

Pietro Messa

CARISMA E ISTITUZIONE: UN PROBLEMA DI FRATE FRANCESCO D'ASSISI?

“Francesco a Roma dal signor Papa”: qualcuno ha visto in questa affermazione un’immagine dell’incontro tra carisma e istituzione, sia per difendere tale incontro, sia per denigrarlo come momento di degradazione del carisma a causa dell’istituzione. Certamente la dialettica carisma-istituzione è un problema che ha avuto un momento di forte dibattito nel periodo postconciliare e già l’uso di tale terminologia, parlando di frate Francesco a Roma assieme alla *fraternitas* minoritica, appare per lo più come un anacronismo, ossia un cadere in quel gioco di specchi da cui ha messo in guardia, ad esempio, Grado Giovanni Merlo¹. Infatti accade che parlando di frate Francesco d’Assisi si stia soltanto descrivendo se stessi e, al termine della propria indagine, quanto risulta come la scoperta dell’attualità del passato non è null’altro che il presente proiettato nei secoli trascorsi.

Se proprio si vuole cogliere qualche elemento della storia della *fraternitas* minoritica che possa illuminare il momento presente, quale ad esempio la relazione tra carisma ed istituzione, è importante non soltanto rettificare le domande poste alle diverse fonti storiche, ma ancor meglio cercare di comprendere a quali problematiche volevano in se stesse rispondere in modo più o meno esplicito.

1. IL TENTATIVO DI RIFORMA DELLA CHIESA E LE SUE CONSEGUENZE

Tra gli elementi caratterizzanti la Riforma gregoriana – quasi la riforma

¹ G. G. MERLO, *Rigore e libertà della ricerca storica*, in ID., *Tra eremo e città. Studi su Francesco e francescanesimo medievale. Seconda edizione riveduta e ampliata* (Medioevo francescano. Saggi, 2), Assisi 2007, 3-104.

per eccellenza del periodo medievale – ciò che spicca è la lotta alla corruzione del clero. Sia Giovanni Gualberto, sia Pietro Igneo, sia sant'Arialdo che i Patarini si caratterizzarono per la loro lotta alla corruzione del clero, accusato in quanto colpevole di concubinato – detto anche nicolaitismo² – ma principalmente di essere simoniaco. La simonia – come indica il nome stesso derivante da quel famoso Simon mago che, in cambio di denaro, chiese agli apostoli di poter imporre le mani onde conferire il dono dello Spirito Santo³ – era caratterizzata appunto dalla compravendita di titoli ecclesiastici, con tanto anche di consacrazione episcopale o semplicemente sacerdotale, in cambio di beni. Tale somma sarebbe stata presto recuperata abbondantemente grazie ai privilegi, decime e elemosine di cui il clero aveva o si arrogava il diritto. Davanti a questa situazione vi furono alcuni che proposero di disertare le celebrazioni e soprattutto i sacramenti amministrati da chierici simoniaci o sospetti come tali. In questo modo essi non avrebbero più goduto delle entrate provenienti da coloro che partecipavano alle loro funzioni vedendo in questo semplice comportamento vanificare tutti i loro sforzi per procacciarsi del denaro. Similmente mentre papa Niccolò II, nel decreto del 1059, dispose di disertare le messe celebrate dai preti uxorati, Gregorio VII nel 1074 ordinò ai fedeli di disertare le chiese dove officiassero dei preti incontinenti o simoniaci.

Tale indicazione, puramente frutto di opportunità, non metteva però in discussione – secondo una lunga prassi ecclesiale – la validità dei sacramenti amministrati dal clero simoniaco o anche semplicemente peccatore. Così Pier Damiani, uno dei teorici della Riforma gregoriana, senza esitazione affermava che i sacramenti celebrati da preti consacrati da vescovi simoniaci erano validi in quanto nel vescovo è Cristo stesso che li ha istituiti sacerdoti in eterno avendo il Signore stesso affermato: “Tu sei sacerdote per sempre!”⁴.

