

S. BONAVENTURA E L'ORDINE FRANCESCANO NEL SECOLO XIII

L'importanza di S. Bonaventura nella storia dell'ordine francescano e della Chiesa nella seconda metà del secolo XIII va ben al di là anche della sua stessa importanza, sempre invero eccezionale, di filosofo; eppure su di lui — è bene dirlo subito, per liberare il campo da riserve e da limitazioni, troppo spesso sottintese — non sono mancate perplessità e perfino severità di giudizio (1).

Ne troviamo una eco, vistosa addirittura, in un libro notissimo come sono i Fioretti di S. Francesco, al cap. XLVIII, ove si mostra, in una visione di fra Jacopo della Massa, « tutto lo stato della Regola e ciò che in essa dovrà addivenire » : Bonaventura vi è rappresentato tra coloro che hanno bevuto il calice della vita, cioè hanno abbracciato lo stato francescano, ma non lo hanno vuotato fino in fondo, e son perciò a metà luminosi ed a metà scuri. Così fatto Bonaventura salì sull'albero, donde era sceso chi v'era prima e cioè Giovanni da Parma. « E stando nel detto luogo gli diventarono le unghie delle mani, unghie di ferro aguzzate e taglienti come rasoi, di che egli si mosse di quello luogo dov'egli era salito, e con émpito e furore volea gittarsi contro a frate Giovanni per nuocergli ». Intervenne allora lo stesso Gesù Cristo, che

(1) Su S. Bonaventura esiste una bibliografia che, senza esagerazioni, si può dire sterminata: il francescano, il filosofo, il teologo e lo scrittore spirituale sono state di volta in volta esaminati con appassionata attenzione. Mi limiterò perciò ad indicare la più recente introduzione bibliografica di J. G. BOUGEROL, *Introduction a l'étude de S. Bonaventure*, Paris - Tournai - New York - Rome, 1961, a cui aggiungo soltanto, fra le opere successive, l'affettuosa, appassionata biografia di F. PETRANGELI PAPINI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, Viterbo 1962, mentre per l'inquadramento di S. Bonaventura nella storia del suo tempo, ricorderò l'opera ormai classica, di GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'ordre des Frères Mineurs au XIII^e siècle*, Paris - Gembloux 1928, ed il recente volume di R. B. BROOKE, *Early Franciscan Government. From Elias to Bonaventura*, Cambridge, 1959.

diede a S. Francesco una « pietra focata tagliente » con la quale tagliò le unghie di Bonaventura rendendole inoffensive (2).

In un'altra opera che esce da un ambiente religioso assai vicino a quello dei Fioretti, nell'*Arbor vitae crucifixae Jesu* dello « spirituale » Ubertino da Casale, si rivolse poi a Bonaventura l'accusa di aver posto poco in luce, nella sua leggenda di S. Francesco, l'azione svolta dal santo di Assisi contro coloro che, quand'egli ancora era vivo, avevano già tentato di attenuare la rigorosa severità della Regola, snaturandone lo spirito e l'originalità (3).

Troviamo così, nei *Fioretti* e nell'*Arbor Vitae* indicati i rimproveri più gravi e, almeno in apparenza, più fondati contro Bonaventura: la sua severità contro fra Giovanni da Parma, che pur l'aveva designato come successore, l'attenuazione del rigore della vita francescana, l'eliminazione dalla biografia di S. Francesco di tutti quei tratti che, in qualche modo, potevano giustificare le esigenze e le aspirazioni di tutti coloro che volevano mantenuto nell'ordine francescano il rigore primitivo.

Abbiamo inoltre la possibilità di riuscire a renderci conto dell'origine di tutte quelle critiche e di determinarne la portata ed il valore.

Esse si riallacciano tutte alla grande divisione che sempre più venne approfondendosi, lungo il corso del secolo XIII, in seno al Francescanesimo e le cui radici affondarono nella stessa storia più antica dell'Ordine e più precisamente nel problema della interpretazione della Regola e del valore da dare al ben noto Testamento di S. Francesco (4).

(2) Abbiamo citato i *Fioretti* proprio per riferirci ad un'opera che ebbe la più larga diffusione, ma la visione si trova anche in ANGELUS A CLARINO, *Chronicon seu Historia septem tribulationum ordinis minorum*, a cura di A. GHINATO, Roma 1959, pp. 118-122.

