

Flavio Cuniberto

«ET CORAM PATRE LE SI FECE UNITO».
RIFLESSIONI SULLA POVERTÀ E I SUOI EQUIVOCI

Abstract

The theme of poverty as spiritual virtue, as radical renunciation to what belongs to oneself and, in the end, as renunciation to one's own very self is already present in Greek thought, which alludes to it for example through Plato's image of Penia, Eros' mother. In the Christian tradition, we find paupertas spiritu, the spiritual poverty mentioned in Jesus' Sermon on the Mount. The formidable little medieval treatise on the Mystic Marriage of San Francis to Lady Poverty develops this theme through a bold textual exegesis that retrieves the already patristic theme of the Robe of Light: here Poverty becomes Adam's original robe, his luminous body ante lapsum, before the Fall. The reduction of the theme of poverty to its sociological and material aspects means a betrayal of the spirit of the Gospel and an entanglement in contradictions that are perhaps insoluble.

«Carissimo, guarda meglio: forse non ti sei accorto che non sono nulla»

(PLATONE, *Simposio*, 219a).

«Poscia di dì in dì l'amò più forte»

(DANTE ALIGHIERI, *Paradiso*, XI, 63)

1. *La povertà come sacrificio dell'“io”. Premesse platoniche e sviluppi francescani*

1. Povertà, povertà. Nei versi celebri e supremi del canto XI del *Paradiso*, la Povertà francescana, cantata come “Madonna”, diventa quasi una figura romanzesca. Ma prima di arrivare al prototipo francescano, che rimane a tutt'oggi la pietra d'inciampo e di paragone per qualunque discussione seria sulla povertà cristiana, può essere suggestivo riflettere su due esempi di povertà radicale, lontanissimi fra loro e misteriosamente convergenti. Due “scene madri” di povertà intesa come “virtù”, come rinuncia totale al possesso. La prima potrà apparire sorprendente e anche incongrua, perché è uno dei grandi momenti “epoptici” del *Simposio* platonico: Alcibiade racconta l'esperienza sconvolgente della notte passata a conversare col Maestro, in un clima che l'arte platonica descrive sottilmente in bilico tra un eros puramente umano (Socrate come “seduttore”) e il più vertiginoso dei viaggi spirituali. Una lunga schermaglia in cui il

Maestro, prendendosi gioco del giovane innamorato, lo sottopone a un training rigoroso. Ma dove sarebbe, qui, la “povertà”? Intanto, che il tema sia *anche* platonico lo prova sempre nel *Simposio* il mito fiabesco della nascita di Eros: la fiaba di Poros e Penia, lo sconosciuto di stirpe divina, «ubriaco di nettare», e la «povera» mendicante, dal cui connubio nasce Eros¹. Tornando alla scena notturna del *Simposio*, la Povertà si annida in un passaggio, tipicamente platonico, in cui il testo suggerisce e al tempo stesso “depista”, rivela e nasconde. Fingendo di volersi “abbassare” agli occhi del giovane allievo, Socrate lo invita a guardarlo con attenzione fino a scoprire «*bos oudén eimi*»: «che non sono nulla». La formula sembra fatta apposta per trarre in inganno i commentatori, pronti ad abboccare all’amo della (finta) umiltà: di un Socrate che gigioneggia fingendo di sminuirsi (lui è quello che “sa di non sapere”, e qui “di non essere nulla”, di non “valere nulla”). In realtà il passo è abissale perché quel «non sono nulla» (*oudén eimi*) è riferito allo sguardo di Alcibiade: è proprio guardando Socrate che Alcibiade deve accorgersi di non vedere “nulla”. Socrate, l’individuo Socrate di cui Alcibiade si professa innamorato perso, non c’è. Se Alcibiade avesse la vista abbastanza acuta, non “vedrebbe” Socrate ma una sorta di finestra aperta su un paesaggio a cui lo stesso *Simposio* allude, parlando di quei simulacri divini, immagini sacre, che il Maestro – come un’erma – porta dentro di sé, e che diventano visibili a condizione di non vedere più Socrate-individuo (o anche di “aprirlo”). Quell’io-individuo di cui il Maestro si è spogliato come di un involucro apparente. L’atto che lascia cadere l’involucro dell’io-individuo, che se ne “spoglia”, è per Platone l’atto filosofico per eccellenza (di qui fra l’altro la rinuncia alla “proprietà” nel V libro della *Repubblica*), e può essere definito come l’atto che realizza la povertà radicale: la rinuncia radicale al “proprio”, alla dimensione della “proprietà”, alla possibilità stessa di dire “io”. Che non è, come viene spesso frainteso, un atto politico – l’abolizione per legge del diritto proprietario – ma un atto metafisico.

