguaggio eucaristico utilizzato per descrivere la scena: *dividebat per folia et singulis communicabat*). Ciò che emerge da tutte queste testimonianze è un’immagine di Francesco ben diversa da quella di un lettore sprovvisto e occasionale. Se è vero che il suo enorme rispetto nei confronti della parola scritta, tanto da attribuirle un valore quasi magico, è indubbiamente spia di una educazione “popolare” e tradisce una certa distanza dalle sofisticazioni della cultura clericale o monastica,¹⁵ è anche vero che un vastissimo filone di studi ha potuto riconoscere nei suoi scritti un utilizzo consapevole e assolutamente personale dei testi biblici, che va ben al di là di una riproposizione devota di temi e motivi. Un’ampia serie di contributi, anche recenti, ha così messo in luce la predilezione di Francesco per il Vangelo di Giovanni, comunemente indicato come il “Vangelo francescano” per eccellenza.¹⁶

L’esame analitico della “cultura biblica” del santo, e in particolare del suo rapporto con le fonti neotestamentarie, ha avuto pure buon gioco nel sottolineare l’importanza strategica di citazioni e allusioni a passaggi evangelici contrassegnati da un evidente radicalismo,¹⁷ o comunque in-

¹⁵ Su questo problema, cf. anche la raffinata analisi di A. Bartoli Langeli, “Gli scritti da Francesco. L’autografia di un ‘illitteratus’”, in *Frate Francesco d’Assisi. Atti del XXI convegno internazionale di studi francescani (Assisi, 14-16 ottobre 1993)*, Spoleto, CISAM, 1994, 101-159.

¹⁶ Si vedano, per es., le due monografie di W. Viviani, *L’ermeneutica di Francesco d’Assisi. Indagine alla luce di Gv 13-17 nei suoi scritti*, Roma, Antonianum, 1983; e N. Nguyễn-Van-Khanh, *The Teacher of His Heart: Jesus Christ in the Thought and Writings of St. Francis of Assisi*, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1994.

¹⁷ Ferma restando la difficoltà di definire che cosa si intenda, esattamente, per “radicalità” e “radicalismo”. Per una critica all’eccezionalismo che si annida spesso dietro a molte interpretazioni “radicali” del pensiero e della figura di Gesù, si vedano ora le osservazioni di J.G. Crossley, *Jesus and the Chaos of History: Redirecting the Life of the Historical Jesus*, Oxford, Oxford University Press, 2015. Nondimeno, è indubitabile che in Francesco sia all’opera una visione radicale (nel senso di estrema e poco incline ai compromessi) di Gesù e del suo messaggio. Anche la pungente battuta di James

terpretabili in chiave ascetica e apocalittica.¹⁸ Da questo punto di vista, non stupisce che il richiamo ai materiali del discorso della montagna abbia lungamente attratto l'interesse degli studiosi, a cominciare dall'importante monografia di Karlmann Beyschlag, *Die Bergpredigt und Franz von Assisi* (1955), che si concepiva come un tentativo di riguadagnare il radicalismo evangelico di Francesco in seno alla tradizione teologica protestante, attraverso un confronto serrato col messaggio di Lutero.¹⁹ Per contestualizzare il significato del lavoro di Beyschlag, occorre tener presente quale sia stata una delle tipiche tendenze dell'interpretazione di Mt 5-7 in ambito riformato, ossia negare che il testo – con il suo insieme di richieste etiche radicali, soprattutto nella sezione delle cosiddette “antitesi” (Mt 5,17-48), e con il suo sconcertante appello «ad essere perfetti come il Padre» (5,48) – fosse da intendersi alla lettera, al contrario di quanto la tradizione monastica aveva quasi sempre insegnato a fare (in linea con molta esegesi patristica). L'obiettivo retorico del Gesù di Matteo, riletto secondo un'ottica paolino-luterana, sarebbe consistito quindi nell'indicare ai discepoli un ideale *impossibile* da raggiungere, così da spingerli a riconoscere la necessità della grazia e della misericordia divine.

Questo spiega come anche in tempi più recenti, parlando del problema dell'*imitatio Christi* in Mt 5-7, un esegeta altrimenti equilibrato come Dale C. Allison abbia potuto definire la posizione di Lutero come una «necessaria reazione». A che cosa? A un tipo di lettura «prosaico e

Rendel Harris, che «Saint Francis was a higher critic», andrebbe intesa come qualcosa di più di una semplice provocazione (cit. in A. Falcetta, *A Biography of James Rendel Harris, 1852–1941: The Daily Discoveries of a Bible Scholar and Manuscript Hunter* [London: T&T Clark, 2018], 251).

¹⁸ Cf. soprattutto T. Matura, “Comment François lit et interprète l'Évangile”, *Évangile aujourd'hui* 88 (1975) 55-63 (ripreso in Id., *Le Projet évangélique de François d'Assise aujourd'hui*, Paris, Cerf, 1977, 43-55); e ultimamente J.-F. Godet-Calogeras, “Evangelical Radicalism in the Writings of Francis and Clare of Assisi”, *Franciscan Studies* 64 (2006) 103-121. Fra i tanti lavori dedicati al rapporto tra Francesco e le Scritture, con particolare attenzione alle fonti evangeliche, cf. anche O. van Asseldonk, “Favored Biblical Teachings in the Writings of St. Francis of Assisi”, *Greyfriars Review* 3/3 (1979) 287-314; M. Conti, “La Sacra Scrittura nell'esperienza e negli scritti di S. Francesco. Criteri ermeneutici”, in *Studi e ricerche sul francescanesimo delle origini*, Roma, Dehoniane, 1994, 19-59; D. Dozzi, “Come Francesco cita e interpreta il Vangelo. Note metodologiche ed esemplificazioni”, in E. Covi, F. Raurell (a cura di), *Metodi di lettura delle fonti francescane*, Roma, Collegio S. Lorenzo da Brindisi, 1988, 176-198; e F. Manns, “François d'Assise, exégète. Introduction: vrai ou faux problème?”, in *Francesco d'Assisi nel 750° della morte (1226-1976)*, Franciscan Printing Press, Jerusalem, 1976, 201-224. Fra gli studi che si soffermano su singoli scritti francescani, cf. soprattutto S. Brufani, “Le citazioni evangeliche della ‘scoperta’ del Vangelo nella Regula non bullata”, *Franciscana* 7 (2005) 1-31; D. Dozzi, *Il Vangelo nella Regola non bollata di Francesco d'Assisi*, Roma, Istituto Storico dei Cappuccini, 1989; e R.J. Karris, *The Admonitions of St. Francis: Sources and Meanings*, St. Bonaventure, NY, The Franciscan Institute, 1999.

