

« CONTEMPTUS MUNDI » E « REDEMPTIO MUNDI »
NELLA DOTTRINA MORALE DI S. BONAVENTURA

« Si petitionem pauperis huius tamquam nimis arduam novamque refellimus, cum petat, conformari sibi formam evangelicae vitae; cavendum est nobis, ne in Christi Evangelium offendamus. Nam si quis intra evangelicae perfectionis observantiam et votum ipsius dicat contineri aliquid novum aut irrationabile vel impossibile ad servandum; contra Christum, Evangelii auctorem, blasphemare convincitur ». (Parole del Card. Giovanni di S. Paolo, in S. BONAVENTURA, *Legenda maior*, cap. III).

*Placuit enim Domino huius Sancti doctrinam et Regulam non solum miraculorum prodigiis, sed etiam stigmatum suorum signaculis authenticare et confirmare, ut nemo possit nec ad exterius nec ad interius rationem, sane de fide sentiens, contraire ». (S. BONAVENTURA, *Sermo V de S.P.N. Francisco*).*

Il sistema bonaventuriano sviluppa una visione « simbolica » e allegorica dell'universo, considerando la realtà visibile come segno di quella invisibile.

In questa concezione, in cui non è difficile scorgere l'eredità platonica e agostiniana, sorge il quesito su quale sia la « consistenza ontologica » del mondo circostante.

Da quando, nel famoso apologo dell'inizio del libro VII della *Repubblica*, Platone propose una sua interpretazione del mondo come immagine e come ombra — e quindi come segno del mondo autentico — la speculazione si è dibattuta tra una visione simbolica, mediata, ed una visione diretta, immediata, del reale (1).

Si tratta di rispondere alla domanda « quid est? » che è la domanda sul senso dell'essere, riportandola alla sua radice storica, quale fu intesa dai Greci, cioè la domanda sul senso delle cose che « ci stanno davanti », che ci « appaiono ». I Greci con il termine *phaenomenon* intesero tanto ciò che è veduto, tanto ciò che « appare », quanto ciò che « sembra ».

Se il mondo non è considerato come « segno » di un'altra realtà, ma si esaurisce in quello che « appare », e se si dà valore assoluto a ciò che appare, ipostatizzando ed assolutizzando la « natura », in tal caso si ha una visione che potremmo definire « pagana » dell'universo. L'autore « pagano » per eccellenza, secondo il giudizio polemico della tradizione platonico-cristiana, che culmina in Malebranche, è Aristotele. L'accusa di « paganesimo », aggravata

(1) PLATONE, *Repubblica*, lib. VII, capp. I-III, 514a-518b.

dal risvolto « ateistico », è rivolta in modo esplicito ad Aristotele da Malebranche, l'ultimo grande rappresentante della scuola agostiniana (2). S. Bonaventura non ha per Aristotele delle formule di condanna così esplicite, ma è sintomatico il fatto che egli, pur conoscendo Aristotele e pur citandolo molte volte, è, tra i pensatori cristiani del secolo XIII, uno dei critici più severi e più coerenti della « nuova » filosofia dello Stagirita.

Se questo mondo è un segno ed un vestigio di un altro mondo, che senso ha vivere in esso? Come bisogna vivere in questo mondo, per non lasciarsi chiudere nella prigione dei simboli? E' questo il problema morale che sorge dalla concezione allegorizzante e simbolica del sistema bonaventuriano.

Se questo mondo è « orma » e « segno » di un altro mondo, che senso ha il nostro agire *in* questo mondo e *per* questo mondo?

Il vivere in questo mondo deve tradursi, per il credente, in una progressiva « liberazione » *da* questo mondo, in una continua ricerca del « simboleggiato » attraverso i simboli, in una ricerca di Colui che ha impresso la sua « orma » nelle cose di questo mondo visibile.

* * *

In una concezione allegorizzante, vivere in un mondo di sogni e di vestigia, non può significare altro che orientarsi verso la realtà significata.

La figura e la spiritualità di S. Francesco d'Assisi si presentano come una forma originale della spiritualità cristiana. Si tratta di un atteggiamento che, ad un osservatore superficiale, può apparire come una delle tante forme di « fuga dal mondo », ma in realtà si tratta di una forma di amore per tutte le creature, che suppone una già avvenuta « redemptio mundi ».

