

LA POVERTÀ FRANCESCANA E SAN BONAVENTURA

Questo mio contributo si propone dei limiti ben precisi: non affronta, infatti, la concezione che san Bonaventura aveva della povertà — argomento spesso discusso —, ma vuole piuttosto inquadrare questa concezione nella storia della povertà francescana, quale si è venuta modificando ed articolando nel passaggio dalla *fraternitas* primitiva all'Ordine, con tutto il suo drammatico sviluppo successivo.

Non voglio qui ripetere quanto ho già detto altrove e cioè che san Francesco aveva avuto un significato ed una portata davvero incisiva sul proprio tempo, per aver dato alla povertà, sua e dei suoi confratelli, non un'impostazione teorica, ma un'attenzione concreta, quale gli nasceva direttamente dal cuore e dalla volontà di ripetere l'esperienza di Cristo e degli apostoli sulla terra (1). Il senso della povertà nasce in lui non da premesse problematiche, ma da una volontà di viverla, da un impegno e da un'adesione personale, che è esemplare, ma proprio per ciò, sotto certi aspetti, addirittura incomunicabile a parole, da additare piuttosto sotto forma simbolica, desunta magari dal linguaggio cavalleresco (2). Perciò la povertà, vissuta da Francesco, è spesso sorprendente, imprevedibile, fuori delle forme consuete. Dei molti episodi che le fonti francescane ci conservano sull'atteggiamento del Poverello verso la condizione di povertà autentica e non volontaria, tre almeno, illuminanti a mio giudizio, vanno ora ricordati per la loro importanza indiscutibile (3).

Una povera vedova, madre di due frati, venne un giorno a chiedere l'elemosina da Francesco, perché quell'anno non aveva

(1) Cfr. R. MANSELLI, *La povertà nella vita di Francesco d'Assisi*, in *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi, 1975 (Atti del II Convegno Internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani), pp. 255-282.

(2) Basta rinviare in proposito al *Sacrum Commercium Sancti Francisci cum domina Paupertate*, Quaracchi 1929; cfr. anche *S. Francesco e Madonna Povertà*, a cura di R. MANSELLI, Firenze, 1953 (Testi cristiani, 3).

(3) Cfr. in proposito R. MANSELLI, *La povertà*, cit., nella nota 1, alle pp. 275-279.

di che vivere (4). Francesco chiama Pietro Cattani, che aveva la carica di ministro generale, e gli domanda che cosa si possa dare « a nostra madre »; considerava infatti la madre dei due frati come la madre di tutti i membri della *religio*. Pietro Cattani gli rispose, però, di non avere nulla; l'unico bene di cui potevano disporre era un libro del Nuovo Testamento, di cui si servivano per leggervi al mattino. Francesco dispone allora di dare questo libro alla povera donna, che lo venda, perché: « credo firmiter quod magis placebit Domino et beate Virgini, matri sue, quam si in ipso legeretis ».

Va tenuto presente in proposito che all'inizio del Duecento, un evangelario è un'elemosina d'eccezione per il suo valore intrinseco e per ciò a cui serviva: mai, per esempio, un monaco benedettino avrebbe privato di esso il suo monastero. Per Francesco, però, la povertà aveva un senso speciale, che andava alleviata con la carità, senza badare al valore del dono o alla misura del sacrificio. Per lui, la norma è fatta per gli uomini e non gli uomini sono fatti per la norma: è, appunto, ciò che lo fa diventare una personalità, a dirlo con il grande storico della Chiesa, Giuseppe Lortz, nel suo genere unica ed incomparabile (5).

Un'altra volta, è il suo medico che viene a dirgli di avere in cura una povera donna, tanto povera che egli stesso deve aiutarla, passandole anche di che nutrirsi (6). Francesco ne ha subito pietà. Invita il suo guardiano a darle un mantello, non come un regalo, ma come la restituzione di un prestito. « Tolle hunc mantellum et XII panes cum eo et vade et dic taliter illi mulieri paupercule et infirme, quam tibi ostenderit medicus qui medetur ipsi: " Pauper homo, cui accomandasti hunc mantellum, gratias tibi refert de mutatione mantelli, quam sibi fecisti; tolle quod tuum est " ».

La donna si crede, in un primo momento, burlata, ma poi accetta il dono, anzi, temendo che potesse esserle tolto, la notte stessa fuggì e tornò a casa sua.

(4) Si tratta del cap. 93 della cosiddetta *Compilatio Assisiensis*, che trova la sua corrispondenza al cap. 38 dello *Speculum Perfectionis* e al cap. 91 della *II vita* di Tommaso da Celano; cfr. « *Compilatio Assisiensis* » dagli scritti di fr. Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi, a cura di M. BIGARONI, Porziuncola, 1973, pp. 270-272; P. SABATIER, *Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima auctore fratre Leone*, Paris 1898, pp. 69-70; *Analecta Franciscana X*, Ad Claras Aquas Florentiae, 1926-1941, p. 184.

(5) Cfr. J. LORTZ, *Der unvergleichliche Heilige*, Düsseldorf, 1952 (tradotto in italiano con il titolo non del tutto felice: *Un santo unico*, Alba, 1958).

(6) Si tratta del cap. 89 della cosiddetta *Compilatio Assisiensis*, che trova la sua corrispondenza al cap. 33 dello *Speculum Perfectionis* e al cap. 92 della *II vita* di Tommaso da Celano; cfr. M. BIGARONI, *op. cit.*, pp. 258-262; P. SABATIER, *op. cit.*, pp. 61-63; *Analecta Franciscana X*, *cit.*, pp. 184-185.

Si tratta di un episodio prezioso per comprendere la pietà e l'amore di Francesco verso i poveri e la sua convinzione che quelli, la cui povertà è reale, hanno diritto ad avere di che nutrirsi e di che coprirsi. I frati, coloro che hanno accettato di vivere poveramente, non per necessità, ma per spontanea rinuncia, prendono in prestito ciò che, invece, spetta appunto di diritto a quelli per i quali la povertà è una condizione immutabile di vita.

Un'altra volta — è il terzo episodio —, per soccorrere una povera vecchia, le dava subito il mantello che portava addosso (7). Ancora una volta sente questo gesto come una restituzione.

Per Francesco, dunque, la povertà non è un fatto giuridico, né formale, né, oserei dire, ascetico; è soprattutto volontà di realizzare un obbligo che ha percepito con assoluta precisione nel momento stesso quando la sua vita subì un rovesciamento dei valori e decise di seguire il Cristo. Come precisa nel Testamento: « Dominus ita dedit mihi, fratri Francesco, incipere facere penitentiam, quia, cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosos et ipse Dominus conduxit me inter illos et fecit misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod videbatur mihi amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis. Et postea parum steti et exivi de seculo » (8). Si tratta, esattamente, della presa di coscienza del valore della sofferenza e del dolore, in quanto mezzo per rivivere la sofferenza e il dolore del Cristo. E la povertà fu considerata da Francesco, appunto, come una delle più grandi sofferenze.

