

## LO SPIRITO DELLA "REGOLA" IN S. FRANCESCO E IN S. BONAVENTURA

Desidero anzitutto ringraziare il Presidente del Centro di Studi Bonaventuriani Professore Cagiano de Azevedo e la Dottoressa Michelina Tecchi dell'onore e del piacere che mi hanno offerto invitandomi a partecipare a questo 17° Convegno; queste parole che possono apparire convenzionali, rivelano in me un più profondo sentimento che è quello di commozione e di riverenza per la memoria di Bonaventura Tecchi al quale i miei familiari ed io fummo legati da sincero affetto. E' a Lui che ho pensato quando ho accettato di ritornare qui tra voi, a Lui che con tanta amicizia e bontà volle che io venissi nel 1964 a partecipare ai lavori del XII Convegno con una conferenza. E' con questo ricordo che ho lavorato ed è stato pensando a Lui che ho in parte superato le difficoltà di un tema così impegnativo e così vasto.

\* \* \*

Con questa comunicazione si cerca ora di approfondire la figura del Santo bagnorese attraverso lo studio della "Regola" francescana nel contesto storico di quella trasformazione profonda dell'Ordine che avvenne nel secolo XIII dopo la morte di Francesco di Assisi. E naturalmente di studiare anzitutto lo spirito della "Regola" nelle intenzioni del Santo Fondatore.

Nonostante questo sia un centro di studi e di spiritualità bonaventuriana e perciò francescana, ci si può chiedere il perché della scelta di un tema così spiccatamente legato all'Ordine francescano e quindi apparentemente più adatto ad essere trattato da un religioso anziché da un laico. Ma il problema della "Regola" non è soltanto un problema di frati, bensì un problema



La professoressa Silvana di Mattia Spirito

di tutti, in quanto per espressa volontà di Francesco la "Regola" rispecchia il Vangelo.

Quindi problema evangelico, problema di Cristo, problema di tutti i cristiani. Nella Chiesa post-conciliare si è avvertito da parte degli studiosi questo vivo senso che unisce la storia alla esistenza di ogni giorno e di ogni uomo, e si può anche notare che gli studi perciò hanno preso una direzione più pastorale che storica, acquistando una profondità sociologica e fenomenologica, direi quasi esistenziale, in stretta relazione con la teologia più avanzata, in cui il messaggio filosofico-teologico francescano ha senz'altro una componente determinante. Non è senza significato notare insieme con il Bougerol che nella Chiesa post-conci-

liare s'è avvertito un profondo rinnovamento agostiniano e bonaventuriano.

Quindi il problema della "Regola" nella duplice angolazione francescana e bonaventuriana, ci appare di grande attualità per le implicazioni spirituali che essa contiene e che debbono essere studiate nella prospettiva storica necessaria ad intenderle.

La mole di lavoro si è presentata considerevole, ma si è cercato di sintetizzare il più possibile per offrire l'essenziale intorno a un tema così esteso. Per questa ragione, se di San Francesco si sono presi in esame tutti gli scritti e le più importanti biografie, delle numerose opere bonaventuriane sono state prese in esame le più indicative e soprattutto l'*Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, le *Constitutiones Narbonenses*, le *Determinationes quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum*, opere scritte durante il suo generalato, e l'*Epistola de tribus quaestionibus ad Magistrum innominatum*, del 1242, indicativa questa, sia degli angosciosi problemi dell'Ordine, sia della figura del futuro Generale.

\* \* \*

Parlare dello spirito della Regola in Francesco d'Assisi significa affrontare, sia pure brevemente, il problema delle tre regole, quella del 1209, quella del 1221 e quella del 1223. Quella del 1209, ossia la regola presentata a Innocenzo III, è andata perduta o non è mai esistita a seconda dei critici che hanno affrontato questo problema. Si può propendere per la tesi che essa sia andata perduta — a prescindere da tutte le teorie critiche che qui sarebbe troppo lungo esaminare (1) — da un solo fatto piuttosto ovvio: è impensabile che fino al 1221 la *fraternità* di Francesco non avesse una sia pur breve regola scritta. E d'altronde il Celano nella Vita I ci riferisce senza equivoci: « scrisse per sé e per i frati, presenti e futuri, semplicemente e in poche parole, una norma di vita e regola ». E continua: « Poi si recò a Roma con tutti i detti frati, desiderando ardentemente farsi confermare da Papa Innocenzo III ciò che aveva scritto » (2). Da notare il "*simpliciter et paucis verbis*" che ritroveremo nello stile del Testamento.

(1) Cfr. J. CABELL, *Les écrits de St. François d'Assisi devant la critique*, in « Franziskanische Studien », 36, 1954, pp. 84-99.

(2) CELANO, *Vita I*, cap. XIII, n. 32.

Ci sono poi le altre due regole; quella del '21 detta *Regula prima* o *Non Bullata* e quella del '23 che vien detta *Bullata*, perché confermata da Papa Onorio III. Restringiamo quindi il problema a queste due Regole che sono in nostro possesso.

E' chiaro anche a una prima lettura che queste due regole sono diverse tra di loro; eppure la *Regula Bullata* è stata scritta dallo stesso San Francesco e sembra addirittura, secondo la testimonianza della "Legenda Major", che il Santo l'abbia scritta due volte, in quanto la prima copia, data in custodia al suo Vicario, ossia Frate Elia, era stata perduta "per propria negligenza" (3); e si può ragionevolmente aggiungere che era stata perduta volutamente, in quanto in essa si riaffermava *in toto* e anche più rigorosamente il principio della povertà così difficile da seguire. Perché Francesco scrisse la Regola del '23? La questione è lunga e controversa. Si accennerà qui che indubbiamente si è trattato di dare alla Regola nuova una maggiore organicità e compattezza di linee; è per questo, è noto, che fu aiutato dal Cardinale Ugolino che collaborò con Francesco nell'opera di inserimento del nuovo Ordine nella compagine della Chiesa.