¹⁹ K. Beyschlag, *Die Bergpredigt und Franz von Assisi*, Gütersloh, Bertelsmann, 1955. Dello stesso autore, si veda anche il contributo citato alla n. 10.

letteralistico (*unimaginative and literalistic*) come quello che troviamo in Francesco di Assisi». Ma è lo stesso Allison, poche pagine più avanti, ad ammettere che nei primi secoli nessuno guardò mai al discorso della montagna come a un insieme di regole impraticabili, né mai ci si pose il problema del suo presunto idealismo.²⁰

2. IL DISCORSO DELLA MONTAGNA: UNA FONTE PER IL *CANTICO*?

Per capire l'importanza del discorso della montagna negli scritti di Francesco è sufficiente partire da un semplice conteggio statistico. Se ci basiamo sull'indice delle fonti approntato da Kajetan Esser per l'edizione critica degli *Opuscula*, pur con tutte le cautele del caso,²¹ possiamo infatti notare come vi siano in tutto circa 330 riferimenti (fra citazioni e allusioni) ai Vangeli canonici, che coinvolgono complessivamente quasi duecento pericopi. Matteo risulta il testo più utilizzato da Francesco, sia per numero di pericopi (in tutto 78, corrispondenti a 90 versetti) che per quantità di riferimenti (124). Seguono Luca, con 58 pericopi (67 versetti) e 92 riferimenti; Giovanni, con 42 pericopi (51 versetti) e 96 riferimenti; e infine Marco, con 14 pericopi (21 versetti) e 26 riferimenti. Se guardiamo però al rapporto medio tra pericopi e riferimenti, possiamo rilevare come in Giovanni questo sia leggermente superiore rispetto agli altri Vangeli: benché il numero di pericopi non raggiunga quello di Matteo o di Luca, Francesco vi allude mediamente in più occasioni. Ad ogni modo, è sempre Matteo a mantenere il primato, anche se il dato più interessante è un altro: perché se esaminiamo quali siano esattamente i versetti di Matteo a cui Francesco fa allusione, possiamo costatare come circa il 30% provenga proprio dal discorso della montagna (e questo nonostante i capitoli 5-7 corrispondano al 10% circa del testo di Matteo: 111 versetti su 1071).

Quella che segue è una lista di tutti questi passaggi (un asterisco contrassegna i casi in cui il riferimento, in realtà, potrebbe essere non a Matteo ma al suo parallelo in Luca; per alcune occorrenze, si è inoltre provveduto a correggere e integrare l'indice di Esser):

²⁰ Cf. Allison, *The Sermon on the Mount*, 22-23. Per un'antologia di interpretazioni patristiche di Mt 5-7, si veda ora M. Simonetti (ed.), *Ancient Christian Commentary on Scripture: New Testament*, vol. 1a, *Matthew 1-13*, Downers Grove, InterVarsity, 2001. Tra i commentatori moderni che hanno più insistito sulla dimensione ascetica del discorso della montagna, una menzione speciale spetta a J.D.M. Derrett, *The Ascetic Discourse: An Explanation of the Sermon on the Mount*, Eilsbrunn, Ko'amar, 1989.

²¹ Se non altro per la difficoltà di determinare il confine esatto tra citazione, allusione e semplice parallelo: su questo problema, seppure in tutt'altro campo di studi, si veda la letteratura citata e discussa in G.K. Beale, "Seeing the Old Testament in the New: Definitions of Quotations and Allusions and Criteria for Discerning Them", in *Handbook on the New Testament Use of the Old Testament: Exegesis and Interpretation*, Grand Rapids, Baker Academic, 2012, 29-40.

5,3	Adm. 14,1,4
5,3-5	Cant. Sol. 23-26
5,8	Adm. 16,1
5,9	Adm. 13,1; 15,1; Cant. Sol. 25-26
5,10	Reg. n. bull. 16,12; Reg. bull. 10,11
5,11	Reg. n. bull. 16,15
5,12	Reg. n. bull. 16,16
5,16	I Ep. fid. 1,10; II Ep. fid. 53
5,22	Frag. 2,23; Reg. n. bull. 11,4
5,28	Frag. 1,32; Reg. b. bull. 12,5
5,39	Adm. 14,4; Frag. 1,34; Reg. n. bull. 14,4
5,40	Reg. n. bull. 14,5
5,42	Reg. n. bull. 14,6
5,44	Adm. 9,1; II Ep. fid. 38*; Exp. Pat. 8*; Frag. 1,1*; Reg. bull. 10,10; Reg. n. bull. 22,1*
5,45	I Ep. fid. 1,7; II Ep. fid. 49
6,2	Adm. 21,3; Frag. 1,50; Reg. n. bull. 17,13
6,9	II Ep. fid. 21; Frag. 1,16; Reg. n. bull. 22,28
6,9-13	Exp. Pat. 1-10
6,12	Cant. Sol. 23
6,14	Frag. 1,63; Reg. n. bull. 21,6
6,16	Adm. 21,3; Reg. n. bull. 3,2
6,20	Adm. 28,1
6,33	Reg. er. 3
7,3	Reg. n. bull. 11,11
7,12	Reg. bull. 6,9*; Reg. n. bull. 4,4
7,13-14	Reg. n. bull. 11,13

Come si vede, abbiamo un totale di 47 riferimenti, che riguardano nell'insieme 32 versetti (27, se escludiamo il testo della preghiera del Padre nostro, che Matteo riporta ai vv. 6,9-13 ma che Francesco, per ovvi motivi, poteva citare in maniera totalmente irrelata al testo). Anche il conteggio dei riferimenti può variare, a seconda che si includano o meno le citazioni incerte (5), le allusioni al Padre nostro (4, più l'intero testo dell'*Expositio in Pater noster*, peraltro di attribuzione dubbia) e i riferimenti che Esser individua all'interno dei *Fragmenta alterius regulae non bullatae* attestati dal codice di Worcester (5).²²

La maggior parte di questi riferimenti si trova esattamente dove ci aspetteremmo di trovarli: non all'interno di lettere o di composizioni para-liturgiche, ma in documenti che riguardano la vita comunitaria e le esigenze della *sequela Christi*, tra cui spiccano le *Admonitiones* (dove riscontriamo 8 riferimenti in tutto: possono sembrare pochi, ma si consideri che il loro numero è pari a quello delle citazioni che qui vengono ri-

²² D'altronde, sappiamo pure che Francesco si avvale di collaboratori per la redazione dei suoi scritti. Nel caso della Regola non bollata, la *Chronica fratris Iordanis a Iano*, redatta attorno al 1262, afferma che il santo avrebbe affidato a frate Cesario da Spira il compito di abbellire il testo con citazioni evangeliche: sul ruolo e la figura di Cesario, cf. almeno B. Vollet, "Césaire de Spire et la première Règle de Saint François", *Franziskanische Studien* 73/4 (1991) 310-323.

servate a Giovanni) e finalmente il *Cantico*, che sembra condividere con questo tipo di testi un deciso carattere programmatico.