La povertà di Francesco non è una situazione giuridicamente determinabile; qui nasce proprio il problema della povertà francescana. Finché Francesco è solo o con pochi frati, è l'impulso del suo animo che lo porta a seguire il modello della vita di Cristo e il suo esempio si rivela forza capace di spingere gli altri. Quando, però, la *fraternitas* diventa una *religio*, non è più sufficiente la fiducia in lui e nel suo comportamento esemplare: un Ordine religioso ha bisogno di una regola. E allora quello che prima era un'esperienza personale, diventa norma giuridica, il che ne rende indispensabile anche una trasformazione. Viene così a crearsi nell'Ordine Francescano un'ambivalenza: la povertà resta fatto di vita, se si tiene presente Francesco e i suoi primi frati, ma diventa anche norma legislativa se si pensa all'Ordine con le sue regole, da quella approvata oralmente da Innocenzo III, all'ultima, « bol-

(7) Si tratta del cap. 82 della cosiddetta *Compilatio Assisiensis*, che trova la sua corrispondenza al cap. 63 dello *Speculum Perfectionis* e al cap. 132 della *II vita* di Tommaso da Celano; cfr. M. BIGARONI, *op. cit.*, p. 228; P. SABATIER, *op. cit.*, pp. 115-116; *Analecta Franciscana X, cit.*, p. 207.

(8) Cfr. K. ESSER, *Das Testament des heiligen Franziskus von Assisi*, Münster i.W. 1949, p. 40.

lata », del 1223. Questa doppia presenza — la regola e l'esempio di Francesco insieme — fa sì che il francescanesimo sia rimasto fino a tutt'oggi una forza capace di attirare e muovere spiriti e cuori.

Quest'ambivalenza emerge chiaramente verso gli ultimi tempi di vita di Francesco, quando il santo si rende conto che la sua *religio* è una realtà umana e, come ogni realtà umana, è sottoposta al rischio se non della decadenza, certo di quello che si chiamerebbe dell'ordinaria amministrazione. Francesco tenta, allora, una singolare esperienza, su cui le fonti, anche le più antiche, hanno steso uno strano velo: accanto alle norme giuridiche, si sforza di creare la continuità dell'esempio (9).

Affianca così alla *Regola* il *Testamento*, quel Testamento a cui egli stesso non esita a negare ogni valore giuridico: « Et non dicant fratres: " haec est alia regula ", quia haec est recordatio, admonitio et exhortatio et meum testamentum, quod ego frater Franciscus parvulus facio vobis, fratribus meis benedictis, propter hoc, ut regulam, quam Domino promisimus, melius catholice observamus » (10). La bolla *Quo elongati* sfonda in proposito, con la sua linea interpretativa, una porta aperta (11). Il problema che va posto in merito al Testamento non riguarda la sua validità giuridica, ma è un altro: che cosa lascia Francesco nel suo Testamento ai suoi, lui che aveva rifiutato ogni possesso? Ed eccone la risposta: lascia sé stesso; l'unica cosa che poteva lasciare. Io ritengo — e in ciò divergo dallo stesso Kajetan Esser, che ha studiato il Testamento con tanta attenzione, ma tende a ridurne il significato —, che si tratti di un testo che abbia un grande significato. Nel Testamento Francesco richiama, infatti, gli stessi suoi dati biografici con grande minuzia: la conversione e, specialmente, il fatto che nessuno gli aveva indicato la via da percorrere: « Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere, sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii » (12), che è poi l'accusa più dura pronunciata nei confronti della Chiesa. Il modo suo di vivere, quello da lui scelto, gli è stato, insomma, rivelato da Cristo.

(9) Ben numerosi sono gli accenni a questo fatto soprattutto nella cosiddetta *Compilatio Assisiensis* e nello *Speculum Perfectionis*: si rinvia qui, per molti altri, al cap. 111 della prima e al cap. 16 della seconda; si tratta della nota espressione « Me oportet esse formam et exemplum omnium fratrum ».

(10) Cfr. K. ESSER, *op. cit.*, p. 45.

(11) Cfr. H. GRUNDMANN, *Die Bulle « Quo elongati » Papst Gregors IX.*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 54 (1961), pp. 3-25, ristampato ora in H. GRUNDMANN, *Ausgewählte Aufsätze*, München, 1976 (*Monumenta Germaniae Historica, Schriften*, 25, 1), pp. 222-242.

(12) Cfr. K. ESSER, *op. cit.*, p. 40.

Francesco lascia, dunque, nel Testamento il suo personale esempio vivo, accanto alle norme della regola, come lasciò il convento della Porziuncola, affidandolo agli altri conventi dell'Ordine, con un valore esemplare (13) o come volle che il suo esempio fosse perpetuato nel tempo, non nella — o per lo meno non solo nella — gerarchia dell'Ordine, ma nella persona di Bernardo Quintavalle, che affiancò al ministro generale (14).

Così è anche per la povertà: essa ha le sue *norme* nella regola, ma Francesco la considera anche qualcosa di più di una sola serie di disposizioni giuridiche, perché deve essere, in realtà, un'esigenza, che nasce dal di dentro, per l'esempio, l'imitazione, l'amore del Cristo.

Muore Francesco e cominciano le difficoltà, nate dalla realtà stessa dell'Ordine. Quello che, con un termine di oggi, si direbbe il successo travolgente del francescanesimo, porta con sé, tra l'altro, anche un accrescimento numerico dei frati. Ora, mantenere migliaia di persone è ben diverso da quello di mantenere un centinaio. Nasce così il grave problema di come realizzare, in questa nuova situazione, la povertà. Accanto all'accrescimento numerico, c'è poi anche la tendenza di dare all'Ordine un inquadramento ed una sistemazione sempre più precisa, dal punto di vista del diritto canonico: la prima tappa decisiva e fondamentale, è, appunto, la bolla *Quo elongati*, continuata poi da altre bolle, emanate dai papi successivi, particolarmente da Innocenzo IV (15). D'altra parte, e soprattutto nell'Italia, viene, invece, a delinarsi una tendenza di segno opposto: conservare il più possibile il carattere originale della fraternità, con quella forza spontanea di povertà che Francesco aveva voluto realizzare (16).

Di solito, per necessità anche di sistemazione, come si suole dire, logica e dialettica si irrigidiscono queste tendenze in due posizioni decisamente opposte, quasi contraddittorie; sarebbe più esatto, però, di parlare di due atteggiamenti, di due indirizzi conviventi in seno al francescanesimo di fronte allo sviluppo preso dall'Ordine. Alcuni miravano a mettere in primo piano l'inquadra-

(13) Cfr. R. MANSELLI, *Dal Testamento ai testamenti di san Francesco*, in *Collectanea Franciscana*, 46 (1976), pp. 121-129.