La prassi divenne però teoria e così si cominciò ad affermare che i sacramenti amministrati da sacerdoti colpevoli di peccati pubblici, specialmente la simonia, fossero non validi proprio perché celebrati da clero corrotto. Se l'invalidità dei sacramenti era data dal fatto che coloro che li am-

² Tale termine proviene da alcuni passi dell'Apocalisse: Ap 2,6: «Tuttavia hai questo di buono, che detesti le opere dei Nicolaiti, che anch'io detesto»; Ap 2,15: «Così pure hai di quelli che seguono la dottrina dei Nicolaiti».

³ At 8,9-24.

⁴ Cf. G. BARONE, *La riforma gregoriana*, in *Storia dell'Italia religiosa. I. Antichità e Medioevo*, a cura di A. Vauchez, Bari 1993, 243-270; N. D'ACUNTO, *Le nuove regole del gioco. Aspetti della rivolta contro il vescovo di Firenze Pietro Mezzabarba*, in ID., *L'Età dell'Obbedienza. Papato, Impero, poteri locali nel secolo XI*, Napoli 2007, 85-133.

ministravano erano peccatori, di conseguenza solo sacerdoti santi ed esenti dal peccato, soprattutto di simonia, potevano celebrare le liturgie in modo valido. Ora non era più solo l'ordine sacro a conferire validità agli atti posti dai sacerdoti, ma soprattutto la loro santità di vita. Andando ancora oltre si giunse ad affermare che ciò che rende atti a celebrare e amministrare i sacramenti è la santità di vita, per cui anche un non ordinato, ma retto nel suo agire, può celebrare. Anzi, mentre i sacramenti del clero corrotto sono considerati vani, laici che conducono vita evangelica possono porre atti liturgici e amministrare i sacramenti, compresa l'eucaristia. Così nei casi di valdismo estremizzante, come lo definisce Grado Merlo, «la celebrazione eucaristica sarebbe stata effettuata non solo da laici, ma anche "mulieres"», come testimonia un testo attribuito ad Ardizzone, vescovo di Piacenza dal 1192 al 1199:

E - cosa che da qualsiasi fedele non può essere detta senza un abbondante fiume di lacrime - non solo i laici fra loro, benché inutilmente, ebbero la presunzione di celebrare il sacramento del venerando corpo del Signore, ma anche si sa che persino le donne ebbero la medesima presunzione⁵.

In questo modo, quella che era una semplice indicazione di opportunità per combattere il male della simonia, è diventata una teoria le cui conseguenze condussero assai lontano dagli obbiettivi che si prefiggevano i primi riformatori. Non meraviglia che alcuni valdesi furono accusati di eresia a motivo proprio dell'affermazione secondo cui anche un laico che vive in modo evangelico può amministrare i sacramenti e che può farlo con maggior diritto di un membro del clero corrotto.

2. FRANCESCO D'ASSISI TRA FORMA SANCTI EVANGELII E FORMA SANCTAE ROMANAE ECCLESIAE

La situazione creatasi a livello ecclesiale fu molto difficile, anche a motivo di altre problematiche; il tutto può essere sintetizzato nella descrizione che fece il canonico Giacomo da Vitry quando giunse in Italia onde essere consacrato vescovo di Acri. Dopo esser stato a Milano, arrivò a Perugia presso la corte pontificia, proprio nel momento in cui morì Innocenzo III e fu eletto Onorio III, ossia nell'estate 1216. Scrivendo da Genova ai suoi

⁵ G. G. MERLO, *Valdesi e valdismi medievali*, II. *Identità valdesi nella storia e nella storiografia*, Torino 1991, 106. Cf. altri casi segnalati in ID., *Valdesi e valdismi medievali. Itinerari e proposte di ricerca*, Torino 1984, 13-14; 17.

amici nell'ottobre successivo descrive la città lombarda come una fossa di eretici, mentre i prelati della curia papale sono denominati come cani muti incapaci di latrare. Tuttavia sostiene che vi è una presenza consolante, ossia uomini e donne che conducono una vita differente. Gli uomini sono denominati frati minori e secondo Giacomo da Vitry vivono "secondo la forma della chiesa primitiva", ossia quella modalità descritta negli Atti degli Apostoli per cui vivevano uniti nello spezzare il pane, come un cuor solo e un'anima sola e avendo tutto in comune⁶:

Ho trovato però in quelle regioni una sola consolazione: molte persone, d'ambo i sessi, ricchi e laici, lasciata ogni cosa per Cristo, fuggivano il mondo. Si chiamavano frati minori e sorelle minori e sono tenuti in grande considerazione dal signor papa e dai cardinali. [...] Costoro vivono secondo la forma della Chiesa primitiva, della quale è scritto: «la moltitudine dei credenti era un cuore solo e un'anima sola»⁷.