Ora, sappiamo bene che non c'è aspetto del *Cantico* – testuale, grammaticale o stilistico, come pure teologico, storico o socio-politico – che non sia stato letteralmente sviscerato dalla critica. Le sue fonti bibliche immediate, la sua matrice «tutta scritturale», come già faceva notare uno dei suoi interpreti più acuti,²³ sono state individuate nel Salmo 148 (per la forma letteraria e il nesso fra lode e creazione), nel cantico dei tre fanciulli nella fornace di Daniele 3,51-89 (per la struttura, l'ispirazione generale e, di nuovo, il nesso fra lode e creazione) e nell'Apocalisse di Giovanni (ancora per l'intreccio fra lode e creazione, oltre che per i riferimenti al giudizio finale e alla «morte secunda»²⁴). Si è poi osservato che il rimando all'immaginario della letteratura apocalittica, anche in via «contrastiva»,²⁵ non si limiterebbe al testo dell'Apocalisse canonica, ma potrebbe includere l'accento a temi e motivi che ritroviamo nel IV libro di Ezra (sovente trasmesso, in età medievale, all'interno dei manoscritti della Vulgata),²⁶ nelle aggiunte etiopiche all'*Apocalisse di Pietro* (ma in questo caso un'influenza diretta sarebbe alquanto difficile da dimostrare)²⁷ e soprattutto nella *Visio Pauli*, un testo che di lì a poco influenzerà anche Dante e che Francesco, da parte sua, potrebbe benissimo aver conosciuto in una delle sue tante versioni vernacolari. Colpisce, in partico-

²³ L.F. Benedetto, *Il Cantico di frate Sole*, Firenze, Sansoni, 1941, 69.

²⁴ Fra i numerosissimi lavori che affrontano il problema delle fonti bibliche del *Cantico*, cf. soprattutto V. Branca, *Il Cantico di Frate Sole. Studio delle fonti e testo critico*, Firenze, Olschki, 1950 (con utilissima appendice di *conferenda* alle pp. 93-101; nuova ed. aggiornata, 1994); E. Fumagalli, *San Francesco, il Cantico, il Pater Noster*, Milano, Jaca Book, 2002; B. Moloney, *Francis of Assisi and His "Canticle of Brother Sun" Reassessed*, New York, Palgrave Macmillan, 2013 (commento biblico alle pp. 123-139); e N. Pasero, *Laudes creaturarum. Il Cantico di Francesco d'Assisi*, Parma, Pratiche, 1992.

²⁵ Così Pasero, *Laudes creaturarum*, 56-58, che discute rapidamente un gran numero di paralleli alle pp. 59-65 (parlando di «consonanze e dissonanze»). La sua analisi meriterebbe di essere ripresa e approfondita.

²⁶ Pasero, in particolare, cita il passaggio di 4 Ezra 7,39-42, che fa parte del «missing fragment» che permise a Richard Bensley, nella seconda metà dell'Ottocento, di identificare le due principali famiglie di manoscritti in cui questo testo fu trasmesso nell'Occidente latino (spesso sotto il nome di Secondo libro di Esdra e con l'integrazione di altri due testi originariamente indipendenti). Purtroppo manca ancora una storia della sua ricezione in età medievale: per un profilo sintetico e alcuni riferimenti bibliografici aggiornati, si veda ora la voce di P.-M. Bogaert, "4 Ezra: Latin", in F. Feder and M. Henze (eds.), *Textual History of the Bible*, vol. 2, *Deutero-Canonical Scriptures*, Leiden, Brill, 2019, § 7.2.3.

²⁷ Nell'indicare i paralleli, Pasero si affida alla traduzione del testo in M. Erbetta (a cura di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, vol. 3, *Lettere e Apocalissi*, Marietti, 1981, 226, ma non sembra tenere conto del fatto che l'«appendice» a cui fa riferimento non si trova trasmessa nei manoscritti etiopici come parte dell'Apocalisse di Pietro, e difficilmente risale al suo originale greco: su questo punto, cf. almeno P. Marrassini, "L'Apocalisse di Pietro", in Y. Beyene, R. Fattovich, P. Marrassini, A. Triulzi (eds.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci*, Napoli, Istituto universitario orientale, 1994, 171-232.

lare, la vicinanza del *Cantico* alla prosopopea del creato che compare al principio della cosiddetta versione lunga in latino di questo testo, dove gli elementi del cosmo – nell’ordine: il sole, la luna e le stelle, il mare e le acque e infine la terra – rivolgono a Dio un accorato appello perché questi intervenga a correggere l’operato degli uomini (*Ap. Pauli* 4-6). Francesco sembra inoltre condividere la fondamentale conclusione teologica del passo: «Osservate, figli degli uomini: la creazione è sottomesa a Dio; è solo il genere umano che pecca» (*Ap. Pauli* 7, ll. 1-2 ms. P).²⁸

Non meno rilevanti, tuttavia, potrebbero essere i riferimenti alla letteratura evangelica, ed è qui che il ruolo centrale giocato dal discorso della montagna in Francesco emerge di nuovo in tutta chiarezza. Gli esegeti del *Cantico* non hanno mancato di registrare alcuni possibili riferimenti alle beatitudini (Mt 5,3-12 // Lc 6,20-26, anche se l’alternanza «beati / guai» della penultima lassa farebbe pensare a un richiamo alla versione lucana) e alla preghiera del Padre nostro (nella versione lunga di Mt 6,9-13 e con le aggiunte sul perdono di Mt 6,14-15, forse echeggiate alle ll. 23-24). Per quanto riguarda la possibile dipendenza dal Padre nostro, non si può che rimandare alla sofisticata analisi lessicale e semantica di Enrico Fumagalli, che ha recentemente proposto di interpretare il *Cantico* come un inno di lode che Francesco avrebbe composto dopo la cosiddetta notte della *certificatio*, al culmine di quella che alcune fonti descriveranno come la massima esperienza mistica del santo.²⁹ In questo senso, le *Laudes* farebbero eco alle richieste del *Pater*, e ne intenderebbero celebrare in qualche modo l’esaudimento: in effetti, come non vedere un legame profondo tra il quarto stico del testo («et nullu homo ène dignu Te mentovare»), l’invocazione «Laudato si’» che ne informa la stessa struttura, e la prima e fondamentale richiesta della preghiera di Gesù, «Sia santificato il tuo nome»? L’ipotesi di Fumagalli è seducente, ma discuterla nel dettaglio ci condurrebbe troppo lontano.³⁰

²⁸ Per il testo latino, cf. T. Silverstein, A. Hilhorst (eds.), *Apocalypse of Paul: A New Critical Edition of Three Long Latin Versions*, Genève, Cramer, 1997, 70-77. Per alcuni rilievi sulla sua enorme fortuna e diffusione, cf. almeno P. Dinzelsbacher, “La *Visio Pauli*. Circulation et influence d’un apocryphe eschatologique”, *Apocrypha* 2 (1991) 165-180.

²⁹ Cf. Fumagalli, *San Francesco, il Cantico, il Pater Noster*, 53-68 e 87-105. Il resoconto più vivido dell’episodio della *certificatio* si trova sicuramente nella *Compilatio Assisiensis* (o *Leggenda perugina*), una raccolta di aneddoti che risale alla fine del XIII secolo ma che trasmette materiali più antichi, talora alternativi rispetto alla “versione ufficiale dei fatti” che Bonaventura volle consegnare con la sua *Leggenda maior*. Sul suo valore storico, sono ancora fondamentali le pagine di R. Manselli, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana*, Roma, Antonianum, 1980; per uno studio recente e dettagliato, si veda E. Kumka, *Io non smetterò di ammaestrare i frati. La pedagogia di Francesco nella “Compilatio assisiensis”*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2015.