Nell'austerità del Poverello non c'è più il « contemptus mundi » degli anacoreti, giacché il « contemptus mundi » suppone una non ancora superata « corruptio mundi ».

La povertà e l'austerità di S. Francesco di Assisi sono, in definitiva, molto diverse dalla « fuga dal mondo » di certi anacoreti. La fuga dal mondo anacoretica suppone una concezione pessimistica dello « status » di questo mondo: « status » corrotto e corruttore. La povertà di S. Francesco attua, invece, la fuga *dal* mondo come affermazione di una libertà interiore: si scopre il volto di

(2) Cfr. N. MALEBRANCHE, *De la Recherche de la vérité*, liv. VI, 2^{ème} partie, chap. III: « De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens »; *Eclaircissements sur la Recherche de la vérité*, XV Eclaircissement - Sur le chapitre troisième de la seconde partie du sixième livre. Touchant l'efficace attribuée aux causes secondes - Septième preuve, *passim*.

Dio, se non ci si attarda a rimirare il « vestigio » impresso nelle cose visibili.

Di questa visione del mondo, serena e rassenerante, luminosa ed illuminante, la testimonianza più grandiosa è forse il *Cantico delle Creature*, dove tutte le creature sono contemplate in una visione gioiosa, perché sono « segno » di Dio, delle sue opere, dei suoi precetti. E questa visione serena trova la sua conclusione, logica e commovente, nei versi aggiunti alla fine della vita:

« Laudato si, mi Signore, per sora nostra Morte corporale, da la quale nullo omo vivente po' scampare » (3).

Non si tratta solo di serenità di fronte alla morte, ma di attesa gioiosa dell'abbraccio sororale a lungo sospirato, nel diuturno cammino percorso di orma in orma, per ritornare dall'esilio alla patria.

Se ogni realtà visibile è segno di una realtà invisibile, è anche un « mezzo », nel senso etimologico del termine, ed è un « gradino » della lunga ascesa.

E' questo il problema morale che si innesta nel problema speculativo dell'allegorismo francescano e bonaventuriano: come fare, perché il segno ci conduca a Colui di cui è segno, e non sia, invece, uno schermo ritardante e deviante?

L'ideale di vita cristiana è descritto da S. Bonaventura nelle sue numerose opere di carattere morale, in particolare nei *Commentaria in IV libros Sententiarum*, (4) e in alcuni opuscoli, specialmente nell'*Itinerarium* (5) e nei *Sermones* (6).

I *Sermones* non forniscono suggestioni di particolare interesse, per aiutarci a cogliere la peculiarità dell'etica bonaventuriana. Essi sono, quasi sempre, delle solide costruzioni architettoniche, il cui materiale è, in grandissima parte, biblico, tanto veterotestamentario quanto neotestamentario.

(3) S. FRANCESCO, *Cantico delle creature*, vv. 12-13 (testo critico di V. BRANCA, *Il Cantico di Frate Sole*, Firenze 1950).

(4) Cfr., in particolare, *Commentaria in IV libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, lib. I, Dist. XLVIII; lib. II, Dist. XXXV - XLIII; lib. III, Dist. XXIII - XL.

(5) Cfr., in particolare, *Itinerarium mentis in Deum*, cap. I. « De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo »; cap. VII. « De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte ».

(6) Tra i *Sermones* ci limitiamo a citare: *Sermo VI, Domin. XXII post Pentec.* « De imagine Dei », in *Opera omnia*, IX, pp. 446-449; *Sermo III in Resurr. Domini* « De nova Vita in Christo », in *Opera omnia*, IX, pp. 276-280; *Sermo VI in Domin. XXIV post Pentec.* « De Fructu Vitae Christianae », in *Opera omnia*, IX, pp. 456-461; *Sermo V de S.P.N. Francisco* « De exemplo Sancti Francisci », in *Opera omnia*, IX, pp. 590-597; *Sermo* « De regno Dei descripto in parabolis evangelicis », in *Opera omnia*, V, pp. 539-553.

Una « via bonaventuriana » alla perfezione, come « sistema » di valori morali, si può ricavare più dalle opere teologiche che dai *Sermones*.