Infatti nella *Regula Non Bullata* del '21 Francesco « non ci appare come un legislatore e come un maestro che ordina, ma come un padre che si confida ai suoi figli e che dischiude davanti a loro, sicuro d'essere ascoltato e compreso, il sentimento e il desiderio di una vita più perfetta, più conforme alla vita crocifissa di Gesù » (4). A conferma di queste parole di Gratien de Paris nella sua *Histoire*, c'è il racconto del Celano della Vita I, in cui il primo biografo di Francesco ci narra di come il Santo istruisse i suoi frati (5). Padre Gratien così continua: « Francesco insomma, è un'anima che si dà a Dio con slancio e non ha bisogno di regole disciplinari ».

Lo spirito di Francesco era già tutto nella Regola del '21. « Ma vi erano troppe lacune e mancava di precisione » (6). Così si giunse alla Regola che sarà confermata da Onorio III e con-

(3) *Legenda Major*, cap. IV, n. 11. Anche lo *Speculum perfectionis* afferma questa circostanza. Cfr. *Scritti di S. Francesco d'Assisi*, testo riveduto e aggiornato da J. CAMELL, Editrice Vita e Pensiero, Milano 1957. Vedi Note critiche, pag. 31.

(4) P. GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la Fondation et de l'Evolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, 1928.

(5) CELANO, *Vita I*, Parte I, cap. XV, 36-41.

(6) P. GRATIEN DE PARIS, *op. cit.*, pag. 100.

sterà di dodici capitoli contro i ventitre della Regola precedente. La Regola *Bullata* organizza meglio l'Ordine, fa alcune concessioni, ma non aggiunge nulla tranne un maggior rigore nei riguardi della povertà (7).

Ma per comprendere interamente la volontà di Francesco nel costituire la *fraternitas* dei "minores" è necessario, a mio avviso, rifarsi non tanto alla Regola del '21 e del '23, quanto piuttosto rifarsi al Testamento. Il Testamento è un documento sofferto, poiché la storia della fraternità francescana che si espande e diventa vero e proprio Ordine, è costellata da dissensi e deviazioni che amareggiano vivamente il suo fondatore. Prima di analizzare il Testamento, è utile riportare alcune testimonianze in proposito. Il Celano della Vita II riferisce parole di Francesco che senza dubbio derivano dai resoconti dei primi compagni: ci sono frasi che colpiscono per il dolente sdegno che traspare in esse (8).

Richiesto una volta da un frate perché avesse affidato in altre mani la cura di tutti i frati, il Santo rispose: « Figlio, io amo i miei frati come posso; ma se seguissero le mie tracce, ben più li amerei, né me ne estranierei » (9). E un'altra volta, mentre era oppresso da una grave infermità, esclamò: « Chi sono costoro che mi hanno strappato di mano la religione mia e dei frati? Se andrò al Capitolo generale, ben mostrerò qual'è la mia volontà! ».

Sempre su questo argomento, contro coloro che prospettavano a Francesco di conformarsi alle legislazioni di S. Benedetto, di S. Agostino e di S. Bernardo, il P. Gratien de Paris ci riferisce dalla « *Legenda Antiqua* » che Francesco in un capitolo generale, probabilmente quello del 1219 (sono gli anni della crisi), gridasse con tutta l'anima: « Fratelli miei, fratelli miei, il Signore mi ha chiamato per la via della semplicità e dell'umiltà. Egli mi ha mostrato questa via come quella vera e per me e per coloro che vogliono credermi e imitarmi. Non mi parlate dunque della Regola di S. Benedetto, né di quella di S. Agostino e

---

(7) *Regula Bullata*, cap. IV.

(8) CELANO, *Vita II*, n. 188.

(9) Quindi, come ben nota Fausta Casolini nella traduzione italiana, non fu soltanto l'umiltà a fargli rinunciare al generalato, ivi, nota pag. 369. E neppure la malattia menzionata da Francesco, aggiungiamo noi. Cfr. CELANO, *Vita II*, cap. CIV, n. 143.

di S. Bernardo, né di altra forma di vita che quella che il Signore mi ha misericordiosamente mostrato e donato » (10).

E' doveroso qui notare che le due fonti citate possono aver rinforzato i sentimenti di biasimo di Francesco, in quanto sia il Celano della Vita II che la « *Legenda Antiqua* » risentono della ispirazione dei frati così detti "zelanti".

Tuttavia, se queste parole dei biografi possono essere state esagerate, il Testamento scritto da Frate Francesco in tutta semplicità e senza neppure citazioni scritturali, rispecchia tal quale lo spirito del Santo. Lo spirito del Santo che ripercorre le tappe del suo cammino interiore, lo spirito del Santo che vuole salvare la sua "*religio*" dai vari tralignamenti. Lo spirito della Regola, o meglio delle Regole, è nel Testamento, onde la necessità di un tutto indivisibile con la Regola, come ordina lo stesso Santo: « I ministri abbiano sempre con sé questo scritto insieme con la Regola; e in tutti i capitoli che terranno, quando leggono la Regola, leggano anche queste parole ».