³⁰ Lo stesso vale per l’intricata questione delle circostanze di composizione del *Cantico*, cui Fumagalli dedica tutta la prima parte del suo lavoro (*San Francesco, il Cantico, il Pater Noster*, 17-50). Per un bilancio delle varie ipotesi avanzate dagli stu-

Per quanto riguarda invece le beatitudini, vale la pena di soffermarsi su alcuni tratti del linguaggio del *Cantico*, in particolare all'interno delle lasse dedicate al tema del perdono (ll. 23-26):

Laudato si', mi' Signore, per quelli che perdonano per lo tuo amore
et sostengo infirmitate et tribulatione.

Beati quelli ke 'l sosterrano in pace,
ka da Te, Altissimo, sirano incoronati.

Qui Francesco fa seguire a un macarismo (l. 25: «Beati quelli ke...») la promessa di una ricompensa al futuro (l. 26: «ka da te ... sirano incoronati»), con un costrutto che ricalca scopertamente il *quoniam* delle beatitudini in latino. Ancor più significativa è l'idea di proclamare beati, e pertanto destinati alla ricompensa escatologica dell'«incoronazione», coloro che «sosterrano in pace» sia l'«infirmitate» che la «tribulatione» (l. 24). Il testo fa quasi pensare a una combinazione delle prime tre beatitudini di Matteo (Mt 5,3-5): a *Beati pauperes spiritu* potrebbe corrispondere l'«infirmitate» (in quanto condizione di debolezza fisica e di privazione materiale), a *Beati qui lugent* la «tribulatione» (una sofferenza di tipo più spirituale), e a *Beati mites* il trasparente accenno alla sopportazione pacifica. In quest'ultimo caso, un'allusione ai *pacifici* della settima beatitudine matteana (Mt 5,9) sarebbe ugualmente plausibile, ma è il riferimento a «sora nostra matre Terra» che precede immediatamente queste righe a permetterci di supporre un collegamento *ad sensum* con la conclusione della terza beatitudine, che assegna appunto ai miti l'eredità della terra (*Beati mites, quoniam ipsi possidebunt terram*).³¹

Se così fosse, il *Cantico* si rivelerebbe perfettamente in linea con l'interpretazione etico-ascetica delle beatitudini che Francesco dimostra anche altrove di seguire, per cui «infirmitate» e «tribulatione», qualora volontariamente accettate, diventano un segno paradossale di regalità, e sono indicate al contempo come condizioni privilegiate di accesso al regno di Dio.³² Questo tema si affaccia più volte negli scritti, per esempio

diosi, e che prevedono spesso una composizione in più tempi, cf. almeno G. Miccoli, «Gli scritti di Francesco», in Alberzoni *et al.*, *Francesco d'Assisi*, 35-69: 44-52.

³¹ Difficile, invece, capire se l'espressione «perdonano per lo tuo amore» possa o debba intendersi in riferimento a Mt 5,43-45 (per il collegamento tra l'amore dei nemici e l'atteggiamento misericordioso di Dio) o a Mt 6,14-15 (per l'idea di perdonare agli uomini cosicché anche il Padre ci perdoni). Nel primo caso, «per lo tuo amore» avrebbe un valore strumentale, nel secondo caso un valore causale/finale. Mi sembra preferibile la prima ipotesi, in linea con quanto dirò più avanti (n. 41) affrontando la spinosa questione del valore da assegnare alla preposizione «per» in tutto il testo del *Cantico*.

³² Francesco, in tal senso, si dimostrerebbe attento «esegeta» delle beatitudini, prendendo posizione su un problema che non ha mai smesso di ossessionare gli interpreti: cf. per es. R.H. Guelich, «The Matthean Beatitudes: 'Entrance-Requirements' or Eschatological Blessings?», *JBL* 95/3 (1976) 415-434. Quanto al tema della povertà, vale la pena di riprendere quanto faceva notare Giovanni Miccoli, parlando del ruolo centrale da essa giocato nella spiritualità di Francesco: «Non è un caso che il vocabolario medievale della povertà, accanto ai termini che esprimono la miseria materiale (*famelicus*,

nell'ammonizione dedicata all'«imitazione del Signore» (*Adm.* 6; ma si vedano tutte le «beatitudini» di Francesco, in *Adm.* 13-28) oppure, in maniera più velata, nell'opuscolo sulla «vera e perfetta letizia» che si tramanda sia stato dettato a frate Leone (e che Esser, con ottime ragioni, annovera tra gli *Opuscula* attribuibili al santo). La formulazione più prossima al *Cantico*, tuttavia, si trova in un passaggio di quelle «parole con melodia» che Francesco avrebbe composto, unico suo altro testo in volgare, per esortare il ramo femminile del suo neonato ordine, guidato da Chiara di Assisi e inizialmente formato dalle «Povere Dame» che con lei dimoravano presso la chiesetta di San Damiano:³³

Audite, poverelle, dal Signor vocate [...]
Quelle ke sunt adgravate de *infirmate*
et l'altre ke per loro suò adfatigate,
tutte quante le *sostengate en pace*,
[...] ka cascuna serà regina en celo *coronata*
cum la Vergene Maria (*Verb. Exh.* 1; 5-6).

Anche qui ritorna la connessione tra debolezza fisica e materiale (l'essere «adgravate de infirmate ... adfatigate»), la sottomissione pacifica («tutte quante le sostengate en pace») e la ricompensa finale con la corona («ka cascuna serà regina en celo coronata»)³⁴. Mancano però

esuriens [= affamato], *mendicus*, *pannosus* [= cencioso], *indigens*, *inops*, *egens* [= povero]) comprenda assai più largamente termini che rinviano alla debolezza e alla fragilità fisica, culturale, giuridica, alla mancanza o alla privazione di uno status sociale e di potere (*peregrinus*, *debilis*, *humilis*, *orphanus*, *vidua*, *exiliatus*, *captivus*, *senex*, *aegrotus* [= malato], *leprosus*, *infirmus*, *idiota*, *simplex*, ecc.)» (Miccoli, *Seguire Gesù povero*, 49). A questi termini andrebbe aggiunto anche *pazzus*, che Francesco molto probabilmente utilizzò per definire la propria peculiare concezione di *imitatio Christi*, sulla scia delle speculazioni paoline intorno alla follia della croce (1Cor 1,18-25; 4,10): cf. in particolare il passaggio di *Comp. As.* 114 («Fratelli, [...] il Signore mi ha rivelato il suo volere che io fossi un novello pazzo [*novellus pazzus*] nel mondo»).

³³ Sui problemi relativi all'autenticità di questo testo, riscoperto nel 1976 presso il monastero delle Clarisse di San Fidenzio a Novaglie, in provincia di Verona, si confrontino le argomentazioni iniziali del suo primo editore, G. Boccali, "Canto di esortazione di San Francesco per le 'Poverelle' di San Damiano", *Collectanea Franciscana* 48 (1978) 5-29; e la discussione critica ingaggiata da I. Baldelli, "Sull'apocrifo francescano 'Audite poverelle dal Signor vocate'", *Ricerche storiche* 13 (1983) 559-575 (ora in Id., *Non dica Ascesi, ché direbbe corto*". *Studi linguistici su Francesco e il francescanesimo*, Assisi, Porziuncola, 2007, 65-81; contro l'autenticità); e A. Menichetti, "Riflessioni complementari circa l'attribuzione a S. Francesco dell'Esortazione alle poverelle", *Ricerche storiche* 13 (1983) 577-593 (a favore dell'autenticità).