2. L’immagine dell’involucro da lasciar cadere come un abito ingannevole non è estranea al discorso platonico: la si trova con esattezza in una delle pagine più arcane della *Repubblica*, dove con mano lieve Platone paragona l’essere umano individuale a una specie di “bozzolo”, di “larva”, che porta esternamente l’immagine dell’uomo-individuo, ma che – lasciato cadere come la farfalla che esce dal suo bozzolo – rivelerebbe al suo interno una serie di entità, e fra queste l’“uomo vero”². L’uomo vero è, per interpretare con Dante il passo platonico, la farfalla che spicca il volo liberandosi ossia spogliandosi dell’involucro, dell’abito-bozzolo, dell’io-prigione³. È però difficile trovare una rappresentazione più plastica di questa spogliazione – che non è un gesto etico, ma più radicalmente un gesto metafisico, uno “svuotarsi” della proprietà individuale intesa come

¹ PLATONE, *Simposio* 203b-c. È difficile non vedere subito nella Penia platonica l’*humilitas*, l’“ancella” del Signore, la “terra arida e assetata” (*tzijjab*) che si protende verso il suo Signore. Il frutto di questo protendersi – delle Nozze – è, nel linguaggio biblico, il Germoglio di Giustizia (*tzameach, tzitz*). Nella fiaba platonica è Eros. Il “tendere” di Eros – come desiderio – è il suo crescere fino a raggiungere la Statura perfetta (è il crescere del germoglio che diventa l’Albero Maestro). Sul significato dell’episodio platonico di Poros e Penia si veda ora M. FERRANDO, *Il regno errante*, in preparazione presso Neri Pozza, Milano, cap. IV: *L’amore avvince la totalità. La prospettiva arcade di un’erotica politica*.

² Cfr. PLATONE, *Repubblica*, 588c.

³ Cfr. DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, X, 124-126: «non v’accorgete voi che noi siam vermi/nati a formar l’angelica farfalla,/che vola alla giustizia senza schermi?».

l'“io” individuale – di quella suggerita diciotto secoli più tardi da una piccola tavola di Domenico Veneziano: una tavoletta appartenente alla predella della celebre Pala di Santa Maria dei Magnoli (e oggi alla National Gallery di Washington). Siamo così alla seconda scena. La predellina propone un motivo iconografico non raro: Giovanni Battista si ritira in un paesaggio desertico – montagne aspre e brulle, solo qualche cespuglio verde –, e appare qui nell'atto di lasciar cadere a terra il proprio abito scarlatto per indossare una rozza tunica. Ma non l'ha ancora indossata e appare nudo: soffia lo spirito dell'Umanesimo, la nudità – come nell'Uomo Vitruviano di Leonardo – è simbolo di perfezione, e quella tunica marrone è quasi superflua. Spogliandosi del vecchio “io”, il Battista *ha già indossato* quella che le parabole evangeliche chiameranno la “veste candida” (e che un'antica esegesi della *Genesi* identifica col corpo nudo di Adamo prima della Caduta, la “veste di luce”, il corpo glorioso, che decade poi a “tunica di pelle”: l'involucro opaco della pelle animale come traccia della Caduta). Anche in questo caso la scelta della povertà non è la scelta di una condizione di vita materiale (benché poi, nel caso del Battista, sia *anche* questo: il deserto, la tunica di pelli, le locuste), ma è anzitutto una rinuncia alla volontà-propria come volontà dell'io-individuo.

3. La scena del Battista che si spoglia nel deserto del proprio abito mondano, dipinta da Domenico Veneziano intorno al 1450, nella Firenze dello “sboccio” rinascimentale, non può non ricordare la scena analoga, e molto più nota, del Santo di Assisi che sulla pubblica piazza di Assisi rinuncia ai beni paterni spogliandosi delle proprie vesti. Nel celebre affresco di Giotto, nella basilica superiore di Assisi, il vescovo si affretta a coprire la nudità di Francesco, tra lo stupore (indignato, nel caso del padre Bernardone) di tutti i presenti. Forse Domenico pensava a quell'affresco, o forse no, ma la cosa non è rilevante. È invece molto forte la luce che la scena del Battista nel deserto può gettare – retrospettivamente – sul noto episodio della vita di Francesco: un episodio che, in quella luce, appare di nuovo come un gesto di rinuncia radicale al “proprio” io, alla propria stessa individualità, sacrificata a Qualcosa di soverchiante e di sublime: l'io, svuotandosi, rinuncia a “guidare” le proprie azioni (in vista di un proprio interesse personale), e rinunciando a guidarle si trova “guidato”: da Qualcosa che agisce in lui, o che semplicemente agisce per suo tramite, un tramite che è ormai un puro supporto. «Sia fatta la Tua Volontà». La richiesta del *Pater* è l'auspicio che l'io di chi la pronuncia possa elidersi, per fare spazio, senza residui, alla volontà divina⁴.