(14) Cfr. R. MANSELLI, *L'ultima decisione di S. Francesco. Bernardo di Quintavalle e la benedizione di S. Francesco morente*, in *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*, 78 (1967), pp. 137-153.

(15) Cfr. W. R. THOMSON, *Checklist of Papal Letters relating to the Orders of St. Francis. Innocent III - Alexander IV*, in *Archivum Franciscanum Historicum*, 64 (1971), pp. 367-580.

(16) Cfr. R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e S. Bonaventura*, in *S. Bonaventura Franciscano*, Todi, 1974 (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, XIV), pp. 182-208.

mento giuridico, già ricordato, con uno spiccato avvio alla clericalizzazione, in quanto così l'Ordine si inseriva sempre più e meglio nell'ambito ormai stabilito della Chiesa; altri continuavano a ritenere scopo primario del francescanesimo quello di restare un fermento vivo di una società e di un mondo religiosi.

Così, il francescanesimo finì con l'operare su due piani, per cui la divergenza, di cui abbiamo detto, diveniva funzionale rispetto alla società: una parte dei francescani si inseriva nella struttura della Chiesa; l'altra operava al di là della struttura, in profondità. Queste due tendenze non crearono subito dei blocchi contrapposti: i frati più rigoristi convivevano nei medesimi conventi con altri, pronti ad obbedire, senza esitazione, alla Chiesa. Per quanto riguarda la povertà, poi, alcuni si contentavano di osservare le norme della regola; altri cercavano di realizzare l'esempio di Francesco, ritrovando la povertà totale e globale.

La stessa regola doveva, però, inserirsi nella realtà concreta della società, il che poneva i frati davanti alla necessità di provvedere ai conventi e, quindi, di accettare e di amministrare anche dei beni, dei possessi. Si cercò, allora, di dare una sistemazione giuridica alla povertà, tenendo presenti le esigenze contingenti.

La povertà, pur rimanendo per tutti un obbligo sancito dalla regola, venne gestita in modo da consentire ad ogni frate la possibilità di vivere giorno per giorno, senza più rischi; in questo, anche con la rinuncia alla proprietà comune oltre che a quella individuale, venne, *di fatto*, attenuandosi la differenza, sempre *formalmente* assai profonda, tra monachesimo e francescanesimo. I frati, pur rinunciando ad ogni e qualsiasi proprietà, trovarono il modo di avere l'*usus* di quanto loro affluiva dalla generosa pietà e dalla viva devozione dei fedeli. Si finì col dovere, se non cedere, certo eludere la drastica proibizione di Francesco verso il denaro, con il ribrezzo fisico profondo che ne aveva (17).

Non a caso era stato prescritto ai frati il lavoro; la mendicizia era stata presa in considerazione solo nei casi, come si direbbe, disperati, quale ultimo rimedio alla vera e propria fame (18). Bisogna, però, riconoscere che questa disposizione veniva superata dagli eventi, sia per l'accrescimento numerico dei frati, sia, e forse

(17) Cfr. Regola I, c. VIII: « Quod fratres non recipiant pecuniam » e Regola bollata, c. IV: « Quod fratres non recipiant pecuniam »; si veda anche il cap. 27 della cosiddetta *Compilatio Assisiensis*, con il corrispondente cap. 14 dello *Speculum Perfectionis* e il cap. 65 della *II vita* di Tommaso da Celano; cfr. M. BIGARONI, *op. cit.*, pp. 66-68; P. SABATIER, *op. cit.*, pp. 31-32; *Analecta Franciscana X*, *cit.*, p. 170.

(18) Cfr. Regola I, c. VII: « De modo serviendi et laborandi »; c. IX: « De petenda eleemosyna »; Regola bollata, c. V: « De modo laborandi »; c. VI: « Quod nihil approprient sibi fratres et de eleemosyna petenda et de fratribus infirmis ».

anche di più a ragione, per l'opera sempre più partecipe di predicazione e collaborazione col clero. Non si deve, però, ritenere che questo significasse una rinuncia alla povertà totale: a lungo i francescani la sentirono come il loro tratto fisionomico più caratteristico.

Già nel capitolo dei definitori di Montpellier del 1241 il problema era stato vivacemente dibattuto e bisogna dire che i francescani avevano notevolmente sottolineato l'importanza di mantenere la loro povertà (19). L'accusa, varie volte già loro rinfacciata, di appartenere ai fautori di un certo lassismo, non è né giusta, né vera.

In questo capitolo, infatti, gli inglesi rispondono, come ci informa Thomas de Eccleston, rilevando che le norme della regola francescana debbono restare « sicut S. Francisco a Spiritu Sancto tradita sunt » (20). Ma è ancora più interessante ciò che dice la comunità francescana per mezzo di quella *Expositio quatuor magistrorum*, alla cui preparazione proprio questo capitolo di Montpellier dava origine: « Paupertas imperfecta [est] quae cum paupertate spiritus nihil retinet superfluum temporale, sed solum retinet quod est necessitatis » (21). Possedere, dunque, anche il solo necessario anche se con povertà di spirito, è una povertà imperfetta. In queste parole si può cogliere, in trasparenza, il volto della povertà monastica. La povertà perfetta, per i quattro maestri è quella che non tiene nulla, né di superfluo, né di necessario, ma conserva, per la provvidenza divina, la caratteristica di « paupertas mendicitatis » (22). Questa deve essere la povertà francescana. I francescani non debbono avere « fixum aliquid, sicut redditum » e anche quando hanno qualcosa, devono valersene da poveri, come se fossero dei mendicanti (23). E' appunto qui, però, che sorge un nuovo grave problema. I frati, dunque, non debbono avere nulla, ma ci sono delle persone che, in qualche modo, provvedono alla loro necessità, secondo gli accorgimenti, di tempo in tempo elaborati.

Ma che cosa debbono avere questi frati? Che cosa possono chiedere?

I quattro maestri rispondono rappresentando il momento di assestamento della povertà francescana come pratica di vita e come realizzazione concreta, aperta alle possibilità non di un gruppo di

(19) Cfr. L. OLIGER, *Expositio Quatuor Magistrorum super regulam Fratrum Minorum*, Roma 1950, pp. 11-13; *Tractatus Fratris Thomae vulgo dicti de Eccleston de adventu fratrum minorum in Angliam*, ed. A. G. LITTLE, Paris, 1909, c. XIII, p. 87. (Collection d'Etudes et de Documents, VIII).

(20) A. G. LITTLE, *op. cit.*, pp. 88-89.

(21) Cfr. L. OLIGER, *op. cit.*, p. 157.

(22) Ivi, p. 158.