Se dobbiamo essere grati a Giacomo da Vitry per le notizie trasmesseci, non possiamo tuttavia esimerci dal distinguere tra quanto è una descrizione della realtà e quanto invece è frutto della proiezione su ciò che incontra dei suoi modelli di vita cristiana. Così noi sappiamo da Francesco stesso che la vita da lui scelta e condivisa dagli altri membri della *fraternitas* minoritica non fu quella secondo la forma della Chiesa primitiva. Infatti nel *Testamento* riferendosi al momento dell'arrivo dei primi fratelli afferma che il Signore stesso gli rivelò di vivere secondo la forma del santo Vangelo.

E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo. E io la feci scrivere con poche parole e con semplicità, e il signor papa me la confermò⁸.

Questa forma evangelica è ciò che Francesco vive e ritiene tutto ciò rivelatogli nientemeno che dal Signore; tale modalità di vivere, l'Assisiata la esprimerà con termini a lui cari, ossia «seguire le orme del Signore no-

⁶ At 4,32.

⁷ GIACOMO DA VITRY, *Lettera scritta nell'ottobre 1216, da Genova*, 8-9: FF 2205-2206. Per la citazione delle *Fonti Francescane* (FF) si segue la nuova edizione: *Fonti Francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine Francescano Secolare*, a cura di E. CAROLI, Padova 2004.

⁸ FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, 14-15: FF 116.

stro Gesù Cristo»⁹, «vivere il santo vangelo di Gesù», «avere lo Spirito del Signore e la sua santa operazione»¹⁰.

Alcuni hanno messo in evidenza che tale modalità di vita dei frati Minori si distanzia non solo dalla forma di vita della chiesa primitiva, ma anche dalla semplice e pura imitazione di Cristo¹¹. Tuttavia se l'espressione "forma del santo Vangelo" è importante per la vita di Francesco tanto che nel *Testamento* la definisce come rivelatagli direttamente dal Signore, nei suoi scritti usa anche la dicitura "secondo la forma della santa Chiesa romana". Nel *Testamento* stesso sostiene di voler rispettare tutti i sacerdoti che celebrano secondo la forma della Chiesa romana in quanto essi, e essi solo, amministrano il corpo e il sangue di Cristo.

Poi il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa romana, a motivo del loro ordine, che se mi facessero persecuzione, voglio ricorrere proprio a loro¹².

Lo stesso lo afferma nelle sue *Ammonizioni*:

Beato il servo che ha fede nei chierici che vivono rettamente secondo la forma della Chiesa romana. E guai a coloro che li disprezzano. Quand'anche infatti siano peccatori tuttavia nessuno li deve giudicare, poiché il Signore in persona riserva solo a se stesso il diritto di giudicarli¹³.

Riguardo poi alla liturgia, se nei tempi iniziali – come ricorda nel *Testamento* – pregavano «conforme agli altri chierici»¹⁴, successivamente nella *Regola bollata* si afferma che i frati devono recitare l'ufficio divino «secondo il rito della santa Chiesa romana»¹⁵.

Quindi possiamo vedere che Francesco venera i sacerdoti e chiede a loro di celebrare secondo "la forma della Chiesa romana"; similmente lui vuole per sé e per i frati, che preghino secondo la forma della Chiesa ro-

⁹ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola non bollata*, I,1: FF 4; ID., *Regola non bollata*, XXII,2: FF 56, ID., *Lettera a tutti i fedeli II*, I,13: FF 184; ID., *Lettera a tutto l'Ordine*, VII,51: FF 233; ID., *Lettera a frate Leone*, 3: FF 250. Il brano biblico di riferimento è 1Pt 2,21.

¹⁰ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola bollata*, X,8: FF 104.