⁴ Questo radicale “svuotamento” dell'“io” è lo stato a cui allude Isacco di Ninive quando afferma che, all'apice della preghiera, «l'intelletto non guida più [la preghiera], ma è guidato» (ISACCO DI NINIVE, *Discorso XXII*, in *The Syriac Fathers on Prayer and Spiritual Life*, Cistercian Publications, Kalamazoo 1987, pp. 258-259: «le varie forme di preghiera [...] sono avviate e governate da una libera scelta della volontà [...]. Ma quando l'attività dello Spirito incomincia a regnare sull'intelletto [...], allora la libertà di scelta è soppressa e l'intelletto non guida più, ma è guidato». L'iniziativa individuale si ritira – anche nello stato dell'orazione – per fare spazio a “un'altra volontà” non più individuale o egoica. Non diversamente PLATONE, *Lettera VII*, 341c-d: «dopo una lunga frequentazione e convivenza con la cosa stessa, all'improvviso, come un fuoco scaturito da una scintilla, la cosa si accende nell'anima e si alimenta da sé».

4. Che la Povertà francescana sia, in origine, essenzialmente questo, ossia la spogliazione radicale di quell'involucro che è l'io individuale (sede di pulsioni autoconservative e voleri di ogni sorta), e che questa spogliazione abbia in sé qualcosa di misteriosamente nuziale, ossia di festoso e in qualche modo di erotico (è la veste nuziale delle parabole evangeliche) è il nocciolo profondo della spiritualità francescana. Un nocciolo destinato a essere frainteso si può dire fin dall'inizio, o accantonando l'ideale primitivo della povertà in una regola mitigata, che farà dell'Ordine Francescano il più potente, insieme al Domenicano, fra gli Ordini Mendicanti, oppure travisandolo come la scelta di una povertà materiale – una scelta etico-politica –, che può essere solo, ma non necessariamente, l'effetto di quell'altra scelta, senza paragone più radicale, che è la rinuncia al “proprio” io.

Il tono festoso, gioioso – e come si vedrà, nuziale – che è la cifra della povertà francescana, è anzitutto una conferma lampante della promessa evangelica («*beati pauperes spiritu*» [Mt. 5,4]). Considerando poi l'ambiente complessivo in cui questa povertà si dispiega, il continuo, inesausto peregrinare del santo di Assisi sulle vie dell'Italia centrale, quasi “misurando”, come un mistico Agrimensore, il Regno di cui si definisce l’“araldo”, è difficile non vedere in quella “beatitudine” l'esperienza attuale del Regno, della *basileia ton ouranon*, nei paesaggi di una terra divenuta celeste. La “povertà” francescana è quello stato che schiude le porte del Regno (e ne garantisce il “possesso” paradossale: quello che il Discorso della Montagna assegna ai *ptochoi toi pneumati*, che sono poi, di nuovo, i *pauperes spiritu*).

Il motivo delle Nozze con Madonna Povertà conosce, di nuovo, toccanti versioni figurative, a conferma di una norma che andrebbe studiata più a fondo: che cioè sono proprio le fonti figurative – la pittura – a contenere spesso la chiave più esplicita dei grandi «luoghi» teologici. Come già si era accorto Bernard Berenson nei primi anni del secolo scorso, non è Giotto – negli affreschi di Assisi – il migliore interprete di Madonna Povertà, ma quel pittore incantevole che fu Francesco Sassetta, autore del grande polittico francescano di Sansepolcro: la scena di Francesco in cammino verso Siena (sullo sfondo il Monte Amiata), e del suo misterioso incontro con tre fanciulle esili ed eleganti, e dell'anello nuziale che una di queste gli infila al dito per poi sparire, si imprime nella memoria come un episodio fra i più sublimi dell'iconografia francescana. Perché la Povertà non è qui, come ad Assisi, una donna forse non più giovane e comunque macilenta, coperta di stracci, e totalmente sprovvista di “*attrait*”, ma è una Giovane Sposa, una fresca vergine che vola incontro al santo sorridente (come dobbiamo immaginare la Penia platonica, nella scena del banchetto nuziale, ma anche Maria di Nazareth nel momento dell'Annuncio che la trova raccolta, e “umile”, nelle sue stanze)⁵.

⁵ Cfr. B. BERENSON, *Sassetta* (1909), trad. it. A. Malvasi, Electa, Firenze 1946. Le riprese pittoriche del motivo, a partire da Giotto, sono molteplici: dalla tavola di Taddeo Gaddi nella Cappella Rinuccini in Santa Croce, dove compare la scena del fidanzamento e dell'anello, al rilievo robbiesco vicino a Volterra (San Girolamo fuori le Mura), a Lorenzo di Bicci nel Cenacolo di Foligno, alla tavoletta di Ottaviano Nelli nella Pinacoteca Vaticana (che raffigura l'incontro del Santo con le tre fanciulle).