³⁴ Come nelle linee del *Cantico*, non siamo lontani dall'associazione di beatitudine, sopportazione di una prova e incoronazione finale che si ritrova al centro di un versetto della Lettera di Giacomo, peraltro con probabile allusione a una parola di Gesù: «*Beato* l'uomo che *sopporta* la *prova*, poiché una volta saggiato riceverà la *corona* della vita, che egli (Gesù) ha promesso a coloro che lo amano» (Gc 1,12). Per un tentativo di ricostruire le traiettorie di trasmissione di questo detto di Gesù, di cui è rimasta traccia anche in altri testi del cristianesimo primitivo, cf. E. De Luca, M. Rescio, E. Stori, D. Tripaldi, L. Walt, "La trasmissione delle parole di Gesù. Scandalo e prova, perseveranza e salvezza: appunti di una ricerca in corso", *ASE* 25/2 (2008) 203-213.

l'accenno alla tribolazione e il riferimento alla beatitudine, che ritroveremo invece, non a caso, all'interno dell'importantissima sezione della *Compilatio Assisiensis* sulla notte della *certificatio*, dove si riferisce anche della composizione del *Cantico* (e più avanti dell'*Audite poverelle*). In quell'occasione, fiaccato da tormenti fisici e spirituali, Francesco avrebbe udito una voce dal cielo in risposta a una sua drammatica richiesta di consolazione: «Fratello, rallegrati ed esulta grandemente (*iocundare et iubila satis*; cf. Mt 5,12 // Lc 6,23) nelle tue infermità e tribolazioni (*in tuis infirmitatibus et tribulationibus*), perché d'ora in avanti puoi essere certo, è come se tu fossi già nel mio regno» (*Comp. As.* 43).

In conclusione, si può affermare che è più che probabile che il discorso della montagna – se non proprio nella sua integralità, quantomeno in alcuni dei suoi materiali più rilevanti – abbia giocato un qualche ruolo nella composizione e nel disegno del *Cantico*. Ma a tutti i riferimenti citati finora se ne può aggiungere un altro: non meno vitale, come ora vedremo, per una comprensione generale del testo.

3. SORA NOSTRA MATRE TERRA, GLI UCCELLI DEL CIELO E I GIGLI DEL CAMPO

Si rileggano gli stichi 20-22 del testo, che citiamo sempre nella ricostruzione di Gianfranco Contini:

Laudato si', mi' Signore, per sora nostra matre Terra,
la quale ne sustenta et governa,
et produce diversi fructi con coloriti fiori et herba.

Si è discusso a lungo sul valore da assegnare ai due verbi che Francesco utilizza in queste righe per descrivere l'azione della terra: «sustenta» e «governa». Se il primo non pone particolari difficoltà, alludendo al «sustentamento» materiale delle creature a cui il testo ha già accennato in precedenza, parlando del vento e di «onne tempo» (l. 14), per il secondo non si è mai trovata una spiegazione altrettanto soddisfacente. Carlo Paolazzi, dopo aver notato *en passant* un possibile richiamo al discorso della montagna, ha suggerito di intendere il verbo «secondo un'accezione ancora in uso nelle parlate regionali italiane», col significato di «dar da mangiare agli animali».³⁵ L'ipotesi è plausibile, ma non esclude di guardare a questo binomio verbale come direttamente collegato a un'altra coppia di elementi menzionati nella lassa, con l'accostamento *diversi fructi / coloriti fiori et herba*. In questo modo, infatti, otteniamo un doppio parallelismo: da una parte, tra l'azione di *sustentare* e i *diversi fructi*, e dall'altra tra il *governare* e i *coloriti fiori et herba*.

³⁵ Paolazzi, *Il Cantico di frate Sole*, 89.

Il rimando non è tanto – o non è soltanto – al testo di Genesi 1,11(-12) e 1,29,³⁶ quanto piuttosto a un passaggio evangelico che dipende esso stesso da Genesi, ma che doveva essere caro a Francesco per svariate ragioni, non da ultimo per i suoi evidenti sottintesi ascetici. Come anticipavo all’inizio di queste pagine, mi riferisco alla pericope sugli uccelli del cielo e i gigli del campo, che Matteo riporta sempre all’interno del discorso della montagna (Mt 6,25-30; cf. Lc 12,22-31). Mi sembra opportuno, a questo punto, riportare il passaggio di Matteo nelle sue linee essenziali, traducendolo dalla Vulgata (che si discosta dal testo greco per alcuni dettagli):

25. Per questo vi dico: non affannatevi per la vostra vita, di quel che mangerete, né per il vostro corpo, di quel che indosserete. Non vale forse la vita più del cibo e il corpo più della veste? 26. Guardate gli uccelli del cielo (*volatilia caeli*): non seminano, non mietono e non raccolgono nei granai, eppure il Padre vostro celeste li nutre (*pascit*). Forse voi non valete più di loro? [...] 28. E quanto alla veste, perché vi affannate? Considerate i gigli del campo (*lilia agri*), come crescono: non lavorano e non filano. 29. Ma io vi dico che neppure Salomone in tutta la sua gloria fu mai abbigliato come uno di questi. 30. E se Dio veste (*vestit*) così l’erba del campo (*faenum agri*), che oggi c’è e domani è gettata nella fornace, quanto più [vestirà] voi, persone di poca fede?

È più che prevedibile che un testo di questo tenore rientrasse fra quelli che potevano affascinare e ispirare il Povero di Assisi. Il passaggio fa parte di una sotto-unità di Mt 5-7 incentrata sui temi della vera o falsa ricchezza (Mt 6,19-24: i veri tesori nel cielo; l’occhio lucerna del corpo; opposizione tra Dio e “mammona”) e dell’esigenza di abbandonare qualunque tipo di preoccupazione materiale o “mondana” (Mt 6,25-34).³⁷ Gesù ha appena esortato i discepoli a non accumulare tesori sulla terra (Mt 6,19); qui li incoraggia a «non affannarsi per il domani» (è questa la conclusione redazionale di Mt 6,34, priva di paralleli in Luca). L’ottica, evidentemente, è quella di un abbandono fiducioso alla “provvidenza”. Ma l’esortazione a liberarsi dall’ansia, espressa in greco dall’imperativo

³⁶ Riporto qui la versione della Vulgata, per agevolare il confronto col testo di Francesco: *Et ait [Deus]: Germinet terra herbam virentem et facientem semen et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram. Et factum est ita* (Gen 1,11); *Dixitque Deus: Ecce dedi vobis omnem herbam adferentem semen super terram, et universa ligna quae habent in semet ipsis sementem generis sui, ut sint vobis in escam* (Gen 1,29).

³⁷ Per un esame dettagliato del testo greco, rimando in primo luogo ai commentari già citati di Betz (cf. n. 7) e Luz (n. 10); ma si vedano anche i tentativi di analisi redazionale e di ricostruzione dei detti in Mt 6,25-34 // Lc 12,22-32 (a partire dall’ipotesi della fonte comune Q) offerti da P. Hoffmann, “Der Q Text der Sprüche vom Sorgen Mt 6,25-33/Lk 12:22-31. Ein Rekonstruktionsversuch”, in L. Schenke (Hg.), *Studien zum Matthäusevangelium. Festschrift für Wilhelm Pesch*, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1988, 127-155; e J.M. Robinson, “The Pre-Q Text of the (Ravens and) Lilies: Q 12:22-31 and P. Oxy. 655 (Gos. Thom. 36)”, in S. Maser, E. Schlarb (Hg.), *Text und Geschichte: Facetten theologischen Arbeitens aus dem Freundes- und Schülerkreis. Dieter Lührmann zum 60. Geburtstag*, Marburg, Elwert, 1999, 143-180.

iniziale μή μεριμνᾶτε e in latino dal congiuntivo *ne solliciti estis*, nasconde qualcosa di più di un innocente richiamo alla fiducia in Dio.