¹¹ A. MARINI, "Vestigia Christi sequi" o "imitatio Christi". Due differenti modi di intendere la vita evangelica di Francesco d'Assisi, in *Collectanea Franciscana* 64 (1994) 89-119; ID., *Dalla sequela alla conformitas. Una ricerca sulle fonti francescane*, in *Franciscana* 7 (2005) 69-87.

¹² FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, 6: FF 112.

¹³ FRANCESCO D'ASSISI, *Ammonizioni*, XXVI,1-2: FF 176.

¹⁴ FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento*, 18: FF 118.

¹⁵ FRANCESCO D'ASSISI, *Regola bollata*, III,1: FF 82.

mana¹⁶. Ma la finalità di tutto ciò non è “vivere secondo la forma della Chiesa romana”, ma “la forma del santo Vangelo”. Potremmo dire che nella sua seppur semplice formazione teologica¹⁷ distingue bene la chiamata a vivere la forma del santo Vangelo rivolta a sé ed ai frati, e la forma della Chiesa che deve essere il modo di celebrare dei sacerdoti e di dire l’ufficio da parte dei frati.

Riguardo poi alle chiese materiali, delle quali negli *Scritti* si nomina solo la Porziuncola, sintetizzano bene la posizione dell’Assisi alcune riflessioni di Giovanni Miccoli:

Di chiese [...] si parla molto e spesso, e con una venerazione rilevata e tutta particolare, indizio probabile tra l’altro della precisa volontà di prendere le distanze e distinguersi rispetto a idee e tendenze diffuse tra movimenti evangelici contemporanei, più o meno avviati ad una contestazione globale dell’istituzione ecclesiastica, e specificamente delle chiese come luoghi deputati al culto¹⁸.

In questo modo frate Francesco dà quindi una risposta alla contestazione eretica che stabiliva un legame tra la dignità di vita del clero e la validità dei sacramenti che esso distribuiva¹⁹.

¹⁶ Circa il ruolo della liturgia, cf. P. MESSA, *Un testimone dell’evoluzione liturgica della fraternitas francescana primitiva: il Breviarium sancti Francisci*, in *Revirescunt Chartae, codices documenta textus: miscellanea in honorem fr. Caesaris Cenci, OFM*, ed. A. Caciotti - P. Sella, voll. I-II, Romae 2002, 5-141.

¹⁷ A proposito della formazione teologica di frate Francesco cf. R. MANSELLI, *San Francesco d’Assisi. Editio maior*, Cinisello Balsamo 2002, 199: «La lettura quotidiana dell’ufficio e la restante liturgia della messa come delle altre funzioni sacre esercitarono una notevole importanza per la formazione di una modesta cultura teologica e scritturale sia per il santo, sia per i suoi compagni. Se egli aveva avuto dei rudimenti di base, quali erano quelli che potevano servire ad un mercante - non molto di più, si è già detto, del leggere, scrivere, in volgare ed in latino, insieme col far di conto -, bisognava ormai allargare quella cultura alle conoscenze, sia pur elementari, della Sacra Scrittura e della liturgia, non fosse altro che per parteciparvi con la comprensione e l’adesione che erano corrispondenti al fervore e all’intensità di sentimento di Francesco. Come, dunque, il giovane mercante venne sentendo sempre più, per un’evoluzione interiore significativa e profonda, la validità e l’impegno della sua condizione di emarginato, certo, ma anche di chierico, così la sua cultura mercantesca venne trasformandosi in una clericale».

¹⁸ G. MICCOLI, *Francesco e la Porziuncola*, in *San Francesco e la Porziuncola. Dalla “chiesa piccola e povera” alla Basilica di Santa Maria degli Angeli*. Atti del Convegno di studi storici (Assisi, 2-3 marzo 2007), a cura di P. Messa, Assisi 2008, 26.