Se vogliamo, però, conoscere, più che il « sistema », lo « spirito » dell'etica bonaventuriana, possiamo trovare elementi validi nelle opere in cui la morale bonaventuriana è, più che esposta in modo organico, contemplata *in actu exercito*, come vita vissuta, e cioè in alcuni *Sermones* e nelle due *Legendae* della vita di S. Francesco.

Il problema centrale, per chi studia l'etica di S. Bonaventura, non è quello del suo contenuto né quello delle sue fonti.

Il contenuto della morale bonaventuriana non si distacca da quello, ormai consolidato al suo tempo, dei trattati di morale teologica della tradizione platonico-agostiniana.

Quanto alle fonti è quasi superfluo osservare la preminenza della fonte scritturistica: i *Sermones* ne sono una delle prove più chiare (7).

A titolo esemplificativo possiamo considerare il Sermone *De regno Dei descripto in parabolis evangelicis* (8). Si tratta di uno dei *Sermoni* più ampi per il contenuto, più ricchi di citazioni evangeliche, più saldi nella architettura generale. Una analisi minuta di questo Sermone potrebbe fornire un programma completo di vita cristiana *iuxta S. Bonaventuram*.

Tralasciando, in questa sede, una simile esposizione dell'etica bonaventuriana, ci limitiamo ad osservare che questo Sermone può offrirci un paradigma dello « spirito » della morale bonaventuriana. Il Sermone *De regno Dei*, letto non *per lineas* ma *inter lineas*, si presenta come un « breviario » della ricerca dell'Assoluto. Questa ricerca è un itinerario, nel quale l'anima passa attraverso le esperienze dei diversi « relativi », ne riconosce la precarietà e se ne libera, servendosi, come gradini, per ascendere fino al possesso immutabile dell'immutabile Assoluto.

In questa ricerca dell'Assoluto come persona, ricerca fatta con tutta l'anima, sta l'essenza del francescanesimo, e quindi l'essenza dell'etica bonaventuriana.

S. Francesco aveva inteso e realizzato questa ricerca dell'Assoluto come ricerca « assoluta » — passi la ripetizione che è inten-

(7) Sull'autenticità dei *Sermones de Tempore* e dei *Sermones de Sanctis*, raccolti nel vol. IX di *Opera omnia*, cfr. la *Praefatio* a *Opera theologica selecta*, cura PP. Collegii S. Bonaventura edita, editio minor, Quaracchi - Firenze, 1964, p. 21* ss.

(8) Il Sermone *De regno Dei descripto in parabolis evangelicis* si trova tra i *Sermones selecti de rebus theologicis* (certamente autentici), in *Opera omnia*, V, pp. 539-553. Nella « Editio minor » di *Opera theologica selecta*, edizione citata, è riportato alle pp. 413-446.

zionale — cioè « assoluta », sciolta da ogni rapporto « condizionante » con le creature; ma il cristiano « comune » e lo stesso frate francescano « comune » — non può realizzare questa ricerca « assoluta » dell'Assoluto. Egli ha bisogno di servirsi di gradini, fatti con il materiale di questo mondo, per ascendere verso la vetta suprema fino all'incontro con l'Assoluto.

In altri termini, la ricerca dell'Assoluto si fa, nell'ascesi tradizionale cristiana, attraverso il mondo e le realtà mondane; si fa non solo attraverso l'intuizione contemplante, ma attraverso la preghiera ed anche attraverso l'arte, la poesia, la filosofia, la politica.

Si ricerca l'Assoluto come secondo momento — « secondo » cronologicamente, ma « primo » teleologicamente — rispetto alla ricerca dell'ambiente « mondano ».

Il caso emblematico, per il cristiano, si riscontra a proposito di quelle due attività che Croce definirà come « scienze mondane », l'arte e l'economia. L'artista cristiano studierà i canoni estetici della sua arte — pittura, scultura, architettura, poesia — e ne accetterà i condizionamenti strutturali; cercherà, in altri termini, di essere vero artista, e attraverso l'arte cercherà di avvicinarsi a Dio. Esempio, in proposito, è il caso degli straordinari, anonimi costruttori — architetti ed artigiani — di molte cattedrali medievali. Lo stesso discorso potrebbe ripetersi per il cristiano che opera nel campo della politica, del diritto, dell'economia. Anche per lui l'attività, nell'ambito della « categoria » mondana dell'utile, dovrà essere una serie di gradini per ascendere verso le realtà ultramondane, per l'incontro definitivo, faccia a faccia, con l'Assoluto.