L'invito è illustrato da Gesù attraverso due esempi tratti dal mondo naturale, basati entrambi su un netto contrasto con le attività dell'uomo. Agli uditori è richiesto anzitutto di guardare a ciò che gli «uccelli del cielo» *non* fanno: essi, a differenza degli uomini, «non seminano, non mietono e non raccolgono nei granai». Eppure il «Padre celeste» non manca di provvedere loro il cibo, cioè quanto è loro necessario per vivere. Si tratta chiaramente di un'iperbole, e citando un'amara battuta di Johannes Weiss si è spesso osservato come qualunque «passero che muoia di fame» finisca per contraddire l'argomentazione di Gesù.³⁸ Il significato dell'esempio, tuttavia, si comprende meglio qualora se ne consideri l'implicito carattere contro-culturale. Qui il discorso di Gesù si avvicina alla predicazione dei cinici, col loro richiamo a un ordine naturale che gli uomini avrebbero originariamente condiviso con gli (altri) animali, e che sono dunque invitati a recuperare. A stento si troverà nei Vangeli una condanna altrettanto esplicita e radicale delle normali attività umane, esemplificate dalla semina, dal raccolto e dall'accumulo di quanto si è ricavato da essi. La logica, soprattutto per quest'ultimo punto, è la stessa che governa il detto sui tesori nel cielo, che suona letteralmente come «Non tesaurizzate i vostri tesori sulla terra ... Tesaurizzate piuttosto i vostri tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove i ladri non scassinano e non portano via» (Mt 6,19-20). Non si tratta tanto di una condanna della proprietà, quanto di un'esortazione a non fare affidamento su di essa, e di conseguenza a spostare il baricentro dei propri interessi su una ricchezza che non sia soggetta a decadimento («Dov'è infatti il tuo tesoro, là sarà il tuo cuore», Mt 6,21).

Si capisce allora come tutto il passaggio potesse immediatamente prestare il fianco a una lettura di tipo ascetico. E se prestiamo fede alla testimonianza del Celano, Francesco stesso vi avrebbe fatto allusione durante la sua predica agli uccelli di Bevagna, nella valle spoletana: un episodio tra i più emblematici e controversi della sua biografia, che colpì a tal punto l'immaginazione dei contemporanei da essere immortalato in tutti i principali cicli pittorici dedicati alla vita del santo, dalla Tavola della Cappella Bardi in Santa Croce a Firenze (ca. 1243, espressione dell'ala rigorista del movimento francescano) agli affreschi di Giotto o chi per lui nella Basilica superiore di Assisi (ca. 1290, che rispecchiano la prospettiva di Bonaventura e della sua *Legenda maior*).³⁹

³⁸ La citazione proviene dal capolavoro di J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, ed è comunemente riportata dai commentari a Matteo e Luca.

³⁹ Dobbiamo a Chiara Frugoni l'aver chiarito il differente significato che la scena assume nei due cicli menzionati, anche come riflesso delle aspre polemiche interne all'ordine francescano dopo la morte del fondatore (e delle diverse letture a cui si poteva prestare l'episodio): cf. soprattutto C. Frugoni, *Francesco, un'altra storia*, Genova,

Dell'episodio, com'è noto, abbiamo diverse versioni, anche contrastanti,⁴⁰ ma è il racconto del Celano a presentare singolari coincidenze col testo delle *Laudes*:

Fratelli miei uccelli, voi dovete molto lodare il vostro creatore, e amarlo sempre, Lui che vi ha dato piume per vestirvi e ali per volare e tutto quanto vi serve per vivere. Dio vi ha fatto nobili (*nobiles*) fra le altre creature, e vi ha concesso per dimora la limpidezza del cielo. Poiché voi non seminate né mietete, eppure Lui vi protegge e governa (*protegit et gubernat*), senz'alcun affanno da parte vostra (*sine omni vestra sollicitudine*) (1 Cel. 58).

La prossimità di questo testo al *Cantico* è sorprendente. Si notino in primo luogo i due verbi che il Celano impiega per designare l'azione di Dio nei confronti degli uccelli: «proteggere», qui nel senso di venire in soccorso, e «governare». Il pensiero corre subito al binomio verbale che Francesco ha associato alla terra, «la quale ne sustenta et governa». Sono le stesse azioni che Atenagora di Atene, apologista cristiano del secondo secolo, aveva indicato come proprie del Creatore, descrivendo quest'ultimo come un sapiente artigiano che, a differenza del demiurgo platonico, non si sarebbe limitato a plasmare l'universo, ma continuerebbe a «sostenerlo e governarlo» (συνέχοντα καὶ ἐποπτεύοντα: *Leg.* 13,3). Questo ci conduce al cuore del messaggio del poema di Francesco, dove l'invocazione litantica «Laudato si', mi' Signore, per...» si può comprendere soltanto se conferiamo alla preposizione «per» il valore di un complemento d'agente («*dalle* Tue creature») o addirittura di strumento («*attraverso* le Tue creature, *per mezzo* delle Tue creature»), secondo un'intuizione che è stata sviluppata con risultati notevoli da Giovanni Pozzi.⁴¹

Marietti, 1988 (tutto sulla Tavola Bardi); Ead., *Francesco e l'invenzione delle stimate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Torino, Einaudi, 1993, 246-252; e più diffusamente, Ead., *Quale Francesco? Il messaggio nascosto negli affreschi della Basilica superiore ad Assisi*, Torino, Einaudi, 2015.

⁴⁰ Oltre ai paralleli in *Leg. maior* 12,3 e 3 *Cel.* 20, si veda il racconto di un'analogia predicata agli uccelli, tenuta dal santo alle porte di Roma, di cui si narra nella duecentesca *Chronica Majora* di Matteo Paris, monaco benedettino di St Albans (Inghilterra), che a sua volta illustrava e commentava un resoconto del confratello Ruggero di Wenderover: del possibile significato simbolico di questa scena si accorse per primo F.D. Klinginder, "St. Francis and the Birds of the Apocalypse", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 16/1-2 (1953) 13-23. Contro un'interpretazione puramente allegorica di questo e di altri episodi simili nella vita del santo, si veda l'affascinante indagine di F. Moretti, *Dal ludus alla laude. Giochi di uomini, santi e animali dall'alto Medioevo a Francesco d'Assisi*, Bari, Edipuglia, 2007, 75-160.