Infatti il Testamento è « un dono tutto spirituale e celeste » (11). L'amore alla povertà vi può apparire come il punto centrale, ma vi sono altre componenti non meno importanti intorno a cui ha ruotato tutto l'arco della breve vita di Francesco e che lo hanno reso, lui che in fondo poteva essere considerato un eretico, paladino dell'*Ecclesia Christi*. Il rispetto e la devozione verso i sacerdoti di Santa Romana Chiesa, la sudditanza e l'obbedienza ai superiori, la fedele osservanza della Regola e infine l'ispirazione religiosa più alta: il suo cristocentrismo nella venerazione dell'Eucarestia. Un cristocentrismo che va anche al di là del Sacramento dell'altare e che investe tutta la vita del Serafico Padre. Un cristocentrismo che si esemplifica negli uomini, soprattutto nei sacerdoti come appare in queste toccanti parole del Testamento: « e questi (i sacerdoti) e gli altri tutti voglio temere, amare ed onorare come miei padroni; e non voglio in essi considerare il peccato, perché in loro vedo il Figlio di Dio e sono miei padroni ». Qui si rivela una volontà superiore e diversa da quella di S. Bonaventura che cerca di comporre il male e la realtà umana: Francesco, invece, vede il male nella Chiesa, nei suoi membri e va al di là, tutto preso dalla realtà del Cristo,

(10) P. GRATIEN DE PARIS, *op. cit.*, pag. 70-71.

(11) Scritti di S. Francesco, *op. cit.*, pag. 81.

del Dio vivente in mezzo a noi. Dunque il Testamento è la storia della sua vita, ma è anche uno sfogo dell'anima: in esso vi è un ordine ai frati e nello stesso tempo vi è una preghiera; è un grido di autentica angoscia, pur nella calma interiore del sentirsi vicino al Cristo, angoscia per le deviazioni di fronte alla Regola e agli ideali evangelici. Per questo, facendo leva sulla sua autorità di Fondatore, alla fine comanda per obbedienza di « non fare chiose nella Regola e in queste parole, con dire — vanno intese così; ma, come a me il Signore ha dato di dettare e scrivere puramente e semplicemente la Regola e queste parole, così raccomando che le intendiate con semplicità e purità e che santamente le osserviate fino alla fine ». Rimandiamo a dopo il commento di questa precisa volontà di Francesco e di quale fine fecero tutte queste raccomandazioni. Basti qui accennare che evidentemente alcuni frati erano portati a fare chiose alla regola, mentre il Santo era ancora tra loro.

Altro punto in cui la volontà di Francesco è chiara e ferma è quello delle dispense. Con assoluto convincimento il Santo non vuole che ai frati siano concesse dispense dall'autorità papale e infatti anche qui ricorre al « comando fermamente per obbedienza a tutti i frati che, dovunque si trovino, non osino chiedere alcuna lettera alla curia di Roma, né da sé, né per interposta persona ».

\* \* \*

Parlare di dispense, vuol dire affrontare il tema della povertà. Il senso della povertà inteso soprattutto come senso della disponibilità estrema dell'uomo nei confronti degli altri uomini. Si ravvisa in Francesco un umanesimo che nasce da Cristo e ritorna in Cristo. Come nel Testamento, anche nelle Regole e nelle Epistole (12) ci troviamo di fronte a una idea luminosa: Francesco vede in ogni uomo il Cristo, vede quindi il carattere sacro dell'uomo. Basti leggere l'inizio della V Ammonizione: « Considera uomo, in quale stato eccellente ti ha messo il Signore, poiché ti ha creato e formato *ad immagine* del suo figliolo

---

(12) Significativa è l'Epistola II che in fine dei suoi giorni diresse al Capitolo generale e a tutti i frati. Questa lettera simile per spiritualità al Testamento, forse scritta nello stesso periodo, è per il Cambell, nell'ed. it. degli scritti di San Francesco « una pagina commovente, di una bellezza intima e penetrante », *op. cit.*, pag. 119.

diletto secondo il corpo, e a sua somiglianza secondo lo spirito ». E da qui nasce il grande amore per tutti gli uomini, amore che si estende poi a tutte le creature. Un amore che è fatto anche di cortesia e di sollecitudine, di premura e di gentilezza. Quando nella Regola stabilisce il povero vestiario dei frati, il Santo aggiunge: « Ma io li ammonisco e li prego di non disprezzare e condannare gli uomini che vedono coperti di vesti molli e colorate e far uso di cibi e bevande ricercate, ma ognuno piuttosto giudichi e disprezzi se medesimo » (Regola *Bullata*, cap. II). Sempre nella stessa Regola, al capitolo III, quando parla del digiuno, consente ai frati di « mangiare di tutti i cibi che saranno posti loro innanzi » quando vanno nelle altrui case. In queste parole c'è un sapere di gentilezza, di carità, la stessa carità illuminata del Cristo. Trascriviamo un altro esempio: al capitolo VI è scritto: « Dovunque sono e si troveranno i frati si mostrino amici tra loro; l'uno manifesti fiduciosamente all'altro il suo bisogno ». E si potrebbero riportare anche altri brani, dove il senso della socialità cristiana di Francesco è ampiamente documentato.

Così, convinto del carattere sacro dell'uomo, Francesco sa che per servire gli uomini nell'opera di salvezza si deve essere liberi. Libertà vuol dire povertà: è questo il senso più profondo della povertà sancita dalla Regola e affermata con la sua vita fino alla morte. Tralasciamo le differenze tra le due Regole nei riguardi della povertà: abbiamo già detto che la Regola *Bollata* in fatto di povertà è anche più rigorosa. E poi c'è il Testamento che convalida questa povertà estrema voluta e amata da Francesco.