S. Francesco sembra quasi poter rinunciare a questo supporto creaturale: il suo itinerario rassomiglia più ad un volo che ad un cammino faticoso. La sua « mirabil vita » che, secondo l'Alighieri, « meglio in gloria del ciel si canterebbe » (9), non sembra quasi una vita terrena, ma una vita celeste anticipata. Certo è che, stando alle testimonianze che possediamo, la vita di S. Francesco sembra svolgersi in un mondo che ha ritrovato ai suoi occhi, e per opera sua, l'incanto dell'innocenza primitiva, simbolo e anticipazione della beatitudine del regno di Dio.

E qui si innesta il problema centrale dell'etica « francescana ». L'innocenza di vita del Poverello, che sembrò non sfiorata dal peccato originale e che apparve agli occhi dei contemporanei come il sorgere di un sole nuovo all'orizzonte del mondo, può costituire una regola « comune » per il cristiano « comune », e può essere imposta come « norma » ad un frate minore « normale »?

(9) DANTE, *Paradiso*, XI, 95-96.

* * *

Tre geni si sono idealmente incontrati ad Assisi: S. Francesco, il genio della santità, S. Bonaventura, il genio della teologia, Giotto, il genio dell'arte. Sappiamo che Giotto ha raffigurato la mirabil vita di S. Francesco nella Basilica Superiore di Assisi seguendo fedelmente il testo della *Legenda maior* di S. Bonaventura (10).

La tesi che sta alla base della raffigurazione giottesca, e quindi della *Legenda* bonaventuriana, è nota a tutti: Francesco d'Assisi è stato l'immagine fedele del Cristo. La sua vita è stata come un ripetersi della venuta di Cristo nel mondo. Potremmo dire, con nostre parole, che la nascita di Francesco d'Assisi può considerarsi, in questa concezione, come l'avvento di una piccola apocalisse, che prelude alla apocalisse ultima. La pietà popolare ha interpretato il passaggio di S. Francesco sulla terra assisana come una rinnovata, benedicente presenza di Cristo nel mondo.

Su questa tesi, la pietà popolare e la poesia sublime dell'Alighieri concordano: la pietà popolare ha moltiplicato — non importa con questa acribia critica — i segni di questa rinnovata presenza di Cristo sulla terra. Valga, per tutti, l'esempio della tradizione che fa nascere S. Francesco in una stalla: può trattarsi di un caso di reduplicazione operato dalla fantasia popolare, ma non per questo l'episodio è meno significativo e meno commovente. Lo stesso Dante, del resto, nell'affermare il rinnovato prodigio della povertà assoluta di Cristo crocifisso in Francesco denudato, afferma che

« né valse esser costante né feroce,
sì che, dove Maria rimase giuso,
ella con Cristo pianse in su la croce » (11).

La conclusione che discende da queste premesse potrebbe sembrare di una evidenza lapalissiana: l'ideale morale del cristiano si trova nella vita e nell'insegnamento di Gesù; l'immagine perfetta di questa vita è la vita di S. Francesco. Occorre quindi riprendere il perfetto modello francescano per imitare perfettamente Cristo. Si tratterebbe, in altri termini, di una proposta di modelli, simile a quella che rese classica la formula *De imitatione Christi*, sia pure attraverso una « mediazione », quella della vita del Poverello.

Si tratterebbe, in altri termini, di una imitazione dell'imitazione, fondata sul presupposto che imitazione significhi identificazione.

(10) Cfr. G. RUF, *S. Francesco e S. Bonaventura - Un'interpretazione storico-salvifica degli affreschi della navata nella chiesa superiore di san Francesco in Assisi alla luce della teologia di san Bonaventura*, Assisi, 1974, *passim*.

(11) DANTE, *Paradiso*, XI, 70-72.