⁴¹ Il primo a proporla, andando contro la comprensione tradizionale del "per" con valore causale, fu Antonino Pagliaro, nel suo articolo "Il Cantico di frate Sole", *Quaderni di Roma* 1 (1947) 218-235 (successivamente ripubblicato in Id., *Saggi di semantica*, Messina-Firenze, D'Anna, 1953, 201-226). Da allora gli interventi non si contano, e hanno dato il via a una letteratura che non sembra affatto destinata a esaurirsi: un bilancio relativamente recente si può trovare in B. Degl'Innocenti, "Una crux lessicografica: la preposizione 'per' nelle 'Laudes creaturarum'", in G.C. Alessio *et al.*, *Studi di filologia medievale offerti a D'Arco Silvio Avalle*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1996, 147-167. Che il "per" abbia valore strumentale nelle invocazioni col «Laudato si'»,

Il «passivo ottativo» di Francesco, nelle parole di p. Pozzi, esprimerebbe in fondo l'identità di lodante e lodato: sarebbe Dio stesso a lodarsi nel *Cantico*, e lo farebbe attraverso la lode delle sue creature, espressa anche da quelle doti che ogni creatura porta in sé come impronta epifanica del Creatore.⁴² Il fatto quindi che Francesco attribuisca a «sora nostra madre Terra» due azioni che, nel suo orizzonte religioso, potevano essere imputate al solo Creatore, non è il segno di un rovesciamento di prospettiva in senso panteista, né di un appello a tradizioni ataviche sul ruolo della “Madre Terra”, bensì espressione piena del dinamismo interno al *Cantico*, dove la lode rappresenta il compimento finale del processo creativo di Dio. Questo fornisce anche una spiegazione per il problema dal quale siamo partiti, cioè la presunta assenza degli animali dal testo: uomini e animali, per Francesco, sono accomunati dalla loro originaria condizione di creature terrestri, una condizione che l'uomo ha in parte perduto ed è perciò invitato a recuperare nella sua pienezza. Come farlo? Seguendo appunto l'esempio degli altri animali: riconoscendo la propria dipendenza dalla terra, che tutti «sostiene e governa», e unendosi ad essi (e ad essa) nella lode.⁴³

C'è poi un altro punto sostanziale che il passaggio appena citato del Celano ci consente di cogliere, restituendoci alcune sfumature dell'interpretazione che Francesco poteva dare delle parole di Gesù in Mt 6,25-30 e del loro potenziale riflesso nelle *Laudes*. Finora ci siamo concentrati esclusivamente sul primo dei due esempi forniti dal testo evangelico, quello relativo agli «uccelli del cielo». Abbiamo visto che la loro contrapposizione agli esseri umani deriva dal fatto che essi «non seminano, non mietono e non raccolgono nei granai». Eppure anche «i gigli del campo», protagonisti della seconda illustrazione di Gesù, sono contrapposti agli esseri umani, dato che a questi ultimi, a differenza di loro, occorre «lavorare e filare» per procurarsi un vestito. Commentando questa seconda sezione del brano di Matteo, molti esegeti hanno insistito sul presunto carattere “ecumenico” della provocazione lanciata da Gesù, che avrebbe inteso bilanciare le proprie immagini tenendo conto delle differenze di genere. Così, laddove nel primo esempio avevamo azioni che – almeno nella società palestinese del tempo – potevano essere associate prevalentemente alla sfera maschile in quanto legate all'esigenza di procurarsi il cibo, nel secondo esempio il riferimento riguarderebbe attività

sembra confermato da tutte le altre sue occorrenze nel *Cantico*: «allumini noi *per* lui» (riferito al sole, l. 7); il già citato «*per* lo quale ... dai sustentamento» (riferito al vento, l. 14); «*per* lo quale ennallumini» (riferito al fuoco, l. 18); sul «*per* lo tuo amore» alla l. 23 cf. quanto detto sopra alla n. 31.

⁴² Cf. soprattutto G. Pozzi, “Dittico per S. Francesco”, *Versants* 1 (1981) 9-26.

⁴³ Non per nulla, la prima parola del *Cantico* è «Altissimu» e l'ultima è «humilitate». Su questo punto, si vedano le riflessioni di C. Garzena, “*Terra fidelis manet*”. *Humilitas e servitium nel “Cantico di Frate Sole”*, Olschki, Firenze, 1997.

che potevano essere indicate, al contrario, come tipicamente femminili, quali il cucito e la lavorazione dei tessuti (la veste).⁴⁴

Questo rischia di oscurare un altro contrasto che sembra affiorare dal ragionamento, e che coinvolge la dimensione simbolico-culturale del vestire, anche nella sua qualità di indicatore di status sociale. Cibo e vesti sono indubbiamente necessità primarie per l'uomo, ma nel parlare delle seconde è significativo che Gesù utilizzi proprio l'esempio dei gigli, paragonando la loro bellezza a quella delle vesti di un sovrano. I gigli, come l'erba, sono parte «del campo»: anzi, la loro funzione sembra quella di fornire una sorta di ornamento all'erba (anch'essa detta «del campo»). Quest'ultima, per quanto abbia breve durata e sia destinata ad essere gettata nella fornace, risulta nondimeno «vestita» meglio di quanto non lo sia mai stato «il re Salomone in tutta la sua gloria». È un paragone che rafforza senza dubbio il «quanto più» della sentenza finale: «E se Dio veste così l'erba del campo ... quanto più (vestirà) voi, persone di poca fede?» (Mt 6,30). E faremmo torto al testo se non vi cogliessimo una stoccata polemica nei confronti di tutto quel che poteva rappresentare o evocare la figura di Salomone. Dopotutto, nel Vangelo di Matteo, siamo pur sempre all'interno di un discorso che ha al centro il concetto di «regno di Dio» – evidentemente un regno dove l'erba di un campo è in grado di rivaleggiare, quanto a dignità, col fulgore delle vesti di un re. Possiamo supporre che il *gubernat* del Celano e il «governa» delle *Laudes* alludano a questo? Ed è forse un caso che il Francesco della predica a Bevagna definisca come *nobiles* gli uccelli, ai quali Dio non solo ha dato il necessario per vivere (cibo) ma anche «piume per vestirsi» (veste)?

In tal caso, «sostentare e governare», le azioni attribuite a «sora nostra madre Terra» (e dunque, come si è detto, di riflesso a Dio), acquisterebbero una precisa valenza socio-politica, oltre che un'inedita dimensione ecologica. Certo, chiederemmo troppo a Francesco, se cercassimo di sottrarre il mondo vegetale alla sua subordinazione all'uomo e agli animali: la prospettiva di Francesco è ancora tutta (teo-)antropocentrica; il suo stesso «animalismo» parte da qui, e questo non fa altro che confermare come sia soltanto da poco che la specie umana ha cominciato a provare a interrogarsi sul mondo dal punto di vista delle piante.⁴⁵ Ciò nonostante, il testo delle *Laudes* potrebbe anche essere letto in questa direzione, quando accosta i «fructi» (simbolo del cibo come necessità naturale) ai «coloriti flori et herba» (simbolo della veste come realtà culturale), sciogliendo questi ultimi da una valutazione meramente utilitaria.

⁴⁴ Cf. per es., ultimamente, L.A. Johnson, R.C. Tannehill, "Lilies Do Not Spin: A Challenge to Female Social Norms", *NTS* 56 (2010) 475-490.