(23) Ivi.

eccezione — quale era la primitiva *fraternitas* —, ma come era ormai diventata la *religio fratrum minorum*. Un problema — lo abbiamo già accennato — era centrale, quello dell'*usus*, dell'utilizzazione di ciò di cui si poteva disporre e nell'ambito della *paupertas* anche *perfecta*; questo viene determinato in un'espressione che mi sembra lapidaria: « ... attenditur in duobus: unum est, ut non recipiant fixum aliquid, sicut redditum: et hoc est quoniam *tanquam peregrini et advenae* in paupertate debent Domino famulari. Aliud est, quia debent habere paupertatem quantum ad usum, ut taliter sint pauperes quod etiam sint mendici. Unde etiam additur: Vadant pro elemosina confidenter » (24). Va in proposito detto che questa formulazione, pur nello sforzo di assumere una nitidezza imperativa, giuridicamente chiara e precisa, è anche assai aderente a quella che era, se non l'eroicità dell'amore di Francesco alla povertà, certo almeno la pratica normale di vita sua e dei suoi confratelli.

Che molti frati la praticassero serenamente e devotamente è sicuro; ma è altrettanto sicuro che cedimenti e rilassamenti non dovettero mancare, se il ministro generale, Giovanni da Parma, negli anni che tenne la sua carica fra il 1247 e il 1257 — come ci racconta una persona che lo conobbe assai bene, il suo concittadino e confratello fra Salimbene *de Adam* (25) —, soleva visitare i suoi conventi per poter rendersi conto, al vivo ed al vero, del suo andamento; ma, all'occorrenza, interveniva con tutta la sua autorità per eliminare disordini e reprimere abusi.

Proprio quest'energica direzione e quest'innegabile severità di vita assicuravano ai Minori un crescente successo non solo presso la massa dei fedeli, ma anche, e non meno, presso molti vescovi, che non potevano fare a meno di confrontare il loro clero con il relativo livello intellettuale e morale, con i frati. Ancora una volta Fra Salimbene ci dà una testimonianza di valore esemplare, con l'episodio dell'arcivescovo Filippo di Ravenna e col battibecco che questi ebbe con i suoi chierici (26).

E proprio i chierici avvertirono in varie circostanze ed in luoghi diversi la presenza e l'attività dei frati come concorrenziali, se non addirittura ostili. Si spiega, così, che in una situazione, spesso assai tesa, sia potuto esplodere il ben noto contrasto all'Università di Parigi fra maestri secolari e maestri mendicanti, che costituisce, senza dubbio alcuno, il momento più critico nella storia del secolo XIII, sia degli Ordini Mendicanti, sia, appunto del problema stesso della povertà.

(24) Ivi.

(25) Cfr. SALIMBENE DE ADAM, *Cronica*. Nuova ed. crit. a cura di G. SCALIA, Bari, 1966, pp. 430-454.

(26) *Op. cit.*, pp. 581-583.

Non posso, certo, diffondermi su questo contrasto, di cui vorrei, comunque, ribadire e ripetere tutta l'importanza (27); mi limiterò solo a ricordare che esso non fu, come le apparenze potrebbero indurre a credere, una bega clericale, ma una vicenda a cui partecipavano con vivace adesione uomini di cultura, poeti ed uomini politici. Non è un caso che all'attacco di Guglielmo di Saint-Amour e al suo *De periculis novissimorum temporum*, insuperato nel suo vigore polemico, nella forza dialettica e nell'aggressività ben centrata e diretta, fecero eco Guglielmo di Lorris, nella parte che è sua del *Roman de la Rose*, e il grandissimo Ruteboeuf, con tutta l'asprezza della loro forza satirica (28). Il frate venne rappresentato dall'uno come Falsembiante, l'ipocrita che dalla mendicizia trae pretesto per non far nulla, e dall'altro come il borioso che sventola la sua ignoranza, tentando di gabbarla da sapienza. E', certo, una caricatura dei mendicanti, acra e pungente, che tendeva a travolgere nel ridicolo i nemici del clero tradizionale e, soprattutto, dei maestri delle scuole parigine. Un'intera società faceva corpo contro i nuovi Ordini.

Questi non tardarono nella loro reazione: lascio da parte quella di san Tommaso, tranquilla di sé, sicura del suo buon diritto, solida — c'è appena bisogno di dirlo — nelle sue argomentazioni (29), per rivolgere la nostra attenzione a Bonaventura, che sentiva l'attacco dei maestri secolari, portato specialmente contro i Minori e che volle dare la sua risposta non sul piano della polemica minuta, ma levandosi ad un problema di superiore importanza ed altezza di dibattito, donde poter controbattere poi le argomentazioni dell'avversario da un punto di vista più elevato, spiritualmente e dialetticamente (30). Perciò egli articolò la sua risposta in *Quaestiones*

(27) Rinvio in merito all'ampio lavoro di Y. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre Mendicants et Séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV^e*, in *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 28 (1961), pp. 35-152 ed al recente volume di M. M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour et la polémique universitaire parisienne, 1250-1259*, Paris, 1972. Si veda, però, anche il vecchio, ma tuttora utile M. BIERBAUM, *Bettelorden und Untersuchungen zum literarischen Armuts- und Exemptionsstreit*, Münster i.W., 1920 (*Franziskanische Studien*, Beiheft 2).

(28) Cfr. F. DENKINGER, *Die Bettelorden in den französischen dialektischen Literatur des 13. Jahrhunderts, insbesondere bei Ruteboeuf und im Roman de la Rose*, in *Franziskanische Studien*, 2 (1915), pp. 63-109; IDEM, *Die Bettelorden in Dit und Fabel*, ivi 6 (1919), pp. 273-294.

(29) Cfr. F. HIRSCHENAUER, *Die Stellung des hl. Thomas von Aquin im Mendikantenstreit an der Universität Paris*, St. Ottilien, 1934.

(30) Cfr. S. CLASEN, *Der hl. Bonaventura und das Mendikantentum. Ein Beitrag zur Ideengeschichte des Pariser Mendikantenstreits (1252-1272)*, in *Franziskanische Forschungen*, 7 (1940), pp. 1-136; CL. SCHMITT, *San Bonaventura in difesa dei Mendicanti all'Università di Parigi*, in *S. Bonaventura francescano*, Montecalvo Irpino, 1974 (*Incontri Bonaventuriani*, 10), pp. 99-119 (con ricca bibliografia).

disputatae de perfectione evangelica (31), in cui la povertà è esaminata nel quadro ben più ampio, ricco ed articolato della *perfezione cristiana*, quale deve essere impostata sulla base del Vangelo. Con estrema razionalità e, insieme, finezza dialettiche, sin dall'inizio imposta nitidamente la questione essenziale: « Volentes circa evangelicam perfectionem aliqua indagare, primo exordium inquisitionis nostrae sumendum est ab humilitate. Et primo quaeramus de ipsa, tanquam de totius perfectionis radice; secundo, de paupertate; tertio, de continentia; quarto, de obedientia » (32).