¹⁹ A. VAUCHEZ, *Les Écrits de saint François: une réponse à la contestation hérétique?*, in *Id.*, *Francesco d’Assisi e gli Ordini mendicanti* (Medioevo francescano. Saggi, 10), Assisi 2005, 15-26, specialmente le pp. 20-23. A p. 23 afferma: «Notons au passage que l’insistance de François sur le fait que seuls les clercs sont habilités à consacrer les saintes espèces renvoie

3. DI RITORNO DA ROMA, CONFIDANDO NELLA GRAZIA E NELLA CONFERMA DELL'AUTORITÀ APOSTOLICA

Se frate Francesco nel *Testamento* ricorda e scrive la conferma da parte del papa della *forma vitae* da lui presentata con poche parole, gli agiografi successivi si soffermeranno su diversi particolari assenti nello scritto del Santo. Non si tratta però soltanto dell'aggiunta di particolari o di uno sviluppo narrativo, ma anche – per non dire soprattutto – di una riflessione teologica davanti all'avvenimento di san Francesco e dei frati Minori. Questo emerge ancora di più nell'opera di Bonaventura da Bagnoregio, colui che prima di essere ministro generale e agiografo fu un teologo presso il maggior centro di studi teologici, ossia a Parigi²⁰. Infatti, come ha scritto Luigi Pellegrini,

L'opera bonaventuriana si muove non tanto nel solco della tradizione agiografica quanto di quella speculazione teologica sull'esperienza ascetico-mistica che passa attraverso Agostino, lo Pseudo-Dionigi, Bernardo di Chiaravalle e Ugo di S. Vittore, ma, nello sforzo di applicarla al vissuto di Francesco d'Assisi, la configura e la rinnova. Proprio nella trasfigurazione di un'esperienza e di una "storia" concreta attraverso il filo interpretativo di un robusto e organico pensiero teologico sta la singolarità dell'operazione agiografica condotta da Bonaventura²¹.

Senza soffermarci sopra il racconto dell'incontro tra san Francesco e Innocenzo III – riguardo al quale vari hanno scritto, analizzando ogni singola narrazione, sia confrontandola con il programma narrativo dell'autore che con le sue fonti e le riprese posteriori²² – si vede che Bonaventura al termine del soggiorno romano afferma che il Santo ritorna nella sua terra umbra confidando sulla grazia di Dio e la conferma della Sede Apostolica.

Contando sulla grazia divina e sull'autorità papale, Francesco, pieno di fiducia, si affrettò verso la valle Spoletana, nell'intento di praticare e insegnare

peut-être aux pratiques des Vaudois qui considéraient que tout baptisé dont le comportement était conforme aux exigences de l'évangile pouvait valablement présider une eucharistie».

²⁰ P. MESSA, *Introduzione*, in BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Vita di san Francesco. Legenda maior*, Milano 2009, 9-125.

²¹ L. PELLEGRINI, *Bonaventura francescano e biografo di san Francesco d'Assisi*, in ID., *Frate Francesco e i suoi agiografi* (Medioevo francescano. Saggi, 8), Assisi 2004, 233.

²² Cf. *Francesco a Roma dal signor Papa*. Atti del VI Convegno di studi (Greccio, 4-5 maggio 2008), a cura di A. Cacciotti e M. Melli, Milano 2008.

il vangelo di Cristo. Durante il cammino discuteva con i compagni sul modo in cui osservare con sincerità la Regola, che avevano abbracciato; sul modo in cui progredire in ogni santità e giustizia davanti a Dio, sul modo in cui santificare se stessi ed essere di esempio per gli altri²³.

In parte Bonaventura riprende dal memoriale di Tommaso da Celano – la cosiddetta *Vita seconda* – ma dando una definizione ai termini molto più appropriata dal punto di vista teologico. Infatti Tommaso scrisse semplicemente:

Francesco, allora, usando della facoltà concessagli, cominciò a spargere semi di virtù, predicando con maggior fervore tutt'attorno, per città e villaggi²⁴.

Infatti Bonaventura, ampliando quanto detto precedentemente, evidenzia che san Francesco non confida soltanto sulla grazia ricevuta, ma anche sulla conferma della Sede Apostolica e così può continuare, ed in un certo senso perfino iniziare, la propria predicazione grazie a questi due fondamenti che lo garantiscono di non essere vittima di illusioni.

Grazia di Dio e approvazione Apostolica, sembrerebbe riecheggiare quella distinzione tra “forma del santo vangelo” e “forma della chiesa romana” presente anche negli scritti di Francesco.