⁴⁵ Per un primo orientamento, si veda il bel libro di E. Coccia, *La vita delle piante. Metafisica della mescolanza*, Bologna, il Mulino, 2018, e la letteratura citata alla n. 1 del primo capitolo. È lo stesso Coccia a osservare come il nostro «sciovinismo zoologico», pur animato dalle migliori intenzioni, finisca molto spesso «per estendere il narcisismo umano al regno animale», scordandosi appunto della vita delle piante.

Potremmo parlare di un antropocentrismo mitigato: l'uomo è accomunato agli altri animali in quanto destinatario, come loro, dei frutti della terra (questo il senso del «*ne sustenta*» nello stico). Ma non c'è altra traccia, nel *Cantico*, del suo essere posto al vertice della creazione. Come nelle beatitudini evangeliche, le uniche qualità positive dell'uomo sembrano implicare un rovesciamento di quell'ingiustizia che caratterizza altrimenti, come qualità sostanziale, il suo effettivo operare nel mondo.

Resta dunque un'ultima questione da porsi, che non può essere elusa nemmeno nel breve spazio di questo saggio: ha davvero senso, oggi, richiamarsi al *Cantico* come a una sorta di manifesto ecologista? O si tratta di un riflesso condizionato, che rivela in realtà una comprensione anacronistica del testo? A questo proposito, vale per le *Laudes* un'osservazione che potrebbe essere fatta anche per le interpretazioni attualizzanti del discorso della montagna, incluse le sue letture in chiave ecologica.⁴⁶ Esattamente come il *Cantico*, il discorso della montagna è un testo che ha chiare implicazioni politiche, ma che non può essere letto come fosse una carta costituzionale. Nessuna comunità politica potrebbe mai reggersi su di esso, perché per quanto esso si fondi sulla radicalizzazione di una legge "politica" (in quel caso, la legge mosaica), ne denuncia al tempo stesso tutta l'insufficienza rispetto ai suoi scopi. La giustizia che Gesù richiede ai discepoli, come condizione per entrare nel regno di Dio, deve «superare quella di scribi e farisei» (Mt 5,20) proprio perché non può più consistere in una mera applicazione della legge. Per afferrare il senso delle antitesi di Gesù («È stato detto, ma io vi dico»), bisogna porre la massima attenzione a quel sottile slittamento dal «voi» della norma (che Gesù discute) al «tu» delle sue tante, potenziali applicazioni concrete.⁴⁷ Tornando allora al *Cantico*, e all'interpretazione che esso sembra proporre del discorso della montagna, ci si può domandare come una lettura *concretamente* ecologica possa conciliarsi, poniamo, con l'idea di un Dio che provvede alle proprie creature in maniera così totale da invitarle a non preoccuparsi per il domani. Sarebbe sensato, ai nostri giorni, esortare gli uomini a non preoccuparsi per quel che accadrà nel futuro, in un'epoca di crisi sistemica contrassegnata dall'enorme impatto ambientale delle loro stesse attività?

Una risposta si può azzardare considerando l'intento progettuale del *Cantico*. Esso fu concepito come strumento di propaganda religiosa, e se diamo credito alle prime testimonianze sulla sua stesura, Francesco chiese ai suoi frati di utilizzarlo a sigillo della predicazione, recitandolo, o

⁴⁶ Cf. per es. R. Bauckham, "Reading the Sermon on the Mount in an Age of Ecological Catastrophe", *Studies in Christian Ethics* 22/1 (2009) 76-88.

⁴⁷ Per limitarsi a un solo esempio: nella prima delle sue antitesi (Mt 5,21-26), parlando del comandamento «Non uccidere» (Es 20,13 // Dt 5,17), il Gesù di Matteo passa dall'«Io vi dico...» del v. 5,23 al «Perciò quando tu...» del v. 5,23. Lo stesso procedimento si riscontra in Mt 5,38-42 (sulla vendetta); 5,43-48 (sull'amore del prossimo); 6,1-4 (sull'elemosina); 6,5-6 (sulla preghiera); 6,16-18 (sul digiuno).

più precisamente cantandolo, come a chiusura di una performance teatrale.⁴⁸ Sarebbe toccato allo spettatore, di volta in volta, ricavarne un'indicazione concreta, come forse accadde quando quelle parole furono adoperate per sanare un dissidio scoppiato tra il vescovo e il podestà di Assisi.⁴⁹ Il *Cantico*, pertanto, potrebbe essere stato concepito per “funzionare” come il discorso della montagna: prendendo in prestito una categoria analitica resa celebre da Michel Foucault, potremmo affermare che il discorso della montagna servì da «eterotopia» per Francesco, da «luogo altro» all'interno delle narrazioni evangeliche, a partire dal quale lo stesso vangelo, in sé difficilmente traducibile in regola, poteva finalmente farsi regola e guidare l'agire.⁵⁰

Acquista senso, in questa prospettiva, il cambio di tono che è stato spesso rilevato nelle lasse finali del *Cantico*, con la loro contrapposizione drammatica e perentoria tra «guai» e «beati» (ll. 29-30): rispettivamente, una minaccia per quanti «morrano ne le peccata mortali» e una promessa per quanti si troveranno, al momento della morte, nelle «santissime voluntati» di Dio. Il contributo di Francesco non risiede unicamente nel senso di comunione col creato che le sue parole trasmettono (aspetto fondativo e determinante per qualunque etica che si voglia dire ecologica), ma anche nel suo invito a considerare come «peccata mortali», letteralmente, tutte quelle azioni dell'uomo che finiscono per impedire alla terra di elevare il suo canto di lode.

Luigi Walt
Universität Regensburg
luigi.walt@gmail.com

⁴⁸ Su questa dimensione teatrale della predicazione di Francesco, si veda la prima parte del penetrante saggio di A. Attisani, *Logiche della performance. Dalla singolarità francescana alla nuova mimesi*, Torino, Accademia University Press, 2012, 1-55.

⁴⁹ Così secondo il racconto di *Comp. As.* 43 e *Spec.* 101, che ha spinto molti a supporre una composizione del testo in più fasi (cf. sopra, n. 30).

⁵⁰ Per il concetto di eterotopia, cf. M. Foucault, “Des espaces autres. Une conférence inédite de Michel Foucault” (1967), *Architecture Mouvement Continuité* 5 (1984) 46-49; ora anche in Id., *Dits et écrits II. 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, 1571-1581 (trad. it. in *Archivio Foucault* 3, 1978-1985. *Estetica dell'esistenza, etica, politica*, a cura di A. Pandolfi, Milano, Feltrinelli, 1998, 307-316; e in *Spazi altri. I luoghi delle eterotopie*, a cura di S. Vaccaro, Milano, Mimesis, 2002). Si tratta di una categoria che è ormai entrata nell'uso comune in vari ambiti delle scienze umane: per l'ambito storico-religioso, cf. per es. E.C. Smith, *Foucault's Heterotopia in Christian Catacombs: Constructing Spaces and Symbols in Ancient Rome*, New York, Palgrave Macmillan, 2014, in particolare 15-26. Queste stesse pagine fanno parte di un progetto di ricerca condotto all'interno del Centre for Advanced Studies “Beyond Canon” dell'Università di Ratisbona/Regensburg (DFG-FOR 2770), il cui titolo in tedesco rimanda a Foucault: “Jenseits des Kanons: Heterotopien religiöser Autorität im spätantiken Christentum”.