(3) UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Jesu, with an introduction and bibliography* by, Ch. T. DAVIES, Torino 1961. (Ristampa anastatica dell'incunabolo veneziano del 1485), pp. 445a-449a. Da quest'ultima pagina ricaviamo un passo significativo « Que (gli atti di opposizione di S. Francesco a quanti volevano addolcire la regola) frater Bonaventura in legenda modicum pertranseundo tetigit, quia nolebat antique nostre ruine initia legentibus publicare; ac per hoc licet dispensative deus hoc permiserit et secundum humanam prudentiam hoc ipse fecerit, fuit tamen magna occasio cecitatis multorum ».

(4) Per il problema della interpretazione della Regola ed in genere per le polemiche sulla povertà, oltre al vecchio, ma sempre valido volume di K. BALTHASAR, *Geschichte des Armutsstreites im Franziskanerorden bis zum Konzil von Vienne* Münster i. w. 1911, si veda il recente lavoro di M. D. LAMBERT, *Franciscan Poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the Apostles in the franciscan Order 1210-1325*, London, 1961.

Quanto alla Regola credo che tutti oggi sian d'accordo nel riconoscere che secondo il Santo rappresentava il minimo indispensabile per quella realizzazione sulla terra della vita evangelica che costituiva la sua più viva, pungente aspirazione; ma per lui il vero frate minore deve sforzarsi di andare anche oltre quel minimo in un'esigenza di adeguazione al divino modello che è Gesù Cristo, con la sua vita povera, la sua passione e la sua morte. Proprio questo il Santo si preoccupò di indicare con il Testamento, che non è perciò, come egli stesso del resto tenne a dire, una nuova regola, « ma piuttosto un ricordo, un'ammonizione, un'esortazione ed il testamento che il frate Francesco poverello faceva ai suoi confratelli, perchè potessero osservar meglio, cattolicamente, la regola ». Egli voleva cioè mostrare come si potesse superare la giuridicità dell'obbedienza ad una norma nell'ardore di carità e nel desiderio di avvicinarsi il più possibile all'esempio di Gesù.

Sappiamo bene — e non è qui il caso di occuparcene — come le prime difficoltà sorsero già quando il Santo era ancora vivo; ed eran connesse alla questioni inevitabili ed innegabili, provocate dal successo stesso, ancor oggi sorprendente, che il messaggio di S. Francesco incontrò, provocando uno sbalorditivo incremento numerico dei frati. In altre parole, altro è provvedere a qualche decina di frati, altro a migliaia: i problemi eran poi particolarmente gravi in relazione all'osservanza della povertà.

Come si poteva — per ridurre la questione ai suoi termini essenziali — avere delle chiese, abitare nei conventi, provvedere all'alimentazione, alla vita, alla cultura dei frati, in un regime di povertà totale, che doveva riguardare sia i singoli individui, sia la comunità? In che modo si poteva continuare a sussistere come ordine, se bisognava rinunciare ad ogni e qualsiasi possesso? Ed ancora: bisognava respingere le centinaia, le migliaia di aspiranti ad entrare nella « fraternitas », solo perché, con ogni sperabile purezza d'intenzione e bontà di vita, era prevedibile che non fossero capaci di raggiungere quella santità rigorosa e, insieme, dolcissima, di cui il loro fondatore aveva dato l'esempio?

S. Francesco stesso non ignorava certo tutti questi problemi. Eppure non aveva osato respingere quelli che riconosceva desiderosi di vita più cristianamente intensa e feconda, se non perfetta, che stimava pieni di buona volontà, anche se talvolta deboli:

basterebbe proprio ricordare il suo affetto non scevro di preoccupata ansietà verso frate Elia, a darne la prova (5).

Questi problemi, di natura organizzativa e pratica, venivano accresciuti ed aggravati da implicazioni di ordine teorico e spirituale, relativi alla coscienza storica che i Minori vennero via via acquistando di se stessi e della loro funzione in seno alla Chiesa.