Il tema della povertà delle Regole e del Testamento è accompagnato da tanti episodi riportati dai biografhi. Basti soffermarci sul Celano. Nella Vita I (42-44) il biografo ci parla di Rivotorto e dell'osservanza della povertà: « Ricercava sempre la santa semplicità e non permetteva che la strettezza del luogo trattenesse le espansioni del cuore ». E aggiunge: « Scriveva perciò il nome dei frati sui travicelli del tugurio, affinché ognuno, volendo pregare o dormire potesse riconoscere il suo posto e l'angustia del luogo non turbasse il raccoglimento dello spirito ». Queste parole racchiudono e spiegano ancor meglio quanto scriviamo prima: semplicità materiale che è anche semplicità spirituale, come quando nella Prima Regola consiglia ai frati di

mostrarsi « lieti nel Signore, allegri e gentili senza venir meno al decoro » (cap. VII). E nello stesso tempo il segnare i nomi dei frati significa il grande rispetto per la persona umana, per il fratello che ci sta accanto.

Nella Vita del Celano troviamo numerosi fatti che testimoniano l'assolutezza della povertà e che indubbiamente furono riferiti al Celano dai primi compagni di San Francesco. Fatti straordinari per allora e impensabili oggi, come quello della casa che, — costruita dagli Assisiani a sua insaputa per il Capitolo generale, — Francesco volle demolire, affinché non costituisse un esempio contro la povertà. O come quando a Bologna fece uscire i frati anche ammalati da una casa che aveva udito chiamare « casa dei frati », fino a che Ugolino non proclamò pubblicamente che la casa era sua (Celano, Vita II, 58).

Francesco voleva che i suoi frati fossero pellegrini, anelando alla patria celeste, e si sentissero come in esilio. Una volta non volle più entrare in una cella che era stata chiamata « di frate Francesco » (Celano, Vita II, 59). Ricordiamo pure l'episodio della mensa di una Pasqua a Greccio, preparata quella volta dai frati con vana ricercatezza. Francesco, scortala di lontano, ritorna sui suoi passi, si copre il capo come un pellegrino e quando i frati si siedono a mensa, chiede alla porta la carità. Una volta, seduto per terra con una scodella davanti, dice: « ora sì che sto seduto come un frate minore! » e aggiunge rivolto ai frati: « Noi più di tutti gli altri religiosi dobbiamo sentirci obbligati all'esempio della povertà del Figlio di Dio. Ho visto la tavola con apparato e adorna e non l'ho riconosciuta per quella dei poveri che van chiedendo l'elemosina di porta in porta » (Celano, Vita II, 61).

Dunque, abbiamo detto che il senso profondo della povertà della regola è la libertà e l'estrema disponibilità di se stessi verso gli altri. E questo era pure il senso nascosto del Vangelo. Ma qui occorrerebbe soffermarsi per tentare, in chiave sociologica, di scoprire anche altri significati della povertà del Cristo. Sì, spogliarsi di tutto per liberarsi, per dare agli uomini la giusta prospettiva dei beni maggiori e dei beni minori, donde il male quando si sovverte la naturale scala dei valori, come affermava Agostino. Ma c'è anche un significato che affonda le sue radici nella società al tempo di Cristo e al tempo di Francesco,

pur dopo milleduecento anni di storia cristiana. La povertà delle masse popolari era una realtà di fatto acquisita da tutti come un dato naturale e ovvio. Il povero era anche il paria, colui che non aveva diritti politici, che doveva essere sottomesso, soffrire e lavorare quando lo poteva. Dall'altra sponda c'era la casta dei ricchi, dei potenti e dei prepotenti. Il significato sociale rivoluzionario del Vangelo e del francescanesimo sta nell'aver capovolto i valori acquisiti dalla società ebraica e dalla società feudale e nell'aver riconosciuto alla povertà una dignità nuova, impensabile per quei tempi e nell'aver rivolto contemporaneamente un implicito atto di accusa contro i ricchi e i potenti. Donde Cristo si fa povero, Francesco si fa povero, additando nella povertà un valore eccezionale.

Possiamo qui ricordare per il lettore che desideri approfondire questo tema della povertà due opere piuttosto recenti: quella scritta da Agostino Mitterutzner da Tils dei Cappuccini, su San Francesco e la povertà, e quella di Lambert su la dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano dal 1210 al 1323 (13). Utile menzionare che il P. Agostino da Tils nella prima parte della sua opera ci offre un panorama dei movimenti "paupertatis" dei secoli XII e XIII. La grandezza di Francesco, confrontata con questi movimenti sta nell'aver considerato sì la povertà da un punto di vista anche sociale, ma di averla poi totalmente inserita nel piano della salvezza e della dignità morale della persona umana, specchio di Cristo. Francesco « segnò profondamente la pietà francescana con l'attaccamento al Verbo di Dio fatto uomo » (14) e la regola conferma in pieno tali parole.

\* \* \*

Francesco muore. Oltre a quello che oggi ci sforziamo di capire della Regola chiamata dal Santo « libro della vita, speran-

(13) AUGUSTINUS MITTERUTZNER O.F.M. Cap., *Der heilige Franziskus von Assisi und die Armut. Eine genetische Darstellung seiner religiösen Anschauung von der Armut im Lichte der Quellen des 13<sup>o</sup> Jahrhunderts*, Brixen-Bressanone, 1961, pp. 120.

M. D. LAMBERT, *Franciscan poverty. The doctrine of the absolute poverty of Christ and the apostles in the Franciscan Order 1210-1323*. London, S.P.C.K., 1961, pp. XV-269.

Cfr. pure il saggio di P. ILARINO DA MILANO, *La spiritualità evangelica anteriore a S. Francesco*, in « Il Vangelo e la spiritualità francescana », Quaderno n. 6, S. Maria degli Angeli, Editrice La Porziuncola, 1963.