Ribadisce poi Bonaventura, nella *conclusio* della *quaestio*: « Totius perfectionis christianae fundamentum est humilitas, cuius actus est interior et exterior vilificatio sui ipsius » (33). Tale umiltà apre la porta all'esercizio delle più alte realtà umane e cristiane: « Est enim humilitas ostium sapientiae, fundamentum iustitiae et habitaculum gratiae » (34). Quanto al primo punto, precisa che conoscere la propria nullità e cioè umiliarsi al massimo, riconoscendo i propri limiti dinanzi a Dio, è, appunto, apertura verso la sapienza. Aggiunge poi che è fondamento di giustizia « perché inizio di giustizia è il culto e l'onore divino ed è quanto si dà da parte degli umili; l'umiltà, quindi, è radice e fondamento di ogni giustizia » (35). Conclude infine che l'umiltà è « habitaculum gratiae » (36). La grazia, infatti, rende l'uomo gradito a Dio; ed è gradito a Dio « qui cognoscit divinae dignationis et condescensionis donum » (37). Ne viene che umiliare se stesso e rendersi di poca importanza per Cristo è opera di virtù perfetta e aderente alla religione e perfezione cristiana.

Ma che nesso può avere questa prima questione col problema della povertà? C'è una indicazione che nasce dall'ambito globale della discussione sull'umiltà ed è, appunto, questa: la forma più spregiata di vita, quella del povero, diventa implicitamente la più umile. Un altro elemento, però, ci risulta proprio dall'ultima risposta alle obiezioni, là dove si osserva che la molteplicità delle condizioni non turba la vita della Chiesa, per cui « impugnator est universalis ecclesiae, si quis de ipsa velit extirpare habitus viles et abiectos » (38).

Ritengo questo passo più importante di quel che non sembri a prima vista, perché tende ad eliminare ciò che veniva — da tempo

(31) Cfr. *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae Opera Omnia*, V, Quaracchi, 1891, pp. 117-198.

(32) *Op. cit.*, p. 117.

(33) *Ivi*, p. 120.

(34) *Ivi*.

(35) *Ivi*, p. 121.

(36) *Ivi*.

(37) *Ivi*.

(38) *Ivi*, p. 38.

e non solo contro i francescani — presentata come la più grave obiezione contro la povertà e cioè che è sconveniente ogni singolarità che tende a distinguere una parte dei cristiani, e specialmente degli ecclesiastici, dagli altri, per cui ciò non può rientrare nella virtù perfetta e nella perfezione cristiana. Ora, Bonaventura, con tutta la questione sull'umiltà, pone in luce come, appunto, la base della perfezione cristiana essendo l'umiltà, non si può condannare chi, nell'umiltà, proprio, assume una posizione decisa ed inequivocabile, nella povertà di un abito, che è solo l'aspetto esteriore dell'umiltà interiore.

Ma che rapporto c'è tra umiltà e povertà? A ciò risponde la *Quaestio II, De Paupertate* (39). Vi si affrontano due problemi specifici, nei quali si discutono, senza mezzi termini, gli argomenti di Guglielmo di Saint-Amour e di quanti gli davano man forte: la povertà, infatti, è mostrata conforme alla perfezione cristiana, come rinuncia ad ogni cosa, « tam in comuni, quam in privato » (40). Le tesi a favore si succedono con una rigorosità e chiarezza rara, cominciando dai passi evangelici, accompagnati accortamente da un rapido commento di un padre della Chiesa o dalla glossa. Seguono poi altri argomenti, ricavati dalla pratica stessa della vita di Cristo, sempre ribaditi da osservazioni e commenti che li inseriscono nella vita concreta del cristiano. Concludono le testimonianze stesse dei grandi santi: leggiamo così due passi di sant'Ambrogio, due di san Girolamo (manca, però, quello famoso del « nudus nudum Christum sequi ») (41), tre di sant'Agostino, uno di san Gregorio Magno, uno di san Giovanni Crisostomo; completano la serie san Bernardo di Clairvaux e Prospero d'Aquitania. A rincalzo di queste *auctoritates*, Bonaventura aggiunge argomenti ricavati dalla ragione: la vera differenza fra la *civitas Dei et diaboli*, fra Gerusalemme e Babylon, è proprio la *cupiditas*, che è « fundamentum civitatis Babylonis » (42). La povertà totale, che non ammette né proprio, né comune, è la più lontana dalla *avaritia*, la più vicina, dunque, alla perfezione cristiana, realizzata nell'umiltà. Ancora più interessante, però, mi sembra a questo punto la discussione dei tre consigli evangelici, la castità, l'obbedienza e la povertà: vi è posto in rilievo che ogni consiglio è tanto meglio realizzato, quanto è applicato più ampiamente e ciò vale, ovviamente, anche per la povertà (43). Bonaventura in proposito aggiunge un'osservazione, che proprio quanto alla povertà vuole rafforzarla e darle

(39) Ivi, pp. 124-165.

(41) Cfr. R. GRÉGOIRE, *L'adage ascétique « Nudus nudum Christum sequi »*, in *Studi Storici in onore di O. Bertolini*, I, s.l., s.d. (Pisa, 1972), pp. 395-409.

(42) *Op. Omnia*, V, *cit.*, p. 127.

(43) Ivi.

più rilievo: « Qualora si dica che non è la stessa cosa per la povertà, perché le ricchezze sono di necessità di vita, ciò non ha valore, perché molti che non hanno alcuna proprietà, possono vivere » (44). Ancora più significativa — e la cosa avrà importanza nei decenni successivi per il confronto con l'obbedienza — è la precisazione che immediatamente succede: « E' più perfetta la povertà accompagnata dalla più perfetta obbedienza; quelli, però, che hanno il proprio in comune, non possono esserne esclusi in forza dell'obbedienza, se non « ratione peccati ». Quelli che non hanno nulla, debbono obbedire sempre e dovunque. Se pertanto la perfezione evangelica consiste massimamente nella perfezione dell'obbedienza, rinunciare universalmente a tutto, senza riservarsi nulla, giunge al culmine della perfezione evangelica » (45). La povertà è, inoltre, la forma più alta di rinuncia al secolo ed è quella più lodevole. La dimostrazione culmina con l'osservazione che « una via è tanto più retta, quanto la sua parte centrale è più conforme agli estremi » (46); ma la povertà somma è tanto nel principio della vita, quanto nel suo termine, perché — come dirà altrove — si nasce nudi e nudi si muore (47). Pertanto, se nel mezzo della vita si rinuncia a tutto si procede per la via più diretta. Quanto più la via è diretta, tanto più è perfetta: dunque la via e la vita più povera sono anche le più perfette.