2. *Le Nozze mistiche del Sacrum Commercium: la Povertà come Veste di Luce*

1. Il tema del matrimonio mistico tra Francesco e Madonna Povertà appare per la prima volta in forma esplicita e narrativa nella *Vita secunda* di Tommaso da Celano: Francesco abbandona padre e madre «per aderire più fortemente alla sposa». «Da allora la strinse in casti amplessi e neppure per un istante accettò di non esserle sposo» (II, 25). Ma già la *Vita prima* (N. 35) parla del «*commercium*» di Francesco e dei suoi compagni con Santa Povertà, stabilendo fermamente «di non strapparsi, per nessuna tentazione, dai suoi amplessi». È probabile che il Sassetta – vista l’ambientazione amiatina dell’episodio – attinga direttamente al Celano (che situa il famoso incontro nelle vicinanze di San Quirico d’Orcia). Certo è che il tema del matrimonio mistico con Madonna Povertà non può essere abordato senza chiamare in causa il “mirabile opuscolo” *Sacrum Commercium Sancti Francisci et Dominae Paupertatis*: opuscolo non poco enigmatico che avrebbe ispirato secondo alcuni il canto XI del *Paradiso* e che potrebbe essere addirittura la fonte della stessa *Vita prima*⁶.

Già la datazione è controversa, e non seguiremo qui le varie ipotesi che la arretrano al 1227 o la avvicinano alla metà del secolo, lasciando in ogni caso l’autore dell’opuscolo nel buio più fitto. Certo è che la Povertà è presentata qui come la regina delle virtù evangeliche, amata anzi prediletta dal Figlio di Dio, che indica in essa la porta del Regno dei Cieli (*Mt.* 5,3): «Degnamente è loro il regno del cielo, però che niuna cosa posseggono de’ beni temporali con la propria volontà»⁷.

Il clima del racconto, dove Francesco e i suoi compagni vanno alla ricerca della “santa Povertade”, pronti a superare qualunque ostacolo, conserva un’eco del romanzo cavalleresco, della *quête* del ciclo bretone, come anche del Cantico di Salomone, dello Sposo alla ricerca della Sposa (o viceversa). Ma il tenore propriamente erotico-nuziale è molto blando: Francesco afferma di «languire per il suo amore»⁸, e incoraggiando i compagni a seguirlo promette loro che «agevolmente potremo avere i suoi abbracciamenti»⁹. A ben guardare quel plurale neutralizza il senso erotico-nuziale della *quête*: se le Nozze non riguardano il solo Francesco ma anche i suoi compagni, saranno “nozze” allegoriche (il *topos* delle Nozze mistiche, comunque venga interpretato, dal *Cantico* alla mistica renana e oltre, non prevede mai un connubio “collettivo”, ed è appunto la singolarità dello Sposo e della Sposa a sollecitare una lettura non allegorica del tema nelle sue varianti tradizionali). Malgrado la singolare intonazione fiabesca si potrebbe arrivare alla conclusione, un po’ frettolosa, che il *Sacrum Commercium* è un testo deludente. Manca perfino la scena classica del fidanzamento, e non compare alcun anello nuziale: se anche la tavola del Sassetta si ispirasse a questo testo, l’immagine del Santo che infila l’anello al dito della Sposa sembra un’aggiunta fiabesca che va a colmare una

⁶ L’edizione critica del testo latino, *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, è quella dei Frati Minori del Collegio S. Bonaventura, Quaracchi 1929. Sulla questione critico-filologica si veda A. RAVASI (a cura di), *Le nozze mistiche di S. Francesco e Madonna Povertà*, Esperienze, Fossano 1969. Si veda anche N. ROSATI, *Lo Sposalizio di S. Francesco con Madonna Povertà alle Briccole*, in “Frate Francesco”, (1940), pp. 271-277.

⁷ *Sacrum commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, ed. cit., cap. 3.

⁸ *Ibidem*, *ivi*.

⁹ *Ibidem*, cap. 13.

lacuna del trattatello latino. E poi la figura di Madonna Povertà non ha nulla, nel testo, della fanciulla giovane e desiderabile. È il Sassetta a vederla così, insieme alle sue compagne: ma per l'autore del *Sacrum Commercium* la figura astratta della Povertà potrebbe anche corrispondere alla donna austera ed emaciata dell'affresco giottesco di Assisi.

2. La delusione è però bilanciata da sostanziosi elementi di segno opposto. In due passi distinti la Povertà viene identificata apertamente con la rinuncia a una “volontà propria”: non alla proprietà materiale o al diritto di proprietà, ma *alla volontà stessa come principio individuante e perciò appropriante*¹⁰. La Povertà si delinea – allegoria o no – come la rinuncia al “proprio”, ossia all’io-proprio (a quello che la filosofia moderna metterà sul trono come Soggetto, sostanza pensante o io trascendentale, fondamento del conoscere e dell’agire). C’è poi la singolarissima – diciamo pure straordinaria – rivisitazione dello scenario edenico dei primi capitoli della Genesi. Non solo infatti la Povertà è la compagna inseparabile di Cristo, che accompagna sulla croce, ma *è già la compagna inseparabile di Adamo in paradiso*.