4. CARISMA ED ISTITUZIONE, UN PROBLEMA OLTRE FRATE FRANCESCO

Certamente Bonaventura, nello scrivere la sua *Vita beati Francisci* quando sono passati oltre trent'anni dal transito del Santo, ha una ben precisa visione teologica ed ecclesiologica con cui legge gli avvenimenti; l'espressione secondo cui l'Assisiense, dopo l'incontro papale, rientrò nella Valle spoleтана contando sulla grazia di Dio e l'autorità papale, non contraddice quanto affermato negli *Scritti* del Santo. Infatti Francesco stesso scrive che il riferimento è la vita secondo il santo Vangelo, ma che null'altro del Signore vede se non il corpo e il sangue consacrato dai sacerdoti che vivono secondo la forma della Chiesa romana.

Quindi nessuna conflittualità appare in Bonaventura – il che potrebbe apparire abbastanza ovvio, visto e considerato che si tratta nientemeno che del ministro generale dell'Ordine che prima di morire sarà nominato cardinale – ma neppure negli *Scritti* di frate Francesco. Da dove nasce allora

²³ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda maggiore*, IV,1: FF 1065.

²⁴ TOMMASO DA CELANO, *Memoriale*, XI,17: FF 603.

la conflittualità Francesco-Chiesa, secondo cui il primo, in quanto emblema del carisma, vede il proprio slancio frenato dalla seconda in quanto istituzione? Il rapporto Francesco-Chiesa è stata la questione quasi maggiormente al centro dell'attenzione da alcuni decenni. Basti qui ricordare studi come quelli di Kaietan Esser²⁵ o Pietro Zerbi²⁶, o ancora Edith Pasztor²⁷ e Giovanni Miccoli²⁸, solo per indicarne alcuni.

Certamente sarebbe da compiersi un lavoro di ricerca simile a quello fatto da Sandra Migliore per l'immagine di san Francesco tra Ottocento e Novecento²⁹ per vedere come, quando e i motivi del formarsi di tale immagine di Francesco contrapposto alla Chiesa. In questa formazione un penso non indifferente certamente va attribuito a Paul Sabatier che, come ha fatto notare Dalarun, proiettò sull'Assisi la sua visione liberale del cristianesimo e anche le tensioni che vedeva nel suo tempo tra il papato e i modernisti:

Lo storico protestante aveva bisogno di un Francesco in opposizione alla Chiesa cattolica. Ora, sia negli scritti sia nelle leggende francescane, non c'è la minima traccia di un tale contrasto. Ma il presupposto ideologico fu più forte: se le fonti non dicono così, è perché le fonti furono manipolate. [...] Ma lo sbaglio grafico [la datazione in un manoscritto dello *Speculum perfectionis* nel 1228] ebbe una portata sproporzionata, perché aveva incontrato un imperativo ideologico dello storico³⁰.

²⁵ K. ESSER, *Sancta Mater Ecclesia Romana. La pietà ecclesiale di san Francesco d'Assisi*, in ID., *Temi spirituali* (Presenza di san Francesco, 11), Milano 1973², 139-188.

²⁶ P. ZERBI, *S. Francesco d'Assisi e la Chiesa Romana*, in *Francesco d'Assisi nell'ottavo centenario della nascita*, Milano 1982, 75-103.

²⁷ E. PASZTOR, *San Francesco e il cardinale Ugolino nella "questione francescana"*, in ID., *Francesco d'Assisi e la "questione francescana"*, a cura di A. Marini (Medioevo francescano. Saggi, 5), Assisi 2000, 291-326.

²⁸ G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d'Assisi*, in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991, 33-97, soprattutto alle pp. 72-84 il paragrafo "Fedeltà evangelica e obbedienza a Roma: il superamento di un possibile dilemma". Ma si veda anche ID., *Francesco e la Porziuncola*, 23-40.

²⁹ S. MIGLIORE, *Mistica povertà. Riscritture francescane tra Otto e Novecento* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 64) Roma 2001; ID., *La Vie di Paul Sabatier. Pagine di una fortuna tra tensioni ideali e moda letteraria*, in *Paul Sabatier e gli studi francescani*. Atti del XXX Convegno internazionale (Assisi, 10-12 ottobre 2002) (Atti dei Convegni della Società internazionale di studi francescani - Centro interuniversitario di studi francescani. Nuova serie diretta da E. Menestò, 13) Spoleto 2003, 217-249; ID., *San Francesco e lo "spirito di Assisi"*, in *Le religioni e la pace. Lo "spirito di Assisi" nel XX anniversario della Giornata mondiale di preghiera per la pace del 1986* (Assisi, 26-27 ottobre 2006). Atti del Convegno di studi, in *Convivium Assisiense* 9/1 (2007) 41-62.