L'esaltazione più completa della povertà si ha, però, nella *conclusio* della questione, dove quanto è stato detto in precedenza viene sintetizzato nell'espressione che « il rinunciare ad ogni cosa, sia in proprio che in comune, è della perfezione cristiana non solo sufficiente, ma anche sovrabbondante, perché è della perfezione evangelica, consiglio principale e principio fondamentale sublime » (48) come dice con una concatenazione anche verbale, non certo inconsueta, ma sempre di grande efficacia.

La dimostrazione viene data, anche qui, sulla base della natura, della Scrittura, della grazia. L'uomo — lo accennavo or ora — è stato formato nudo e se fosse rimasto nel suo stato primigenio, così si sarebbe mantenuto, senza avere nessuna proprietà; dopo il peccato originale, però, l'uomo, nato nudo, nudo muore (49). La condizione umana — mi sia consentito ricorrere alla terminologia del nostro tempo — è, dunque, *naturalmente* povera, come conferma, appunto, la Sacra Scrittura con san Paolo, suggerendo a Bonaventura l'osservazione che non vi è nulla di più povero e di

(44) Ivi, pp. 127-128.

(45) Ivi, p. 128.

(46) Ivi.

(47) Ivi, p. 129.

(48) Ivi.

(49) Ivi.

più ristretto che essere contenti di un povero nutrimento e di una semplice copertura (50).

Viene stabilito, inoltre, come caratteristica essenziale — *principium fundamentale* — che il Vecchio Testamento predicava il timore e prometteva i beni temporali, mentre il Nuovo suggerisce l'amore e insegna a disprezzare proprio i beni temporali (51). Fra amore e povertà vi è, però, un legame strettissimo, perché tanto più è grande l'amore, quanto più si è lontani dalla cupidigia avita e « sicut radix omnium malorum est cupiditas, sic radix et principium perfectionis est altissima paupertas » (52). Bonaventura ribadisce poi, più oltre: « Illa igitur paupertas est perfectissima, quae omnino cupiditatem exterminat » (53).

Quanto alla povertà *fundamentum sublime* della perfezione cristiana, il ragionamento di Bonaventura è tanto semplice, quanto rigorosamente dimostrativo (54). Ammesse l'importanza e la validità della vita contemplativa, nulla meglio dispone ad essa della perfetta libertà dall'onere delle cose temporali, e dell'aver coscienza che il proprio tesoro non è su questa terra. « Tale poi è chi rinunciò perfettamente a tutti i beni terreni, e pertanto chi è tale " iam fundamentum sui aedifici collocatum habet in celis excelsis " » (55).

Quest'esaltazione della povertà, in cui abbiamo deliberatamente cercato di far parlare Bonaventura stesso, per evitare ogni rischio di fraintenderne il pensiero e la forza espositiva, si colora di un preciso atteggiamento polemico alla fine di questa *conclusio*, dove osserva che, allora, alla fine non bisogna attribuire a colpa che si voglia rinunciare a tutto per amore di Cristo; ciò va anzi lodato come « culmen perfectionis evangelicae » (56).

Quanto ho esposto fin qui, rappresenta anche il momento, per vari aspetti, più alto della riflessione, a un tempo, morale e teologico sulla povertà, quale si era venuta maturando in seno all'Ordine Francescano, nel suo sforzo di trovare una giustificazione di sé stesso e del proprio modo di vita, che, in sostanza e di fatto, finiva per costituire una *singularità* nell'ordinamento istituzionale della Chiesa e nella pratica della vita ascetica cristiana del tempo. Eppure questa *singularità* costituiva, malgrado tutto, anche al di là delle deviazioni e delle decadenze rimproverate dai rigoristi, la forza esemplare dell'Ordine Minoritico. E la dimostrazione di Bonaventura, per quanto non prima, né unica per originalità, ebbe una sua

(50) Ivi.

(51) Ivi.

(52) Ivi.

(53) Ivi.

(54) Ivi.

(55) Ivi.

(56) Ivi, p. 130.

efficacia, che convinse e raggiunse anche Dante, la cui *Divina Commedia* è legata al problema della povertà e della cupidigia, assai più di quanto comunemente si creda (57).

L'opera sulla perfezione evangelica si rivolgeva a Guglielmo di Saint-Amour non solo e non tanto nell'esaltazione della povertà totale, quanto anche e più sul problema della mendicizia, a cui è dedicata tutto l'articolo II della *Quaestio II*, appunto *De paupertate* (58). Dopo aver esposto le tesi contrarie alla mendicizia e quelle favorevoli, che non posso qui esaminare particolarmente, la vigoria dimostrativa di Bonaventura s'afferma in pieno nella conclusione, ove ci sembra di cogliere davvero l'eco di quanto un secolo e mezzo di discussione giuridica, moralistica e teologica aveva meditato sul problema della povertà e, in particolare, della mendicizia.

Compaiono subito distinzioni tradizionali, proposte con felice forza sintetica. La prima forma di mendicizia, osserva Bonaventura, è quella che nasce « ex necessitate naturae » (59), quando chi mendica, lo fa non solo perché povero, ma anche perché ha infermità o debolezza o entrambe. E' una situazione grave e triste, ma « per patientiam bonam » può diventare meritoria e lodevole, come mostra il caso di Lazaro, di cui ci parla il Vangelo (60). Ben diversa è la mendicizia dell'ozioso o di colui che sfrutta la carità del prossimo: questa è inescusabile e condannata da tutta la tradizione patristica, come turpe inganno e colpevole scappatoia dai propri doveri sociali (61).

Terza, e ancora diversa, ragione di mendicizia è quella di chi mendica per imitare Cristo o per il compito di evangelizzazione o per tutte e due queste ragioni (62). Specialmente alla seconda dà importanza Bonaventura, riprendendo la motivazione che era già stata più volte addotta dai padri della Chiesa, da Giovanni Crisostomo in poi, per cui « a pluribus etiam praedicatur, si praedicantes vivunt de Evangelio quam si compellerentur vivere de sumtu aut labore proprio » (63). Ribadisce, poi, questo suo pensiero, ricordando che « se si deve molto alla sostentazione del povero giusto che imita Cristo, più si deve al povero evangelico che predica Cristo. Massimamente si deve, però, al povero grato che accetta umilmente per grazia e che supplica umilmente » (64).

(57) Cfr. R. MANSELLI, *Povertà*, in *Enciclopedia Dantesca*, IV, pp. 630-634.

(58) *Op. Omnia*, V, *cit.*, pp. 134-155.

(59) *Ivi*, p. 140.

(60) *Ivi*.

(61) *Ivi*.

(62) *Ivi*, pp. 140-141.

(63) *Ivi*, p. 141.

(64) *Ivi*.