Già tutte le testimonianze contemporanee a S. Francesco od a lui poco posteriori sono concordi nell'assegnargli, insieme con i suoi frati, un posto di primaria importanza nella vita della Chiesa. Un contemporaneo, Giacomo da Vitry, che tra l'altro non vide senza preoccupazione il vertiginoso diffondersi dei Minori, non aveva esitato, già nel 1216, al suo primo incontro coi primi *fratres* e le prime *sorores* a dire che erano state la sua unica esperienza positiva e, insieme, la sua unica speranza in una Italia, che egli vedeva ormai in preda all'eresia, mentre la Curia romana mostrava più che mai i tradizionali vizi di cupidigia, intrigo e corruzione (6). L'importanza di S. Francesco balenò in tutta la sua luminosa grandezza solo quando frate Elia, all'indomani della morte del Santo, annunciò il prodigio delle stimmate, mentre due anni dopo Gregorio IX, l'antico protettore dell'Ordine, divenuto pontefice, lo canonizzava senza nessuna prova di miracoli, perché un intero e solo miracolo era appunto la sua vita.

Francesco diveniva così l'*alter Christus*, colui cioè che, unico fra i Cristiani, ha riportato sulla terra la vita di Cristo, ripetendone persino le sofferenze della passione (7).

(5) La figura di frate Elia merita ancora, malgrado tutto, uno studio che eviti l'apologia o la condanna, cogliendone invece l'importanza e la drammaticità. Si veda, per ora, oltre al fervido profilo di G. ODOARDI, *Un geniale figlio di S. Francesco. Elia d'Assisi nel settimo centenario della morte*, in *Miscellanea Franciscana*, (1954), pp. 90-139, anche il lavoro già citato di R. B. BROOKE, *Early Franciscan Government*, anch'esso però, a mio avviso, troppo favorevole ad Elia.

(6) Su questo punto mi sia permesso rinviare a R. MANSELLI, *La « Lectura super Apocalipsim di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma 1955, pp. 123-126. Per Giacomo da Vitry si veda ora la splendida edizione delle sue lettere, *Lettres de JACQUES DE VITRY. Edition critique par R. B. C. HUYGENS*, Leiden 1960, ove alla p. 75 leggiamo questo passo assai significativo: « Cum autem aliquanto tempore fuissem in curia, multa inveni spiritui meo contraria: adeo enim circa secularia et temporalia, circa reges et regna, circa lites et iurgia occupati erant, quod vix de spiritalibus aliquid loqui permittabant. Unum tamen in partibus illis inveni solatium, multi enim utriusque sexus divites et seculares omnibus pro Christo relictis seculum fugiebant, qui *Fratres Minores et Sorores Minores* vocabantur » (Il corsivo è dell'editore).

(7) Il problema di S. Francesco *alter Christus* sarà oggetto d'uno studio al quale da tempo vado dedicando ricerche.

Con ciò S. Francesco ed il suo Ordine venivano assumendo, nella vita della Chiesa, una responsabilità nuova, che si inquadrava e si sistemava nell'attesa, vivissima nel secolo XIII, del ritorno di Cristo sulla terra e dell'imminenza del giudizio universale. Il movimento francescano — e lo stesso si disse, ma con minor senso di convinzione, dei Domenicani — avrebbero fiancheggiato la gerarchia, agli ordini del papa, per condurre il popolo cristiano, rinnovato dall'esempio della vita evangelica, all'ultimo giudizio.

La coscienza di questa responsabilità storica, che fu ben presto comune con maggiore o minore intensità a tutto l'ordine, rendeva ancor più aspra, quindi, ed accanita la decisione di coloro che volevano l'osservanza rigorosa della Regola e del Testamento, ad ogni costo e senza attenuazione, imponendola perciò a chiunque fosse entrato nell'Ordine — e questi si dissero Spirituali —, mentre più forte si levava l'opposizione di coloro che in perfetta buona fede, proprio per gli alti ed importanti compiti che il movimento francescano doveva svolgere, volevano assicurarsi, con privilegi papali, maggiore libertà d'azione, disponibilità, sia pure controllata e non diretta, di mezzi anche finanziari, mostrando con edifiizi solenni e grandiosi il proprio rigoglio ed il proprio successo. Erano i più numerosi; e non a caso vollero ed ebbero il nome di Comunità (8).

Ne vennero vivacissimi contrasti — ma non è nostro compito qui parlarne — che ebbero episodi di accanimento e drammaticità eccezionale. Nel culmine di questa lotta, nel 1247, veniva eletto ministro generale Giovanni da Parma (9).