Il lettore abituato agli episodi e ai testi della “leggenda francescana” non può non provare qui una leggera vertigine: pur non avendo, in apparenza, alcuna finalità esegetica, il testo propone di fatto un’esegesi alternativa, e decisamente audace, del noto scenario biblico. Il passo sembra escludere la presenza di Eva come compagna o «aiuto» di Adamo, e proprio nei versetti della *Genesi* dove Adamo – poiché «non era bene che l’uomo fosse solo» – è accompagnato dalla «carne della sua carne». La sparizione di Eva, che non viene mai citata, e il subentrare di Povertà, che definisce Adamo «il mio compagno»¹¹, suggerisce con evidenza solare che *Madonna Povertà prende qui il posto di Eva*, con un gesto di sorprendente audacia esegetica. A questo elemento, già notevole, si associa poi l’insistenza sul motivo della veste e della nudità: Adamo non si vergogna della propria nudità perché in effetti non è davvero nudo ma è “vestito” di quella che il testo chiama la sua «innocenza» (*«vestibus innocentiae»*)¹². Ora, il modo non poco enigmatico in cui la Povertà si accompagna ad Adamo, l’accento preciso a un Adamo “vestito” (e non “nudo”), e il particolare decisivo della Povertà che “abbandona” Adamo nel momento esatto in cui Adamo, peccando, si scopre nudo (ossia perde la propria veste originaria)¹³, *tutto ciò suggerisce in modo inequivoco che è appunto la Povertà la veste di Adamo: e precisamente nel senso in cui alcuni esegeti di età patristica attribuiscono ad Adamo una veste o “tunica” di luce, una veste gloriosa, a cui subentra post lapsum la “tunica di pelle”, il rozzo involucre corporeo animalesco che copre la sua ora scoperta nudità (Gn. 3,21)*¹⁴.

¹⁰ *Ibidem*, cap.3: «Digne prorsus eorum est regnum coelorum qui nihil possident de terrenis *voluntate propria*» (corsivo nostro), e cap. 13: «Deponites sarcinas *propriae voluntatis*» («Deponete la zavorra della volontà-propria»; corsivo nostro).

¹¹ *Ibidem*, cap. 27 (cfr. il cap. 26: «Eram gaudens nimis, et ludens coram eo omni tempore»).

¹² *Ibidem*, cap. 29.

¹³ *Ibidem*, cap. 30: «Videns ego socium meum indutum pellibus mortuorum, ex toto recessi ab eo».

¹⁴ Il testo parla di un “vestimento di pelli” (“*tunicas pelliceas*”), che avrebbe sostituito la “veste di innocenza” (la “tunica di luce”); cfr. *ibidem*, cap. 30. Sulla questione delle tuniche di pelle e delle tuniche di luce cfr. P.F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle*, in U. BIANCHI (a cura di), *La tradizione dell’enkrateia. Motivazioni ontologiche e protologiche*, Edizioni dell’Ateneo, Roma 1985, pp. 433-484; cfr. anche J.

3. Come si accennava in precedenza, un'antica tradizione esegetica, attestata per esempio da Procopio di Gaza (VI sec.), intende il corpo originario di Adamo (o della coppia Adamo-Eva) come un corpo "sottile" e "luminoso" (*leptomerēs, augoeides*), mentre le «tuniche di pelle» citate nella *Genesi* (3,21) sarebbero da interpretare come il corpo grossolano, non più "spirituale", a cui l'essere umano è vincolato dopo la Caduta.¹⁵ Per analogia con le "tuniche di pelle", anche il corpo di luce può essere inteso del resto come una *veste* di luce, e di un corpo di luce (*soma augoeides*) parla esplicitamente anche Origene, il cui *Commento alla Genesi* è purtroppo perduto¹⁶. A cosa dovrebbe riferirsi d'altronde, il "rivestirsi di Cristo" delle *Lettere* paoline, se non appunto al corpo glorioso o risorto come "veste" dell'uomo nuovo (*Gal* 3,27) ? Ma per tornare al *Sacrum Commercium*, il punto decisivo è che *solo intendendo la Povertà come la veste gloriosa di Adamo, la figura di Madonna Povertà acquista quella fisionomia nuziale che dovrebbe caratterizzarla. Secondo l'antica tradizione esegetica a cui si accennava, la veste di luce di cui Adamo è in origine rivestito è infatti quel corpo glorioso, creato «a immagine-e-somiglianza», che già in questa formula sdoppiata allude alla sua natura duplice, ritmica, maschile-femminile o androgenica, ed è in questo senso la forma nuziale dell'Uomo originario*¹⁷. La perdita della veste di luce – che qui è Madonna Povertà – viene a coincidere insomma con la perdita dello stato originario «a immagine e somiglianza», ossia dello stato edenico, e perciò con la caduta nello stato mortale e biologico-riproduttivo¹⁸.

4. Letto con attenzione, il *Sacrum Commercium* è dunque un testo di straordinaria densità. Si diceva che la scena è la variante francescana del motivo cortese, trobadorico, del cavaliere che si consacra alla sua Donna: non si può insomma comprendere la Povertà francescana se non sullo sfondo del rituale cavalleresco (a cui il giovane Francesco si prepara appassionatamente, fino ai celebri sogni di Perugia e di Spoleto). Per questo Madonna Povertà *deve* essere una fanciulla in età da marito (e non la donna emaciata e austera della versione giottesca). *Ma l'aspetto decisivo è che la Povertà si sdoppia in due momenti. Se da una parte è l'atto del "denudarsi", ossia la rinuncia a un io-proprio, a una identità individuale, psicobiologica, come radice della "proprietà" e del possesso, dall'altra e nello stesso tempo essa è qualcosa di sostanziale: è la Veste originaria – ossia la condizione corporea originaria- a cui questa rinuncia radicale dà accesso. Questa condizione è lo stato edenico del Regno nel suo ritmo originario, che si*

DANIÉLOU, *Les tuniques de peau chez Grégoire de Nysse*, in AA.VV., *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz*, Brill, Leiden 1967.