(14) J. G. BOUGEROL, *Il senso del rinnovamento bonaventuriano*, in « Etudes Franciscaines », 1966; e in « Studi francescani », 1968, pp. 245-252.

za di salvezza, midollo del vangelo » (15), dobbiamo pur occuparci di come gli uomini dopo di Lui e prima di S. Bonaventura cercarono di imitarla, o l'avversarono o la modificarono. Bisogna studiare questo periodo storico con grande serenità, poiché altrimenti, chi ha letto il Testamento di Francesco e poi legge le Bolle pontificie, le Costituzioni e i Commenti alla Regola e conosce la storia dell'Ordine, non potrebbe non dare un giudizio estremamente negativo e concordare con il Sabatier sull'avvenuto tradimento dell'ideale francescano o con il grido accorato di Frate Egidio: « Parigi, Parigi, perché hai distrutto l'Ordine di San Francesco? » (16).

Ma chi si occupa di storia sa bene che il giudizio negativo non è costruttivo e non è quasi mai obiettivo. E allora ci si deve sforzare di comprendere le ragioni della dialettica storica e di spiegare i fatti mediante i dati in nostro possesso.

Se, per esempio, ci soffermiamo sui nomi dei generali dell'Ordine dopo la morte di Francesco, ci accorgiamo che essi sono tutti uomini di studio e famosi. Da Giovanni Parenti, dottore della Facoltà di diritto di Bologna a Frate Elia che « aveva una reputazione di sapiente senza pari in Italia », da Aymone di Faversham, maestro dell'Università di Parigi a Bonaventura filosofo e teologo profondissimo, « credevano tutti di poter conciliare un apostolato meno stretto con l'alto ideale di vita conforme al Vangelo, eredità del Serafico Padre » (17). Anche lo spirituale e grande ministro Giovanni da Parma, pur promotore di una vita di povertà e di semplicità « professa che l'ideale di Francesco è compatibile con l'ideale dei sapienti e vuole coltivarli ambedue »: conscio della trasformazione dell'antica fraternità afferma che « l'edificio dell'ordine riposa su due muraglie, la scienza e la virtù », ma poi protesta contro il favore esagerato rivolto alla prima (18).

Erano dunque uomini portati dalla loro *forma mentis* a studiare, a codificare e a sentire le suggestioni degli altri ordini monastici, imperniati sulla cultura. Soprattutto Frate Elia e Aymone di Faversham. Il primo, personalità complessa e molto

---

(15) CELANO, *Vita II*, Cap. CLVIII, n. 208.

(16) Riportato da P. GRATIEN, *op. cit.*, pag. 226.

(17) P. GRATIEN DE PARIS, *op. cit.*, pag. 112.

(18) P. GRATIEN DE PARIS, *op. cit.*, pag. 239. Vedi anche J. MOORMAN, *A History of the Franciscan Order*, pag. 112.

discussa nei secoli, vorrebbe nell'organizzazione dell'Ordine rifarsi all'ideale benedettino, « imitare le loro gloriose costruzioni e governare alla loro maniera assolutista » (19) — cose che infatti realizzò. Il secondo, Aymone di Faversham, che risente l'influsso dei domenicani, è una figura che il tempo ha impallidito, ma che invece ha dato all'Ordine quell'organizzazione che San Bonaventura troverà formata e che gli sarà attribuita (20). Questi due uomini dovettero essere nel 1230 tra quelli che desideravano un'osservanza mitigata della Regola e l'abrogazione del Testamento di San Francesco.

Anno 1230. Nonostante il 16 maggio Gregorio IX nella « *Mirificans misericordias* » abbia esortato i frati a considerare la Regola inviolabile (21), pochi mesi dopo, pressato dalle richieste dei frati, il 28 settembre concede la Bolla « *Quo elongati* » che è la prima dichiarazione in cui la Regola viene mitigata, e cosa ben più grave, il Testamento viene abrogato. I principî di non far chiose alla regola e di non chiedere dispense alla Chiesa, non hanno più valore obbligatorio.

Qui sfocia il dramma sotterraneo che già divideva l'Ordine e da qui ha origine tutto un complesso *iter* fino a S. Bonaventura. Non possiamo soffermarci di più su questi anni così travagliati, che tuttavia vedono l'Ordine ingigantirsi e diventare — proprio grazie alla Provincia di Parigi e per merito del suo più famoso esponente, Bonaventura da Bagnoregio — una forza determinante della cultura europea.

Su S. Bonaventura, come ministro generale dell'Ordine, i giudizi della critica sono divisi. Abbiamo già visto come il P. Gratien de Paris assegna ad Aymone di Faversham un ruolo decisivo nello sviluppo dell'Ordine. Per questo studioso il ruolo di S. Bonaventura è quello di conservatore di uno *status* che egli accetta e che sviluppa organicamente soprattutto con le *Constitutiones Narbonenses*.

Quanto ai più recenti studi critici, il De Beer, in un interessante saggio sulla genesi della fraternità francescana (22), pren-

(19) P. GRATIEN, *op. cit.*, pag. 143.

(20) P. GRATIEN, *op. cit.*, pag. 150. Sull'importanza della figura di Aymone di Faversham si può utilmente consultare l'opera in due volumi di S. J. P. VAN DIJK, O.F.M., *Sources of the modern Roman Liturgy. The Ordinals by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, Leiden, E. J. Brill, 1963.

(21) *Bullarium Franciscanum*, tomo I, pag. 64.

(22) F. DE BEER, O.F.M., *La genesi della fraternità francescana secondo alcune fonti primitive*, in « Studi francescani », 1968.

dendo in esame l'*Epistola ad Magistrum Innominatum*, afferma che « Bonaventura non può considerare la primitiva fraternità come un ideale nostalgico. Ritornarvi sarebbe ridiventare bambini. L'Ordine è ormai un corpo organizzato come un capo e dei membri... l'Ordine è un tutto che rende man mano esplicite le proprie potenzialità; un grano di senape che diviene un albero immenso in virtù di una logica immanente » (23). Insomma all'inizio c'è il travaglio di un'anima, l'anima di Francesco, c'è un rapporto di fratelli-compagni, ma dopo l'approvazione di Innocenzo III, la Regola fonda l'Ordine e gli dà realtà.