Era questi uomo di vita santa, il cui prestigio era universalmente apprezzato e riconosciuto dalle due parti in contrasto, anche se il suo rigore di vita e la sua formazione culturale lo indicarono come assai favorevole ai rigoristi, agli Spirituali. « Bene et opportune venisti, — disse un di loro, il ben noto frate Egidio — sed tarde venisti ».

Giovanni aveva certo degli Spirituali il senso altissimo, anzi drammatico, della sua responsabilità di fronte ai papi, ai confratelli, ai fedeli, e degli Spirituali condivideva anche la convinzione d'una missione provvidenziale, affidata da Dio ai Minori. Ma com-

(8) Per queste vicende basterà rinviare ai volumi del Gratien de Paris, della Brooke, del Balthasar, del Lambert.

(9) Manca per Giovanni da Parma una monografia apposita, per cui bisogna rinviare all'ormai vecchissimo lavoro di I. Affò. *Vita del Beato Giovanni da Parma*, Parma 1777 ed alle storie dell'ordine francescano già citate.

prendeva anche l'importanza dei problemi organizzativi, delle esigenze varie e molteplici che proprio quella missione rendeva anche più urgenti ed inevitabili.

Perciò se da un lato emanò una serie di norme rivolte tutte a mantenere ed imporre il rispetto rigoroso della Regola ed un'obbedienza assoluta alle gerarchie dell'Ordine, dall'altro egli dedicò la più gran parte del suo tempo a viaggi, per visitare ad uno ad uno i conventi, nei paesi più diversi, non senza preoccuparsi anche di mantenere i migliori rapporti possibili con la Curia romana, unendo così a fermezza di governo un'acuta capacità di rendersi conto e di provvedere alle più diverse necessità che di volta in volta si potevano manifestare fra i suoi frati.

Così rivolse ogni attenzione ai problemi della cultura, dando prova di equilibrio e buon senso in una delle più drammatiche vicende della vita culturale ed insieme religiosa d'Europa nel secolo XIII, la lotta fra maestri regolari e secolari nell'Università di Parigi, cominciata nel 1252 per durare poi vari anni con periodi più o meno acuti, raggiungendo il suo culmine nel 1254 con la pubblicazione dello *Introductorius in Evangelium aeternum* di Gerardo da Borgo san Donnino, in cui il profetismo, favorevole ai francescani ed ai domenicani, veniva inquadrato, sotto la influenza delle opere e del pensiero del grande abate calabrese, Gioacchino da Fiore, ad interpretare le vicende di tutta la Chiesa, anzi dell'umanità (10).

L'occasione di sferrare un colpo decisivo ai mendicanti non fu lasciato cadere: lo stesso esponente più noto dei maestri secolari, all'Università di Parigi, Guglielmo di Saint-Amour, rovesciava contro di loro lo stesso sentimento escatologico, di cui così bene avevan saputo giovare i francescani e domenicani. Sarebbe però grave errore credere l'opera del maestro parigino, il *De periculis novissimorum temporum*, uno sfogo di livore o solo una esplosione di rabbia mal contenuta. Guglielmo aveva ben compreso, più e meglio di tanti altri suoi contemporanei, che la permanenza dei francescani e dei domenicani nel seno della Chiesa

(10) Per queste vicende, oltre al vecchio lavoro di Denifle, *Das Evangelium aeternum un die Commission von Anagni in für Litteratur - und Kirchengeschichte*, 1 (1885), pp. 49-152, si veda quanto si dice in R. MANSELLI *La « Lectura super Apocalipsim »*, già cit., pp. 128-130 e nel recentissimo e fondamentale lavoro di Y. M. J. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mediantes et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le debut du XIV^e*, in *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, 36 (1961), ma 1962), pp. 35-161, con amplissimi rinvii bibliografici su tutta la lotta all'Università di Parigi.

comportava tutta una diversa concezione della struttura ecclesiastica e, quindi, una nuova ecclesiologia.

Guglielmo, raccogliendo abilmente *auctoritates* bibliche, patristiche e conciliari, batteva tenacemente su di un tasto: nulla, in tutta la tradizione della Chiesa, giustificava ed autorizzava i farnescani ed i domenicani; essi rappresentavano perciò una novità, che non aveva nessuna ragione di sussistere ed andava perciò considerata manifestazione diabolica.