Questo riprendere motivi tradizionali, se, in qualche modo, sembra introdurre, ed introduce, motivi ed elementi estranei alla primitiva intuizione e forma di vita di Francesco di Assisi, dà, però, a Bonaventura la possibilità, ad un tempo, di conservare la *singularità* minoritica e di inserirla in un'area di discussione e di dibattito più ampia e consueta, dove non resti solo nel suo discorso. Prima di tutto ricorda le approvazioni dei pontefici, la santità di quanti vissero mendicando — e con molta accortezza, a Francesco e Domenico si aggiungono qui sant'Alessio, san Benedetto « et ipsum cuneum apostolorum et prophetarum; nec non et ipsum Dominum Jhesum Christum, quem Scriptura non veretur dicere pauperem et mendicum » (65). Non solo, ma continua e completa, osservando con molta finezza ed in una direzione che aderisce perfettamente a quella francescana: « cum maiore de ipso dicat et sentiat fides nostra, scilicet quod pro nobis non tantum pauper et mendicus fuit propter nostrum exemplum, sed etiam nudatus et vilificatus usque ad abiectiois genus extremum, ut exemplum daret perfecte contemnendi mundum » (66). L'osservazione, però, più polemicamente valida contro Guglielmo, in quanto riesce a rovesciare l'argomento centrale è che se ai poveri di Cristo è illecito vivere ricevendo elemosine, « molto fortius illicitum est accipere amplitudinem et multitudinem possessionem et magnorum reddituum » (67). Vi è — va detto subito — un'eco dell'antica polemica, addirittura degli eretici, contro i beni del clero, dei canonici e dei monaci e questa eco è tanto più significativa qui — sotto la penna cioè di un maestro di teologia, quale sempre restava Bonaventura —, perché costituisce l'indizio del permanere di un'opinione, malgrado tutto, ancora persistente, se non diffusa. E ancora una volta la conferma ci viene da Dante, quando più volte polemizza contro chi si è « fatto un dio d'oro e d'argento » e che si approfittava delle decime, « quae sunt pauperum Dei » (68).

Questo ricordare argomenti di discussione pro e contro la forma di possesso del monachesimo e della Chiesa tradizionale, ci mostra quanto la discussione sulla povertà fosse viva all'interno del francescanesimo, soprattutto nel tempo tra Francesco e, appunto, Bonaventura, che tenta — come ho mostrato — uno sforzo di mediazione e, insieme, di superamento dei contrasti via via emersi, sia con le realtà fuori dell'Ordine, sia all'interno stesso dell'Ordine. Si potrebbe, a questo punto, sottolineare come questa funzione — lo ripeto — mediatrice sia stata il risultato di una vo-

(65) Ivi, pp. 141-142.

(66) Ivi, p. 142.

(67) Ivi, p. 142.

(68) Cfr. *Inferno*, Canto XIX, v. 112; *Paradiso*, Canto XII, v. 93.

lontà politica di evitare contrasti che sovvertirebbero le istituzioni di tutta la Chiesa; non a caso, a chi aveva rimproverato che usurpavano la cura delle anime, egli osserva: « Tales igitur [i Minori], quia missi, praedicant in humilitate et paupertate, similes sunt viris apostolicis, non pseudoprophetis. Quia vero non habent illam plenitudinem auctoritatis, quam habent praelati et habuerunt apostoli; ideo inter opitulationes numerandi sunt » (69). Si tratta anche dell'affermazione di una funzione svolta dai Minori all'interno della Chiesa per la quale, appunto dal riconoscimento dei propri doveri nasce il diritto di essere considerati come poveri che, in quanto tali ed in quanto operai del Signore, meritano almeno di avere di che vivere.

L'articolo III di questa seconda questione affronta un problema di estremo interesse che potrò appena ricordare, perché ci allontanerebbe dal mio tema e mi obbligherebbe ad una discussione che non potrebbe non addentrarsi in particolari (70). Esso pone il problema « se i poveri validi e specialmente quelli sottoposti ad una regola, siano tutti obbligati al lavoro manuale » (71). E' un ampio dibattito sull'etica del lavoro, di cui mi limiterò a riportare l'enunciato della conclusione, apprezzatissima per l'equilibrio e la volontà mediatrice. Essa suggerisce di tenere una via intermedia e cioè taluni, fra i poveri validi, sono obbligati al lavoro, taluni ne sono liberi; ad alcuni il lavoro va dato come ordine, ad altri come consiglio; ad alcuni né in un modo, né nell'altro (72).

L'opera di Bonaventura, la cui importanza non sfuggì a Guglielmo di Saint-Amour, se una *quaestio disputata* fu da lui commentata puntigliosamente (73), non concluse davvero la discussione e la polemica fra i maestri regolari e secolari a Parigi, come io stesso ed il p. Congar abbiamo mostrato (74): vi era nello sfondo non la povertà, ma una concezione diversa, se non opposta della Chiesa, della gerarchia, degli Ordini Religiosi.

Bonaventura intanto continua la sua opera di ministro generale, dando un preciso indirizzo all'Ordine: si tratta, come ho detto altrove, soprattutto della clericalizzazione dei Minori (75). Veniva così sventata, al di là delle polemiche aspre e dure, continuate a lungo, ogni manovra contro i mendicanti, dopo il grave rischio

(69) *Op. Omnia*, V, *cit.*, p. 149.

(70) *Ivi*, pp. 156-165.

(71) *Ivi*, p. 156.

(72) *Ivi*, p. 160.

(73) Cfr. S. *Bonaventurae Collationes in Hexaemeron et Bonaventuriana et quaedam selecta*, a cura di F. DELORME, Ad Claras Aquas, 1934, pp. 328-356.

(74) Cfr. R. MANSELLI, *La « Lectura super Apocalipsim » di Pietro di Giovanni Olivi. Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma 1955 (*Studi Storici* 19-21), pp. 115-134; Y. CONGAR, *op. cit.*, nella nota 27.

(75) Cfr. R. MANSELLI, *La clericalizzazione*, *cit.* nella nota 16.

corso con la bolla *Etsi animarum* di Innocenzo IV (76). Nell'ambito delle polemiche, non più contro Guglielmo, ma contro il suo seguace e continuatore, Gerardo di Abbeville, Bonaventura scriveva parecchi anni dopo le *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* e, prima del 1269, una delle sue opere più belle, la *Apologia pauperum*, sotto forma non di questioni, bensì di quella, più distesa, di una trattazione (77). In essa le accuse dell'avversario non sono spezzate e sminuzzate nelle argomentazioni particolari *pro* e *contra*, ma vengono superate, per non dire travolte, in un'ampia, ariosa baldanza di discorso, di chi vince perché sa di essere più forte. Certo, molto di quanto ha già scritto sull'argomento, tornò qui ancora una volta, ma in modo diverso. Centro del discorso è ora Cristo e la sua vita, intesa come magistero esemplare, che va al di là delle parole e delle norme, per porsi come indefettibile termine di confronto. Forza di teologo, dolcezza di mistico e fierezza di frate minore danno a quest'opera un fascino non comune.