¹⁵ Per il passo di Procopio cfr. *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*, a cura di J.-P. Migne, vol. 87/1, Migne, Lutetiae Parisiorum 1865, col. 220A. Lo Pseudo-Macario paragona il corpo di luce a uno "specchio bellissimo e splendente" (cfr. P.F. BEATRICE, *Le tuniche di pelle*, ed. cit., p. 442).

¹⁶ Cfr. ORIGENE, *Contra Celsum*, IV, 40 (dove Origene si richiama al mito platonico dell'anima "alata"). Che l'idea di un corpo di luce (*soma augoeides*) appartenga alla tradizione post-platonica è confermato per esempio da IPPOLITO, *Refutatio omnium haeresium*, I, 19,19 (sulla questione vedi E. DODDS, *Proclus. The Elements of Theology*, Clarendon Press, Oxford 1963, pp. 313-321 [*The Astral Body in Neoplatonism*]).

¹⁷ Sugli sviluppi di questa tradizione esegetica in epoca moderna si veda E. BENZ, *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, Barth, München 1955.

¹⁸ Il motivo protologico del corpo di luce si fonde, in età cristiana, col motivo del corpo glorioso di Cristo come *caro spiritualis*. Cfr. H.J. SCHOEPS, *Von himmlischen Fleisch Christi. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Mohr, Tübingen 1951, pp. 5-24.

determina qui come ritmo erotico o nuziale. (Dante sintetizza i due momenti – la spogliazione e il rivestirsi di un corpo “nuziale” – nella formula geniale «et coram patre le si fece unito»).

La Povertà ha un doppio passo, ha un’essenza ritmica. Dove il primo passo – conviene ripeterlo – è l’annientamento dell’“io”, dell’io-proprio come soggetto di ogni “proprietà” possibile, a cominciare dalla volontà-propria, e al limite – compatibilmente con la condizione biologica naturale – come soggetto di bisogni materiali da soddisfare. Qui appare, clamorosa, la portata violentemente “antimoderna” della Povertà francescana, che elimina a priori quel presunto terreno solido su cui l’intera ideologia moderna riterrà di costruire il suo edificio. In questo senso la scelta della Povertà coincide con quello che la tradizione mistico-renana chiamerà il “vero abbandono” (la *wahre Gelassenheit*), ossia con lo svuotamento dell’io-proprio o dell’io-soggetto. Insomma: malgrado le altezze dottrinali del francescano Bonaventura da Bagnoregio, il vero equivalente latino della mistica renana del Trecento è la santità in atto di Francesco, che realizza – se vogliamo anche “teatralmente” – l’evento della Nuova Nascita¹⁹.

5. Da questo svuotamento – che non è però la *kenosis* paolina – scaturisce un *gaudium* (nuziale) che non è però di natura psicologica. Sarebbe un semplice stato d’animo se il suo soggetto fosse un “io”, che qui però, almeno virtualmente, non c’è più. È infatti il *gaudium* del Regno, che non va però declassato (rischio supremo) a una voluttà metaforica, traslata, perché attesta invece una sensibilità, un’emotività, una corporeità di altro genere, di altro ordine (quella propria del luogo edenico, di quello che la tradizione ebraica chiama *gan ‘eden*, e poi *pardes*; e che nel Nuovo Testamento è la *basileia*). La natura non psicologica ma sostanziale di questo *gaudium* è affermata con chiarezza in un sermone di San Bernardino da Siena: possiamo dire che la gioia «entra nel cuore dell’uomo», ma quando la liturgia invita ad entrare «nel *gaudium* del tuo Signore», allude al fatto che questo *gaudium* non è uno stato d’animo, ma è qualcosa che «circonda» e