Prima del De Beer, già il Bougerol aveva intuito questo in un importante studio sul Senso del rinnovamento bonaventuriano citato sopra. Ricordo anche il Roggen che negli « *Etudes franciscaines* » afferma che Bonaventura ha fatto un'opera di integrazione: « Egli ha dato equilibrio — scrive il Roggen — a tutte le strutture giuridiche già esistenti, dando loro per fondamento la Regola del '23. Su questa base, egli ha ricollegato l'Ordine in modo giustificato alle strutture che sono degli ordini monastici classici e l'ha integrato nella Chiesa » (24). Invece Francesco era stato il fondatore di una fraternità, « non nel senso che egli ha creato un ordine religioso segnato da un carattere particolare, occupandosi lui stesso della fissazione delle strutture, degli obbiettivi e delle leggi d'evoluzione, ma nel senso che egli è stato l'iniziatore del rinnovamento evangelico del XIII secolo » (25).

Si può notare dunque, in questi ultimi studiosi il riconoscimento, anche se impostato in maniera diversa, del carattere essenzialmente evolutivo delle Istituzioni.

Se poi ci rifacciamo direttamente alle fonti bonaventuriane, ci accorgiamo che Bonaventura, pur nella sua santità, è una figura estremamente complessa, figlio del suo tempo e della cultura del suo tempo. E' un uomo spesso in contraddizione con se stesso, attirato dall'ideale del Serafico Padre, ma conscio della realtà presente dell'Ordine. Figura di uomo e di santo che in certo qual

---

(23) DE BEER, *op. cit.*, pag. 78. Da notare particolarmente il punto in cui l'autore ci parla dei frati di S.F. che erano veramente « fratelli ». Questo rapporto muterà e in S. Bonaventura troveremo soltanto un rapporto Padre-figli.

(24) H. ROGGEN, *Saint Bonaventure second fondateur de l'Ordre des Frères Mineurs*, in « *Etudes Franciscaines* », 1967, pag. 74.

(25) BOUGEROL, *op. cit.*, pag. 247.

modo assomiglia ad Agostino di cui condivide il pensiero e al quale si può ricollegare per vicende storiche analoghe: anche Bonaventura dovette lottare contro un certo tipo di eresie, contro i detrattori dell'Ordine, contro i sacerdoti secolari e in più di un'opera si ravvisa la forza polemica che è costretto ad usare, come fece a suo tempo S. Agostino.

Se leggiamo attentamente le sue opere in relazione alla Regola, ci accorgiamo che c'è il San Bonaventura dell'*Itinerarium*, del *Lignum vitae*, e fors'anche della *Legenda Major* e c'è il Bonaventura delle Costituzioni narbonesi e dell'*Expositio super Regulam*. D'altra parte è noto, e l'abbiamo già accennato, che molti punti delle *Constitutiones* erano contenuti in altre costituzioni dell'Ordine. « Bonaventura coordina tutti gli elementi in suo possesso e li rende coerenti, integrandoli in una teologia dell'Ordine, grazie alla sua teologia della storia » (26). Quindi non secondo fondatore, ma stabilizzatore dell'Ordine, mentre contemporaneamente andava sviluppando con le sue opere mistiche ed ascetiche i semi fecondi del pensiero di Francesco.

Ma allora quale il vero spirito della regola vista da San Bonaventura? Se consideriamo soltanto l'opera del Generale e del commentatore della Regola, il nostro giudizio sul dottore Serafico non può non essere sostanzialmente negativo nei riguardi della fedeltà allo spirito di Francesco. Ma se guardiamo nelle altre opere e sappiamo trarre dai testi qualche frase illuminante, possiamo anche affermare che Bonaventura era un vero francescano.

Citerò una sola frase che chiarisce l'amore di Bonaventura per la Regola, che tuttavia continuò a manomettere, seguendo l'andazzo generale. Ad esempio nell'*Expositio*, considerando la struttura della Regola, afferma che « questa città quadrangolare con dodici porte, splendenti di dodici perle apostoliche, fortificata dall'assidua operosità dei poveri e dei dotti, non potrà temere nessun assalto dai prepotenti » (27).

E' chiaro che egli ha venerazione per la Regola (quella del '23 in vigore); e farà di tutto perché nell'Ordine non vi siano scontri di vedute e lacerazioni interne, che in realtà erano un

---

(26) ROGGEN, *op. cit.*, pag. 76.

(27) Traduzione italiana a cura di P. D. Bertinato, Edizioni Vita Minorum, Venezia, 1966, pag. 14.

dato di fatto. Così proprio nell'*Expositio super Regulam Bonaventura* si mette nei panni dei detrattori e degli oppositori interni (e farà così anche in altre opere), muove obiezioni e risponde. E' lo stesso Bonaventura a chiarire il compito di questo suo scritto: « Con l'aiuto divino, commenterò brevemente la rettitudine di questa Regola, affinché l'esegesi rechi sollievo a quanti le si aggrappano e orienti chi le si oppone fissandola con occhi biechi e torbidi » (28).