³⁰ J. DALARUN, *Lo Speculum perfectionis specchio della questione francescana: a proposito di un'edizione recente*, in *Frate Francesco* 73 (2007) 615-616.

Quindi, secondo Dalarun tale visione pregiudiziale di Sabatier aveva bisogno di un appoggio nelle fonti, ed ecco allora la datazione dello *Specchio di perfezione* al 1228, considerandolo una delle prime fonti inerenti alla vicenda francescana. In questo modo, una delle fonti polemiche degli inizi del '300 – come ha mostrato Daniele Solvi nella sua edizione critica³¹ – venne ritenuta la fonte principale per ricostruire la vicenda storica dell'Assisi, retrodatando di oltre cento anni conflitti caratterizzanti l'epoca degli spirituali.

Certamente fa riflettere se si confrontano tali affermazioni inerenti a Paul Sabatier con quanto scrisse Pio X (8 settembre 1907) nella enciclica *Pascendi Dominici Gregis* in cui denunciò gli errori dei modernisti:

Crediamo adunque che sia ormai posto in luce il metodo storico dei modernisti. Precede il filosofo; segue lo storico; tengon dietro per ordine la critica interna e la testuale³².

Concludendo, dobbiamo dire che dare a ciascuno il suo è proprio una grande virtù e nel caso nostro, parafrasando il Vangelo³³, siamo chiamati a “dare a frate Francesco quanto è di frate Francesco, e a noi quanto è nostro”. Il problema del rapporto carisma e istituzione è un problema nostro – o meglio direi già di alcuni anni fa, nel periodo immediatamente post-conciliare – e come tale siamo chiamati noi a risolverlo. Il volerlo retrodatare per attribuirlo a san Francesco, come ebbe a dire Merlo, tante volte non ha altro significato che quello di non voler assumersi la responsabilità delle proprie scelte. Per quanto riguarda frate Francesco, come visto sopra, vivendo in un momento ecclesiale particolare egli non confuse *forma sancti evangelii* e *forma sanctae romanae ecclesiae*, ma neppure li contrappose e l'esito della sua vita è anche il risultato di questa scelta.

SOMMARIO

Il nesso tra carisma e istituzione accompagna ogni nuova realtà eccle-

³¹ ANONIMO DELLA PORZIUNCOLA, *Speculum perfectionis status fratris minoris*. Edizione critica e studio storico-letterario a cura di D. Solvi (Edizione Nazionale dei Testi Mediolatini, 16), Firenze 2006.

³² PIO X, *Pascendi Dominici Gregis*. Lettera enciclica sugli errori del modernismo, in *Enchiridion delle Encicliche*. 4 Pio X-Benedetto XV 1903-1922, Bologna 1998, 265. Al riguardo cf. P. MESSA, *Paul Sabatier e gli studi francescani*, in *Convivium Assisiense*, n.s. 9 (2007) fasc. II, 31-52.

³³ Mc 12,17: «Gesù disse loro: “Rendete a Cesare ciò che è di Cesare e a Dio ciò che è di Dio”».

siale suscitata dallo Spirito, trovando modalità diverse di articolazione e di sviluppo. Nel presente contributo l'autore analizza questo nesso in rapporto all'esperienza di Francesco di Assisi, mostrando come una supposta conflittualità tra Francesco e l'istituzione ecclesiastica non appaia negli scritti di Francesco, il quale invece mette in stretto rapporto il vivere «secondo la forma del santo Vangelo» con il vivere «secondo la forma della Chiesa romana».

There is a connection between charisma and institution which accompanies every new ecclesiastical reality born of the Spirit, expressing it and developing in differing ways. In this article the author analyses this connection as it is found in the experience of St. Francis of Assisi, illustrating how a presumed situation of conflict between Francis and the Church authorities does not result from Francis' own writings; he in fact takes pains to underline the close connection between living "according to the form of the holy Gospel" and living "according to the form of the Roman Church".