¹⁹ Partendo dal versetto evangelico sui *pauperes spiritu* (Mt 5,3), René Guénon illustra il significato metafisico della povertà in termini così efficaci da risultare senz’altro applicabili alla povertà francescana e ai suoi effetti (la riconciliazione fra gli elementi nell’esperienza del Regno): «Questa “povertà” (in arabo *el-faqr*) conduce, secondo l’esoterismo musulmano, a *el-fana*, cioè all’estinzione dell’io. Per mezzo di questa “estinzione” si perviene alla “stazione divina” (*el-maqam el-ilahi*), che è il punto centrale dove tutte le distinzioni inerenti ai punti di vista esteriori sono superate, dove tutte le opposizioni sono cancellate e risolte in un equilibrio perfetto. [...] è del resto evidente che, in base al simbolismo della ruota, il “movimento” di un essere è tanto più ridotto quanto più tale essere si va avvicinando al punto centrale. Questo essere non entra più in conflitto con alcun altro essere, poiché risiede nell’infinito, è scomparso nell’indefinito. Egli è giunto e si tiene nel punto di partenza delle trasformazioni, punto neutro dove non si pongono conflitti [...]. Il fuoco e l’acqua, che sono il modello dei contrari nel “mondo elementare”, non possono recargli danno poiché, a dire il vero, essi per lui non esistono nemmeno più come coppia di opposti, essendo rientrati – equilibrandosi e neutralizzandosi reciprocamente attraverso la riunificazione delle loro qualità in apparenza contrarie, ma in realtà complementari – nell’indifferenziazione dell’etere primordiale» (R. GUÉNON, *Scritti sull’esoterismo islamico e il taoismo*, trad. it. L. Pellizzi, Adelphi, Milano 1993, pp. 48-51). È la Povertà da cui scaturisce il *Cantico di Frate Sole*, inno alla fratellanza degli elementi.

«assorbe da ogni parte». È insomma un ambiente, o anche per meglio dire un luogo, e questo luogo è il Regno²⁰.

È necessario ribadire perché questo *gaudium* deve apparire come sponsale, nuziale ecc.? Va da sé che l'archetipo scritturale è il *Cantico dei Cantici*, *shir ha shirim*. E dunque è sponsale, nuziale, non perché celebri l'incontro "unitivo" tra l'"anima e Dio", come vorrebbe l'interpretazione corrente e stereotipa delle Nozze mistiche (l'anima come "io-proprio" a questo punto non c'è più). Non dell'anima-e-di-Dio si tratta, ma di uno spazio che, svuotato dell'io-proprio, attrae a sé l'evento intradivino (o metafisico) delle Nozze eterne: quell'evento misterioso e tuttavia sempre presente che è lo "sguardo" di Dio sulla *humilitas* (da *humus*, la terra) della sua ancella-sposa, ossia l'azione celeste dello Spirito sulla Terra Vergine (quella che Isaia chiama la "Terra Sposata"). Nella dottrina cristiana è l'evento dell'Incarnazione, dove è Maria a fare spazio all'evento stesso, al rapporto nuziale tra lo Spirito e la Sophia Aeterna, celebrata dalla liturgia come "*amica Spiritus*". E di questo *gaudium* nuziale intradivino è immagine-e-somiglianza il ritmo androgenico della coppia originaria (che non è "sessuata" nel senso della divisione)²¹.

3. La "teologia della povertà" come equivoco fatale

1. «Beati pauperes spiritu, quia eorum est regnum coelorum». Ancora una volta: la vicenda francescana della spogliazione e il motivo – che la accompagna – delle Nozze con Madonna Povertà non è che una esegesi vissuta del versetto evangelico. Il vero *ptochos toi pneumat*, il vero "povero", rinuncia a dire "io" perché non è più in grado di dirlo. La radice della proprietà si è estinta. Ma questa beatitudine è *due volte paradossale*. Lo è una prima volta perché è un *gaudium* – come si diceva – senza soggetto (non è più il "mio" *gaudium*). E infatti, del tutto coerentemente, la dottrina cristiana parla qui di un "noi", di una "realtà collettiva" (a chiedere la "venuta del Regno", nella preghiera del *Pater*, non è il singolo, ma appunto una realtà collettiva che si esprime in un "noi"). Ed è paradossale una seconda volta perché ai *pauperes spiritu* viene promesso il "possesso" del Regno. Il possesso quasi ironico di un Luogo la cui condizione è il non-possesso: perché non può essere posseduto da alcuno. In virtù di questo non-possesso si determina come il luogo di un *gaudium* che non conosce limite: non conosce il limite della morte, perché l'io-proprio non c'è più, e non conosce il limite dell'alterità – il possesso altrui, da delimitare – perché l'io-proprio non c'è più²².

²⁰ «[...] quod gaudium illud non solum in eo sit intra, sed undique illum circumdans et absorbens, et ipsum velut abyssus infinita submergens» (S. BERNARDINO DA SIENA, *Sermo II*).

²¹ Poiché la formula liturgica dell' "*amica Spiritus*" è propria della liturgia carmelitana, non sarà inutile osservare che la Povertà francescana presenta caratteri molto simili a quelli che la tradizione carmelitana chiamerà "*Puritas*", e che non è la "purezza" come condizione psicologica e morale ma è, appunto, qualcosa di sostanziale, è quella realtà corporea di altra natura a cui la soppressione dell'io-proprio fa spazio, e in cui si realizza l'evento delle Nozze.

²² Sulla povertà come estinzione (o sacrificio) dell'"io" e sul possesso paradossale del Regno come chiave della spiritualità francescana si veda F. CUNIBERTO, *Paesaggi del Regno*, Neri Pozza, Milano 2017. Il Regno come Luogo Assoluto filtra continuamente nella biografia di Francesco, attestando al presente – come cifra della sua santità – il *loghion* evangelico («chi ha fede in me, fiumi di acqua viva ecc.»): come un filtrare del *pardes* all'esterno, in un mondo dove il *pardes* è solo allo stato latente.