All'opera di Guglielmo s'affiancava intanto la vibrante, pungente satira d'un grande poeta francese, Rutebeuf, che in versi di efficacia insuperata beffava i nuovi ordini, ne irrideva le pretese di santità e di perfezione, esaltando i buoni maestri secolari della Università di Parigi e soprattutto *Maistre Guillaume de Saint Amour*.

L'eco di queste lotte, portate a Roma, alla presenza del papa Innocenzo IV, proprio dallo stesso Guillaume e, senza dubbio, le altre proteste che in tono più o meno vibrato giungevano al pontefice da molte parti, dovettero indurlo ad emanare la bolla *Etsi animarum*, del 20 novembre 1254, in cui, cedendo, ma solo in parte, all'opposizione contro i mendicanti ne limitava l'attività specialmente per quanto riguardava la cura delle anime, eliminando quegli « abusi » che più irritavano il clero, come il ricever fedeli di domenica o nei giorni di festa religiosa o il predicare prima della Messa solenne del parroco o, nelle città sedi del vescovo, prima che il vescovo avesse parlato nella sua cattedrale (11).

Se la *Etsi animarum* si rivelò un ben magro successo, perché pochi giorni dopo della sua notifica Innocenzo IV moriva, ed il suo successore Alessandro IV prima sospendeva la bolla con l'altro sua *Nec insolitum*, del 22 dicembre 1254, e poi rovesciava la situazione, appoggiando in pieno i mendicanti con la bolla *Quasi lignum vitae*, del 14 aprile 1255, durò invece la lotta contro il profetismo gioachimitico, travolgendo Giovanni da Parma.

Dalla lotta accanita contro il gioachimismo venne prima la condanna di Gerardino da Borgo San Donnino e di talune proposizioni dello stesso Gioacchino da Fiore; era inevitabile poi che dovesse esser colpito colui che aveva accettato e protetto nell'Or-

(11) Su questi problemi si veda RAOUL MANSELLI, *I vescovi Italiani, gli ordini religiosi ed i movimenti popolari religiosi nel secolo XIII*, in *Vescovi e diocesi in Italia nel Medioevo* (sec. IX - XIII), pp. 315-335.

dine l'infiltrazione delle idee dell'Abate calabrese : appunto Giovanni da Parma.

Egli fu certo vittima delle circostanze e nessuna colpa poté essergli imputata, se risulta sicuramente, dal corso delle vicende, che il papa gli consigliò di dimettersi per motivi di opportunità nel capitolo generale di Roma del 1256 e che i membri del Capitolo resistettero un'intera giornata prima di decidersi ad accettare le dimissioni. Anzi proprio a Giovanni chiesero di designare il suo successore e fu indicato Bonaventura da Bagno-regio, eletto allora all'unanimità.

Il giovane — Bonaventura aveva allora solo 37 anni — che Giovanni da Parma designava a succedergli, s'era illustrato proprio nelle vicende parigine, come polemistista di alta dottrina e di grande valore.

Aveva ricevuto poco prima il grado di maestro, nel 1248, se dobbiamo credere a fra Salimbene de Adam, ma non aveva potuto iniziare il suo insegnamento proprio per i disordini nella Università.

Ma aveva tuttavia risposto a Guglielmo di Saint-Amour ed al suo compagno di lotta Gerardo d'Abbeville in modo davvero smagliante con due opere di alta ispirazione religiosa e di profondo impegno speculativo: le *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* e la *Apologia pauperum contra calumniatorem* (12).

Fra le *Quaestiones* una, la più lunga e la più importante di tutte, affronta quel problema della povertà assoluta, voluta da S. Francesco e praticata dai Minori, contro cui s'era rivolta l'acredine e la dottrina dei maestri secolari parigini, mostrando come la povertà francescana è solo l'ultimo e più coerente momento di uno sviluppo che comincia coi Padri del deserto e con S. Benedetto. Essa sola consente davvero quella perfetta libertà da ogni bene mondano, che Gesù praticò sulla terra, e che è la premessa ineliminabile ad ogni perfezione di vita spirituale.

Nell'*Apologia* questi argomenti ritornano: Bonaventura si preoccupa specialmente di mostrare come la povertà renda, essa sola, davvero possibile l'imitazione del Divino Maestro.