Al punto centrale resta il problema della perfezione evangelica, colta in Cristo, con serrato rigore della perfezione, come integrità organica di virtù, coronata dall'aspirazione al martirio: « Mortem itaque pro Christo desiderare, morti se pro Christo exponere et in mortis agone gaudere actus est charitatis perfectae » (78). In tutto ciò ha il suo posto la povertà, che è il tratto distintivo del francescanesimo, come quella che rende possibile con la rinuncia ad ogni bene terreno la « multiformis fructificatio evangelisantium pauperum », si collega, cioè, la possibilità di una esaltazione dell'appoggio che i francescani danno alla diffusione di una più autentica e sentita fede cristiana, agevolata dalla completa liberazione dei beni mondani (79).

In questa loro povertà, però, i francescani come l'*Apologia* mostra nel capitolo fondamentale e centrale, il settimo, ha il suo punto di riferimento inequivocabile ed insostituibile in Cristo (80). In precedenza Bonaventura ha sottolineato che l'uomo nato povero, morendo povero, segue la via più retta, più dritta se percorre anche la sua vita in povertà. Ciò secondo lui corrisponde alla realtà della natura, ma, ci ribadisce all'inizio del capitolo VII, ciò trova il suo riscontro in Cristo, che « pauper fuit in ortu, pauper in vitae progressu, pauper in termino » (81). Povera fu poi sua madre, tanto che non trovava dove fermarsi nella notte in cui nacque

(76) Cfr. *Bullarium Franciscanum Supplementum*, pp. 259-261.

(77) *Op. Omnia*, VIII, Quaracchi, 1898, pp. 233-330.

(78) *Ivi*, p. 253.

(79) *Ivi*.

(80) *Ivi*, pp. 272-286.

(81) *Ivi*, p. 274.

Cristo (82). E della vita poverissima in Cristo, parla nel capitolo VIII (83), avvertendo in fine che Cristo non ebbe calzari, ma non poté certo mancare di vestimenti oppure volendo concludere la sua vita nella nudità di una povertà suprema, « nudus elegit in cruce pendere » (84). A conclusione e conferma della povertà di Cristo, si aggiunge quella degli apostoli, perfetti imitatori della estrema povertà del Cristo, come ci dicono gli evangelisti; come ci confermano i padri della Chiesa e, in particolar modo, Giovanni Crisostomo (85).

In questo modo pur non mancando puntate nei riguardi di Gerardo di Abeville, Bonaventura difende la povertà, come abbiamo già accennato, richiamandosi a Cristo ed alla sua esemplarità.

Proprio a questo punto, però, emerge la differenza profonda tra il primo francescanesimo e quello di Bonaventura, tra ciò che Francesco voleva essere per il suo Ordine e ciò che era per Bonaventura. Certo, una volta Francesco è ricordato; ma, vorrei dire quasi di sfuggita con Domenico e altri (86); si elude cioè il problema di Francesco stesso e della sua povertà, che viene sia nelle *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*, sia nell'*Apologia* discussa in termini di realtà naturale, scritturistica, teologica, ma come se alla sua base non fosse più l'esempio preciso di Francesco. Certo, il santo fondatore era ben vivo nel cuore del grande ministro generale, ma mi sia consentito dirlo, non più come una creatura reale, quale egli aveva mirato e voluto essere, ma come una creatura provvidenzialmente inviata a salvare la Chiesa, senza dubbio, ma non con la sua persona, quanto con il suo Ordine. Basta, per convincersene, rileggere la *Legenda maior*, fondamentale più per intendere l'evoluzione che sta vivendo il francescanesimo attraverso la figura di Francesco stesso, che non per capire chi era e che cosa rappresentava Francesco d'Assisi. Quando gli spirituali, quali Ubertino e Angelo Clareno o gli autori degli *Actus*, rimproverano a Bonaventura di avere falsato la figura del Poverello, non gli rimproverano falsi materiali — Bonaventura non solleva mai dubbi quanto alla sua sincera lealtà —, ma sull'immagine che egli aveva del padre e fondatore.

In realtà Bonaventura dovette operare una scelta di drammatica difficoltà tra continuare la *fraternitas* entusiastica, legata al ricordo, all'esempio e alla prassi di vita di Francesco, o l'Ordine Religioso che ormai esisteva, come realtà concreta, e che egli accettò che si clericalizzasse, come abbiamo già accennato. E' qui

(82) Ivi.

(83) Ivi, pp. 286-294.

(84) Ivi, p. 293.

(85) Ivi, pp. 314-315.

(86) Cfr. più sopra la nota 65.

che attraverso lo studio e la comprensione della povertà per Bonaventura, noi cogliamo il dramma di una svolta storica: Bonaventura volle un Ordine, che salvando la povertà totale, sulla quale non sollevò mai il minimo dubbio, la minima eccezione, fosse anche un Ordine in aiuto della Chiesa e della gerarchia. Poneva così il problema della ricerca di un equilibrio difficile fra carisma ed istituzione, fra la vocazione additata « dal Pazzo d'Assisi » e la necessità di vivere secondo una regola e una norma giuridica. In quest'equilibrio si tormentò e, diciamo pure, si scontrò il mondo francescano tra l'una e l'altra alternativa. Non è un caso che uno dei rigoristi francescani, Pietro di Giovanni Olivi, capì il dramma di colui che era stato più che suo maestro all'università, di colui che gli aveva aperto la via sul piano filosofico e teologico. L'Olivi fu bonaventuriano, ma con una piena coscienza del rischio che Bonaventura aveva affrontato e in cuor suo risolto, cadendo nel magnanimo errore di credere che tutti potessero e sapessero seguirlo nella difficile scelta e nel difficilissimo equilibrio (87). Olivi stesso, però, si rese conto che ben presto l'equilibrio si era rotto e a vantaggio dell'istituzione e del legalismo contro l'entusiasmo e l'amore per Madonna Povertà. In fondo, senza forse rendersene conto, Bonaventura ripeteva l'errore nobilissimo del fondatore: credere che l'esempio di Cristo, in cui era implicito quello di Francesco, bastasse a salvare i valori più alti del messaggio che l'*alter Christus* aveva lanciato a suo tempo. Gli uomini, si sa, non sempre colgono lo spirito dei grandi messaggi spirituali e li riducono alla loro modesta misura, finendo con lo sciuparli se non annullarli. L'ideale della povertà di Bonaventura resta, quindi, a suo modo esemplare, di una maniera d'intendere il messaggio di Francesco. Diciamolo pure una maniera condizionata dal tempo e dalle circostanze, ma anche una testimonianza di come quel messaggio possa e sappia parlare nel tempo sì, ma attraverso secoli, con una molteplicità e varietà, che, fino ad oggi almeno, si è rivelata inesauribile.

RAOUL MANSELLI

(87) Cfr. E. BETTONI, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano s.d., ma 1959 (Pubblicazioni dell'Università Cattolica del Sacro Cuore, Nuova Serie LXXIII), *passim*, ma spec. p. 508.