I punti più salienti di questo commento sono quelli sulla povertà, sull'accettazione dei frati nell'Ordine, quindi sul valore dello studio e della cultura, sul lavoro. Ed è su questi punti che si ravvisa principalmente la diversità di ispirazione tra S. Francesco e San Bonaventura. S. Bonaventura comprende il valore della povertà, ma ormai mezzo secolo di storia è trascorsa e ci sono state le bolle pontificie, c'è stato soprattutto l'abrogazione del principio di non far chiose alla Regola. Ma nello stesso tempo c'è tutto un rigoglio dell'Ordine come forza d'urto nella società del tempo. Una società che ammira l'Ordine, ma che non può comprendere interamente l'ideale di Francesco. Giustamente annota il Roggen che « una osservazione più scientifica della storia e delle conclusioni solidamente stabilite, permettono di affermare che il secolo XIII non era in alcun modo preparato alla vita di cui Francesco offriva l'esempio. Bonaventura era convinto che l'uomo del suo tempo non ne era ancora all'altezza. Questa convinzione gli derivava dalla sua teologia della storia, dalla sua maniera di concepire lo svolgimento del piano della salvezza » (29).

I così detti ordini mendicanti si sono trasformati. In tal modo il problema della povertà diventa problema di sottile distinzione giuridica: « Il diritto — scrive Bonaventura nell'*Expositio* — lo comprova: una cosa si dice nostra fino a quando abbiamo il diritto di eccepire contro chi la possiede, o, se perduta, di agire per averla. L'offerente, finché vive può richiedere il denaro, perciò non ha perduto il dominio, né il diritto » (30). E poi la famosa differenza tra uso e possesso, con continui riferi-

---

(28) Idem, pag. 8.

(29) ROGGEN, *op. cit.*, pag. 76.

(30) BERTINATO, trad. it., *op. cit.*, pag. 88.

menti al diritto, ed esposta con linguaggio casuistico da giurisperito.

Bonaventura cerca di spiegare la profonda trasformazione e lo fa con passione, consapevole dello sforzo unificatore che persegue; cerca di spiegare perché si è arrivati a un punto nell'Ordine così diverso dall'ideale di Francesco d'Assisi.

Già nella citata *Epistola de tribus quaestionibus ad Magistrum innominatum*, per spiegare la trasformazione, ci offre un parallelo tra l'inizio dell'*Ecclesia Christi* in mezzo a semplici pescatori e l'apogeo con i « doctores clarissimi et peritissimi », e l'inizio dell'Ordine, consorzio di uomini semplici e poi sviluppati tra i sapienti (31). Nella stessa Epistola Bonaventura sostiene l'utilità della filosofia nella vita dell'apostolato e fornisce gli esempi delle opere di S. Agostino che occorre conoscere (32).

Non solo spiega, ma cerca anche di giustificare certi aspetti di tralignamento rispetto alla Regola, come fa nelle *Determinationes quaestionum circa Regulam Fratrum Minorum* (si ricordi che la parte seconda di questa opera è conosciuta pure sotto il titolo *Libellus apologeticus*), in cui vien data da lui una risposta a quelli che dovevano essere gli interrogativi dei nemici dell'Ordine e anche dei frati zelanti nell'Ordine stesso. I titoli dei vari capitoli iniziano curiosamente con il *Cur* o il *Quaeritur*. Se Bonaventura scrive titoli come questi: « Ci si chiede perché i Francescani frequentino più le mense dei ricchi che dei poveri », e quest'altro: « Per quale ragione i religiosi onorano più i ricchi che i poveri », vuol dire che certi fatti e certe valutazioni avvenivano e che bisognava giustificarli in qualche modo.

Interessante ai fini dello spirito della povertà è la *Quaestio XXIV* (ci si chiede in qual modo i Frati abbiano case, terreni, orti). E' importante riportare quasi integralmente la risposta di Bonaventura: « Rispondo: vediamo che i servi mangiano il pane non proprio, ma dei padroni; sono ricoperti non da un loro tetto, ma da quello dei loro padroni... Così noi *usiamo* le cose necessarie per il corpo, delle quali tuttavia né in privato, né in comune ci *appropriamo*. La regola infatti non dice che non si

---

(31) S. BONAVENTURA, *Opera Omnia*, ed. Quaracchi, in fol., tomo VIII, pag. 336, n. 13.

(32) Idem, n. 12.

deve avere niente, ma di niente appropriarsi. Allo stesso modo non avendo niente di ciò in proprietà, *Regulam nostram bona conscientia observamus* » (le sottolineature non sono nel testo bonaventuriano).

Interessante è pure la *Quaestio XX* (ci si chiede perché vi siano tra i Religiosi discussioni e invidie), quando la Regola richiedeva il più grande spirito di carità tra i confratelli (33).

Veniamo quindi al documento più discusso del generalato di Bonaventura, le *Constitutiones generales Narbonenses*. Lo stesso Santo avverte all'inizio: « Poiché la confusione è nemica tanto dell'intelligenza, quanto della memoria, è vantaggioso che la varietà delle costituzioni siano ridotte a dei titoli esatti. Ed è necessario spiegarle, soprattutto per non cadere nell'insidia della trasgressione a causa della caligine dell'ignoranza » (34).

La critica è piuttosto concorde nel rilevare che non vi siano grandi novità rispetto alle costituzioni preesistenti. Il citatissimo Salimbene dichiara che Bonaventura ha aggiunto « poco di suo », tranne le pene in caso di trasgressione; comunque su questa opinione sono in parte concordi anche i Padri Editori di Quaracchi. Il P. Gratien ritiene per certo che molte costituzioni ordinate a Narbona risalgano al generalato di Aymone di Faversham, o addirittura al capitolo del 1239. A questa data, infatti, si fanno risalire le prescrizioni sull'ammissione dei frati nell'Ordine del capitolo di Narbona: « Noi ordiniamo che nessuno sia ricevuto nell'Ordine se non è chierico e munito di una conoscenza conveniente di grammatica e di logica, e se è laico, sia di condizione tale che il suo ingresso produca grande edificazione nel clero e nel popolo » (35). Sotto il generalato di Aymone di Faversham il numero dei laici nell'Ordine diminuisce fortemente (questa è la prova più convincente che tale costituzione era o precedente o contemporanea al detto Generale). I laici inoltre non potevano più essere ministri, né custodi, né guardiani. Quanto siamo lontani dallo spirito della Regola di Francesco!