Profondamente preparato a cogliere il valore più intimo e profondo del Francescanesimo, inquadrandolo ed inserendolo nello sfondo della spiritualità cristiana, S. Bonaventura era, d'altra par-

(12) In proposito mi permetto rinviare a R. MANSELLI, *La « Lectura super Apocalipsim »*, già cit., pp. 130-131.

te, convinto anch'egli della provvidenzialità del movimento, di cui era diventato il ministro generale e della necessità quindi di mantenere con energia la disciplina e l'ordine tra i frati (13).

A questa esigenza si deve attribuire, con ogni probabilità, l'atteggiamento che egli assunse nei riguardi di fra Giovanni da Parma.

Noi abbiamo in proposito una testimonianza dichiaratamente ostile, quella di Angelo Clareno, «Viene frate Giovanni — egli dice —; è costretto a giurare come sospetto d'eresia, è inquisito, egli sapiente, da meno o non sapiente, egli vecchio, da giovani, egli, pieno di Spirito Santo, è esaminato da non devoti ed abituati a seguire le volontà del proprio cuore. Allora infatti la sapienza e santità di Frate Bonaventura eclissata divenne pallida e fu oscurata e la sua mansuetudine, mutata in ira e furore da uno spirito che l'agitava, venne meno al punto di dire: «Se non badassi all'onore dell'Ordine, lo farei pubblicamente punire come eretico. E poiché non fu possibile trovarlo colpevole, tanto più crebbe il loro furore»: Bonaventura avrebbe condannato Giovanni al carcere perpetuo, se non fosse intervenuto il cardinale Ottobono Fieschi, poi papa Adriano V, che, ponendo in gioco tutta la sua autorità ed il suo prestigio riuscì ad ottenere che Giovanni, libero, si potesse ritirare all'eremo di Greccio (14).

Se il giudizio su Giovanni non fu, probabilmente, così ingiurioso, come dice Angelo Clareno, certo dovette riversare su Bonaventura una luce non favorevole, che sola può spiegare certe imbarazzate reticenze di cronisti contemporanei, come fra Salimbene.

Più giusta, forse, la storia oggi può comprendere anche la severità di Bonaventura, che nasceva non tanto da opposizione teorica — egli nel suo *Exämeron* prospettò tesi assai vicine a quelle di ispirazione gioachimistica espresse da Giovanni da Parma — ma piuttosto dalla necessità di mostrare, nella maniera più chiara, la volontà di liberare l'Ordine da quella accusa di gioachimismo, che dava così buon gioco ai suoi nemici per attaccarlo e che rischiava di far perdere ai Minori tutti i riconoscimenti preziosi, ottenuti in quasi mezzo secolo di vita: in questo senso la bolla *Etsi animarum*

(13) Per la concezione della storia in S. Bonaventura basterà rinviare a P. BREZZI, *La concezione della storia in S. Bonaventura*, in *Doctor Seraphicus*, 11, (1964) pp. 39-54, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

(14) La testimonianza di Angelo Clareno è in ANGELUS A CLARINO, *Chronicon seu historia septem tribulationum*, già cit., pp. 126-128.

di Innocenzo IV, sebbene abrogata, rimaneva minacciosamente ammonitrice.

Se il gioachimismo, in Giovanni da Parma, veniva colpito in modo esemplare, restavano i problemi suscitati dal contrasto fra Spirituali e Comunità.

S. Bonaventura li affrontò con garbo e delicatezza, con intelligenza ed abilità: prima di tutto, poiché il contrasto sorgeva essenzialmente in margine ad una serie di fatti relativi alla biografia di S. Francesco, ottenne dal capitolo generale di Narbona del 23 marzo del 1260 l'incarico di provvedere affinché l'ordine avesse una biografia, per così dire, ufficiale del suo fondatore, che servisse ad edificazione e ad esempio dei frati ed agli altri usi liturgici (15).

S. Bonaventura, come egli stesso ci dice nel *Prologo* della sua opera, si diede a raccogliere tutte le notizie che poté avere, in parte disperse ed in parte trascurate, senza dimenticare anche le testimonianze verbali, se egli si preoccupò che non andassero perdute quelle di coloro che avevan vissuto « col servo di Dio ».