Questa convinzione — che, in fondo, è una interpretazione — sembrerebbe avallata dalla insistente raccomandazione del Poverello, di realizzare il Vangelo *sine glossa*, cioè *ad litteram*, giacché ogni imitazione o è identificazione o non è neppure imitazione.

Il problema, a questo punto, sembrerebbe risolto, ma, in realtà, è proprio qui che comincia.

E' fuor di dubbio che per S. Bonaventura, e per Giotto, la vita di S. Francesco è una « imitatio Christi », una realizzazione perfetta dell'ideale proposto da Cristo (12).

Ma questa corrispondenza tra la vita di S. Francesco e la vita di Cristo suscita più di un interrogativo.

Pur concesso che la vita di S. Francesco possa essere stata una immagine perfetta della vita di Cristo, e pur accettando anche le inevitabili amplificazioni che la pietà popolare ha aggiunto alla documentazione storica, perché questa corrispondenza potesse dirsi perfetta, rimane da chiedersi: E' proprio questa l'autentica rinnovazione della vita di Cristo? E' quella di S. Francesco l'unica maniera di vivere fedelmente e integralmente il Vangelo? E se è così, quale dovrà essere la vita di ogni cristiano, anzi della Chiesa tutta, in questo mondo?

Il problema, a sua volta, si suddivide in due problemi, intimamente collegati fra di loro. Il primo problema è quello dell'essenza della vita cristiana, cui è connesso l'altro della essenza del francescanesimo.

Dato che S. Francesco aveva proposto la sua regola e il suo ideale di perfezione come Vangelo letto e vissuto *sine glossa* i due problemi si condizionano a vicenda.

La preoccupazione di una fedeltà, che scavalchi ogni interpretazione, è costante in S. Francesco e nei Fraticelli Spirituali. La *glossa* come interpretazione, e come ermeneutica, è considerata come una manipolazione riduttiva, e, in definitiva, come un travisamento e un tradimento.

Che significa Vangelo *sine glossa*?

Che significa imitazione perfetta di Cristo, mediata o no dall'imitazione di S. Francesco?

S. Francesco è uno dei grandi santi che hanno instaurato un modo personalissimo, irripetibile, di essere santi, cioè di essere « imitatori di Cristo ».

(12) *Legenda maior*, cap. XIII « De stigmatibus sacris »: 3. « Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex caritate nimia voluit crucifigi... »; 5. « Postquam igitur verus Christi amor in eandem imaginem transformavit amantem... descendit angelicus vir Franciscus de monte, secum ferens Crucifixi effigiem, non in tabulis lapideis vel ligneis manu figuratam artificis, sed in carnis membris descriptam digito Dei vivi ».

Come dicevamo sopra, tra le due grandi correnti di spiritualità e di vita cristiana, quella apocalittica e quella utopica, S. Francesco non può considerarsi seguace né dell'una né dell'altra. La sua santità non è riducibile a formule e a schemi: egli ne è talmente al di fuori e al di sopra, che il suo esempio rimane, di fatto, « materialmente » irripetibile, in modo analogo a quanto è irripetibile l'esempio stesso di Gesù.

Il compito di S. Bonaventura, come teologo e come Ministro generale, era particolarmente arduo. In che modo si poteva essere pienamente « francescani » pur non possedendo l'eroismo di santità di S. Francesco?

L'illusione di S. Francesco fu duplice.

La prima illusione fu quella che ci possa essere una lettura *sine glossa*, cioè una lettura oggettiva, brutalmente oggettiva del Vangelo, una lettura senza un'ermeneutica.

La seconda illusione di S. Francesco fu quella di ritenere che l'eroismo allo stato puro, l'eroismo « eroico », potesse essere una norma valida non soltanto per un piccolo drappello, ma anche per una comunità vastissima.

Queste due grandi illusioni — illusioni del cuore sconfinato di un santo — animarono l'ardore serafico di S. Francesco, ma denunciarono tutta la loro carica utopica ancor vivente il Poverello, determinando la grande crisi di identità del francescanesimo, in cui l'Ordine si dibatté a lungo fra lacerazioni e contrasti.

* * *

La spiritualità francescana, recepita da S. Bonaventura, è fondata essenzialmente sull'atteggiamento del « contemptus mundi », quell'atteggiamento che ispirò gran parte della spiritualità cristiana a partire dal primo monachesimo orientale e occidentale.