Tuttavia dobbiamo riconoscere, almeno in Bonaventura, la buona fede poiché egli aveva la certezza che con lo studio e la

---

(33) S. B., *op. cit.*, pag. 337-374.

(34) S. B., *op. cit.*, pag. 449-467.

(35) S. B., *op. cit.*, pag. 450.

scienza si potesse fare opera di un apostolato migliore e più profondo. D'altronde di ciò si è detto sopra anche a proposito di altri generali.

Nell'*Expositio*, la disposizione circa l'ingresso nell'Ordine è commentata ampiamente. Ne riportiamo una parte, la più significativa: « Nel caso di una fondamentale insufficienza dottrinale, costui deve almeno avere una condotta tale da controbilanciare l'insufficienza con il buon esempio, perché, se tacciano le parole, gridino le opere. In questo modo una soppesata valutazione del meno è contenuta nel più » (36). Queste parole dovrebbero riferirsi alla Regola, ma di fatto di riferiscono alle costituzioni. Sempre per l'ammissione all'Ordine, vi sono condizioni che nella Regola francescana mancavano: « Si corpore sit sanus »... « si debitis expeditus » e poi si aggiungono le regole sull'età di ammissione.

In riferimento alla cultura dei frati, grave è la rubrica che si occupa del lavoro dei frati. Il lavoro voluto da Francesco per i suoi frati era quasi obbligatorio nella Regola del '21; ma condizionato nella Regola del '23, in quanto dovevano lavorare coloro « cui il Signore ha concesso la grazia del lavoro ». Francesco, è chiaro, propende per il lavoro manuale, tanto che nella Regola del '21 afferma: « Sia loro (ai frati) lecito avere gli arnesi e gli strumenti necessari ai loro mestieri ». Per Bonaventura, ma ormai era un fatto consueto nell'Ordine, il lavoro consiste soprattutto nello scrivere, nello studiare; tanto è vero che più avanti, nelle Costituzioni Narbonesi, si leggono le rubriche « *de scriptis publicandis* »; « *de libris scribendis et habendis* ». Anche nell'*Expositio super Regulam*, nei riguardi del lavoro, Bonaventura arriva a commentare che « Il lavoro manuale, sebbene allontani l'inerzia fisica, tuttavia ha un'utilità limitata: non impedisce di macchiare il cuore e di renderlo egoista, così ad esempio i fabbri ferrai lavorano vomitando sconcezze ». E aggiunge: « Il desiderio operoso della sapienza, invece, riempie il cuore » (37).

Qui sarebbe interessante soffermarsi, poiché il commento bonaventuriano ci porta addirittura ad una scottante questione

---

(36) Trad. it., *op. cit.*, pag. 30.

(37) Idem, pag. 96.

contemporanea, quella dei preti-operai. Controversia di allora. Controversia di oggi. E' un motivo di riflessione per tutti.

Ritornando a S. Bonaventura, tanto è l'amore per la scienza, che ammette in un certo senso, la proprietà dei libri. Infatti nella Rubrica III delle Costituzioni, sull'osservanza della povertà, dove è detto che i frati non devono avere depositi di nulla, è aggiunto « *solis libris exceptis* ». Ma anche sul divieto di non avere depositi, di non possedere terre, di non costruire case larghe e spaziose, di non fare mutui o debiti, le dispense sono tali per cui realmente si può affermare che, pur nello sforzo di essere fedele a Francesco, non c'è quasi più nulla del suo spirito.

Per contro, c'è un comando nelle Costituzioni, fedele allo spirito del Fondatore, un comando che rinvia il pensiero al generalato di Frate Elia, contenendovi una condanna implicita. E' un passo senza dubbio interessante, soprattutto se messo in relazione al *tronc brisé* da Frate Leone (sempre che sia autentica la notizia) quando venivano raccolti i fondi per la Basilica di Assisi. Bonaventura fa scrivere che mai, in nessun caso, vi siano altari, o cippi, o bacinelle per raccogliere denaro per i frati.

In definitiva le *Constitutiones Narbonenses* appaiono insieme all'*Expositio super Regulam* e alle *Determinationes* sopra citate, un tentativo di organizzazione razionale per ridurre gli attriti in seno all'Ordine, e santificare con una visione illuminata di sapienza ciò che ormai era visibilmente contrario — di qui le proteste degli zelanti — allo spirito di Francesco.

Uno spirito nuovo, allora?

Una parola definitiva in tal senso non può essere detta. Bonaventura non era un uomo semplice come Francesco, anche se era attratto dalla semplicità. Bonaventura, chiamato a reggere l'Ordine, ebbe un compito molto duro, forse superiore alle sue forze, che si esplicavano più in campo mistico-teologico e filosofico, che in campo pratico. Il generalato fu senz'altro un grave peso (ce ne parla egli stesso) che tuttavia sopportò con coraggio e forza d'animo, per amore di San Francesco, anche quando nel governo dell'Ordine se ne discostò per forza di cose.

Tuttavia lo spirito mistico di Francesco rifulge in altre sue opere e i grandi tempi della spiritualità francescana come il Cristocentrismo, l'esemplarismo, la devozione all'umanità di Cristo,

la venerazione della SS. Trinità (38), vengono da lui sviluppati in una stupenda sintesi filosofica e teologica: questo in fondo il grande merito di Bonaventura, al di là degli spinosi compiti del suo generalato; questo lo spirito con cui ha onorato Francesco d'Assisi.

SILVANA DI MATTIA SPIRITO

---

(38) Cfr. BOUGEROL, *op. cit.*, pag. 270.