Tre anni dopo, al capitolo generale di Pisa presentava una *Legenda Major* ed una *Legenda minor*, che vi furono unanimamente approvate; anzi il capitolo generale di Parigi del 1266 decideva che si distruggesse ogni altra vita precedente, causando quella dispersione e quell'occultamento di testi, che, anche per i successivi rimaneggiamenti di alcuni di loro, hanno dato luogo — ma non è qui il caso di parlarne — ad uno dei più complessi problemi di storia e di filologia, relativi al Medio Evo.

Non va però dimenticato che proprio nello stesso capitolo di Narbona Bonaventura provvedeva con una raccolta delle norme di vita francescana, che eran destinate ad avere in seguito la più grande importanza costituendo la spina dorsale della pratica quotidiana della vita in seno all'Ordine, ispirandosi ad una linea di equilibrio, e di sincera, essenziale obbedienza alla Regola, contro la quale infatti — a prescindere dal processo contro Giovanni — neppure gli Spirituali nulla trovarono da ridire.

In realtà S. Bonaventura da un lato aveva ben chiaro il significato ed il valore del Francescanesimo e dall'altro si rendeva conto che era difficile, per non dire impossibile, imporre alle migliaia di frati lo stesso altissimo grado di santità.

(15) Per queste vicende rinvio alle opere generali di storia francescana, già citate precedentemente.

Di fronte alla posizione degli Spirituali, che in ogni frate avrebbero voluto vedere un S. Francesco redivivo, Bonaventura sostenne piuttosto la tesi, che la regola doveva essere il punto di partenza per lo sviluppo interiore d'ogni frate, in proporzione alla propria intensità spirituale ed alle proprie esigenze di fede.

Era certo una posizione difficile, proprio perché equilibrata e proprio perché non tutti i superiori avevano la sua serenità, la sua saggezza e, diciamo pure, il suo spirito francescano.

Gli anni quindi del generalato di S. Bonaventura dal 1257 al 1274 segnarono un periodo d'espansione tranquilla dell'Ordine, appena turbata dagli ultimi attacchi di Guglielmo di Saint-Amour e dei suoi fautori o dagli altri contrasti col clero e coi vescovi nelle varie diocesi, gelosi delle loro prerogative minacciate, a loro avviso, dall'invadenza dei frati.

Il movimento francescano seppe profittare di quegli anni per progredire senza chiasso, ma anche con continuità: è una diffusione lenta e sicura, sempre più ampia e capillare.

I frati vanno di città in città, a preferenza fra la gente di modesta condizione, con cui riescono ad intendersi, a cui parlano il suo linguaggio, di cui comprendono esigenze e bisogni (16).

Contemporaneamente s'accresce l'importanza culturale dell'ordine, se sempre più cospicuo è il numero di frati che a Parigi diventano maestri (17) mentre una numerosa serie di operette che noi chiameremmo oggi popolari, diffondono la nuova spiritualità (18).

In questo ambito l'importanza del periodo di governo di Bonaventura non può davvero essere sottovalutata: di S. Francesco colse il senso profondo, riuscendo ad esprimerlo nei modi e nelle forme, culturali e normative, più accessibili al proprio tempo, dando all'Ordine quella base comune, nella quale tutti — Comunità e Spirituali — finirono col ritrovarsi e che, al di là di ogni contrasto, ha vinto i secoli.

RAOUL MANSELLI

(16) La migliore testimonianza del rapporto stretto e cordiale fra francescani e mondo circostante è la *Cronica* di fra Salimbene.

(17) Per i maestri francescani a Parigi si veda P. GLORIEUX, *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIII^e siècle*, 2 voll. Paris 1933-34, con le aggiunte di V. DOUCET, in *Archivum Franciscanum Historicum*, XXVII (1934), alle pp. 531-564 e 585-589.

(18) Per la spiritualità francescana mi limito al solo rinvio a J. LECLERCQ, F. VANDENBROUCKE, L. BOUYER, *La spiritualité du Moyen Age*, Paris 1961, alle pp. 345-381.



Fig. 5. - M. Greuter: S. Bonaventura. (Incisione esistente nella Biblioteca Ambrosiana di Milano, n. 4929, e riprodotta nella prima pagina del tomo II^o e del tomo IV^o della Edizione Vaticana delle Opere di S. Bonaventura 1588-1599)

(Foto W. Scansani, Milano)