Ma il disprezzo del mondo, che in S. Francesco si manifesta in forma che oggi si chiamerebbe « radicale » — e che qualche decennio fa si sarebbe detta totalitaria — della povertà assoluta, è solo l'involucro esterno della spiritualità francescana.

La tradizione ha fatto di S. Francesco il « Poverello », ha messo in evidenza il suo distacco assoluto, la sua nudità, spogliata di tutto, fino al rifiuto non solo degli abiti terreni, ma persino della paternità terrena.

Questa iconografia del Poverello è stata immortalata da Dante che ha messo in bocca a S. Tommaso il più stupendo panegirico della povertà, degno di stare accanto al panegirico di S. Giovanni Crisostomo, contro la vanità che comincia con la potente espressione biblica « Vanità delle vanità ».

Il disprezzo del mondo, la povertà nuda ha, nella vita e nell'insegnamento di S. Francesco, delle implicazioni teologiche profonde, che vanno al di là dalla esigenza del « distacco » dalle cose. Già il fatto che S. Francesco, spogliandosi degli abiti nell'episcopio di Assisi, dichiarò di rinunciare alla paternità terrena — « Finora ho chiamato te, mio padre sulla terra; d'ora in poi posso dire con tutta sicurezza: *Padre nostro, che sei cieli* » (13) — indica che si trattava, per il giovane figlio di Pietro Bernardone, non tanto di « spogliarsi » quanto di « rinascere ». Una nuova paternità implica una « vita nova », per usare, sia pure in senso accomodato, un'altra espressione dantesca — cioè anche una nuova giovinezza.

* * *

Un Vangelo *sine glossa* è l'eterna illusione di tutti i « glossatori » del Vangelo. Non c'è maestro di spiritualità — da S. Agostino a Clara Lubich — che non si presenti come un lettore del Vangelo *sine glossa* e che, di fatto, non sia un nuovo glossatore, che vada ad infittire la già fitta schiera dei glossatori.

Se ci sono molte vocazioni — « Nella casa del padre mio ci sono molte dimore » — ci possono, e ci devono essere molteplici opzioni e molteplici imitazioni.

Ogni proposta di spiritualità è già una *glossa*, sia perché un testo non è mai leggibile se non attraverso un'ermeneutica, sia perché è una scelta fra le innumerevoli proposte che vengono fuori dalla ricchezza infinita del Vangelo.

La spiritualità di S. Antonio Abate non è la spiritualità di S. Agostino o di S. Ambrogio o di S. Girolamo; la spiritualità di S. Giovanni della Croce non è quella di S. Giovanni Bosco.

All'illusione del Vangelo *sine glossa*, si connette l'altra illusione; che l'eroismo possa essere una « norma » generale.

L'esperienza ascetica e mistica di Francesco d'Assisi è un'esperienza personalissima: è l'esperienza del genio, nel senso più pieno e folgorante del termine. La vita di S. Francesco è l'adesione totale di un'anima eccezionale ad un ideale assoluto. E' una delle espressioni più alte e più luminose del genio della santità. Forse S. Francesco credette che questo eroismo potesse diventare una norma, e lo consacrò nelle pagine della meravigliosa *Regula non bullata*.

Ma il genio, in ogni campo, è un'eccezione. La regola è l'uomo « comune ». Non si può pretendere che tutti i laureandi in matema-

(13) *Legenda maior*, cap. II « De perfecta conversione eius ad Deum et de reparatione trium ecclesiarum », 4. « Usque nunc vocavi te patrem in terris, amodo autem secure dicere possum: *Pater noster, qui es in caelis*, apud quem omnem thesaurum reposui et omnem spei fiduciam collocavi ».

tica abbiano il genio di Galilei o di Newton; e, certo, chi non possiede il senso plastico di Fidia o il senso architettonico di Brunelleschi, o il senso pittorico di Piero della Francesca non si vedrà negato il diploma dell'Istituto d'arte.

Kant, pur affrontando il problema morale sotto una diversa angolazione da quella in cui lo stiamo affrontando noi, ha scritto stupendamente che la legge morale, in quanto norma cogente, non si rivolge né al bruto né al santo, giacché il bruto non la intenderebbe e per il santo essa è superflua.