2. Alla luce di questa vicenda – tra gli enunciati della Scrittura sulla *ptocheia*, il tema francescano delle Nozze Mistiche con Madonna Povertà, e la mistica “speculativa” dell’estinzione egoica, dell’io come materia sacrificale – la fortuna recente della Povertà nei documenti pastorali della Chiesa Cattolica appare non solo amnesica e distratta, ma anche profondamente equivoca. La scelta della povertà come tema-principe dell’*Evangelii Gaudium* e della *Laudato si’* (un’enciclica che si vorrebbe “francescana”) obbedisce senza dubbio a una evidente opportunità etica e pastorale: l’“opzione” della Chiesa a favore degli “ultimi” (ossia dell’umanità “povera” nel senso più immediato della miseria materiale e anche morale, e dell’emarginazione sociale) non è certo una novità, e anche soltanto le “mense dei poveri” (quando non dilagano nelle grandi cattedrali al punto da sostituire il banchetto eucaristico) sono una antica e nobilissima iniziativa di assistenza ai poveri come “*figura Christi*”. Perché su questo punto non ci sono dubbi: la sofferenza umana ha un rapporto misterioso ed essenziale con la figura del Crocifisso, e la “pietà” per la carne sofferente è la più cristiana delle virtù attive. Ma la natura cristica della povertà è appunto un mistero tra i più insondabili (che cosa significa, realmente, il Sacrificio di Cristo e il suo “patire fino alla morte”, quando una tradizione teologica millenaria ribadisce che la natura divina di Cristo “non può patire né morire”, per la contraddizione che nol consente?). Se è misteriosa la natura cristica della povertà-sofferenza materiale (il *sacrificium* è essenzialmente il sacrificio, la consumazione dell’“io” finito, che si aggrappa al proprio *bios*), è evidente, luminosa, la linea evangelica della povertà come rinuncia radicale al possesso e “cruna d’ago” per accedere al Regno: della *paupertas spiritu*, appunto, che svuota l’io facendo spazio al terreno delle “nozze eterne” (come le chiama Dante, evocando la bianca fioritura di un melo primaverile).

Che allora i documenti magisteriali ignorino – quasi cancellandolo con un colpo di spugna – il tema evangelico della povertà come virtù suprema, per ridurla a miseria materiale da combattere e da estirpare: questa è una semplificazione inaccettabile e contraria allo spirito del Vangelo. E gli equivoci non si fermano qui, perché anche la versione semplificata che trasforma la teologia della povertà in una teologia della liberazione, o meglio di emancipazione socio-economica delle masse emarginate, è a sua volta costellata di ambiguità e contraddizioni. È discutibile, da un lato, la correttezza dell’analisi politico-sociale che presume di sorreggerla: sembra ignorare che lo strumento decisivo nella “lotta” contro la povertà non è certo la redistribuzione delle ricchezza ma l’evoluzione tecnologica, che ha sottratto, nel ’900, enormi masse contadine a forme di vita segnate dalla penuria e dalla fatica. Ma a questa lacunosità sul piano dell’analisi politico-sociale si accompagna un’ambiguità lancinante sul piano propriamente teologico. È ormai invalsa la tesi che “il vero cristiano si misura sulla propria disponibilità ad accogliere il povero, il marginale” (l’attuale pontificato ne ha fatto sì può dire uno “slogan”). Ma basta uno sguardo appena un poco attento per accorgersi che quella formula è, alla lettera, incomprensibile. Perché distribuisce i ruoli come su un immaginario palcoscenico: *da una parte* i veri cristiani (pronti all’accoglienza), *dall’altra i poveri*, i marginali, la cui vocazione è di essere accolti. Col risultato paradossale che il vero cristiano non è mai povero (non può esserlo), e il povero non è mai cristiano (non può esserlo).

L'assurdità di questa conclusione dovrebbe essere evidente e indurre a una riflessione critica radicale sull'attuale "teologia della povertà". Che questo non sia avvenuto è motivo di stupore e di profondo pessimismo sullo stato di salute della Chiesa cattolica. Il divampare delle polemiche sull'enciclica *Amoris laetitia* – polemiche confluite nei famosi "dubia" e nei sospetti di eresia – non ha apportato alcun contributo a chiarire e tantomeno a sanare il *vulnus* dottrinale a cui si è accennato in queste pagine. Si direbbe al contrario che l'attenzione quasi univoca e ossessiva sui passi controversi dell'enciclica abbia finito per distogliere l'attenzione dai due documenti precedenti, in cui la "teologia della povertà" si dispiega con le sue laceranti contraddizioni. L'oblio della Povertà evangelica (e poi francescana) come "estinzione" dell'io, e in questo senso virtù suprema e chiave del Regno, è il drammatico sbandamento dottrinale di cui quelle ambiguità e contraddizioni sono il frutto desolato.