Di questo squilibrio tra « l'ideale » — che solo un « genio della santità » riesce a realizzare pienamente — e « il reale » — che è tensione continua, e spesso faticosa verso l'ideale — ogni « legislatore » non può non sentire la difficoltà.

Il dramma di questa riduzione alla « normalità » della regola francescana, pur conservandone la carica di spiritualità originaria, si svolge in pochi decenni: possiamo indicarne con sufficiente esattezza i termini *a quo* e *ad quem*: dalla redazione della *Regula non bullata* nel 1221 alla morte di S. Bonaventura nel 1274.

E' superfluo osservare che il problema che noi ci poniamo è diverso da quello che si poneva Dante quando, verso il 1320, faceva dire a S. Bonaventura, a conclusione del panegirico di S. Domenico, che l'Ordine francescano era ormai decaduto (14). Il problema della decadenza è un problema diverso: è un problema della « défaillance » rispetto ad una regola. Il nostro problema, invece, è quello della « possibilità » di una regola che si ponga ad un livello di esigente « eroismo ».

L'eroismo della santità, suppone che si sia già operata una totale conversione del cuore, suppone che tutti i parametri dei valori siano stati mutati, suppone una tensione continua dell'anima e l'assimilazione totale dei valori del mondo della fede, suppone infine una tale luminosità di fede da potere, secondo la potente espressione neotestamentaria, stare dinanzi all'Invisibile come se lo si vedesse (15).

Questo divario tra l'ideale proposto e i vari momenti del lungo itinerario verso Dio è la condizione « normale » che una Regola non può trascurare. S. Tommaso d'Aquino, parlando della vita monastica come vita di perfezione, precisava che si tratta di uno « status perfectionis acquirendae » e non « perfectionis acquisitae », che sarebbe — invece — lo « status » episcopale.

La spiritualità francescana, così come appare soprattutto nella *Regula non bullata*, suppone una tensione apocalittica già superata

(14) DANTE, *Paradiso*, XII, 112-117.

(15) *Epistola agli Ebrei*, 11, 27: « Per fede (Mosè) lasciò l'Egitto, senza temere l'ira del re; rimase infatti saldo, come se vedesse l'invisibile ».

e ormai trasformata in uno straordinario equilibrio di fede e di carità.

Non è un caso che gli Spirituali abbiano sentito fortissimo il richiamo della « tentazione apocalittica » ed abbiano cercato nelle dottrine gioachimite un fondamento alle loro esigenze e alle loro richieste.

S. Francesco è uno dei pochi Santi, uno dei grandi capiscuola in cui la tensione apocalittica sia stata assoluta, senza però trasformarsi in tentazione o « impazienza apocalittica », manifestandosi, invece, come sereno equilibrio e pienezza di carità.

S. Bonaventura non appartiene alla prima generazione francescana; non ebbe neppure la fortuna di conoscere personalmente il Poverello. Egli vive e opera nel momento in cui l'ordine francescano fa la sua opzione decisiva: anche per l'ordine francescano si poneva il dilemma che, qualche secolo più tardi, si pose ad un altro superiore generale, il quale rifiutò ogni accomodamento pronunciando la famosa frase « Aut sint ut sunt aut non sint ».

Un dilemma simile si pose a S. Bonaventura, ed egli comprese che, affinché i francescani restassero quali li aveva voluto S. Francesco, occorreva non esigere da tutti « il genio » di S. Francesco, ma piuttosto la ricerca continua di Dio attraverso un « itinerarium mentis » che si realizzi nel lungo cammino dell'ascesi cristiana.

La morale e l'ascetica di S. Bonaventura sono integralmente francescane, perché S. Bonaventura nega valore assoluto alla realtà terrena riaffermando, contro Aristotele, la dottrina dell'esemplarismo.

L'ascesi francescana del distacco e della rinuncia trova nella dottrina bonaventuriana i suoi fondamenti teologici, e trova, nella sua esperienza vissuta di frate minore e di Ministro generale, una normativa, in cui l'equilibrio si accompagna allo slancio mistico.

S. Bonaventura rimane pienamente francescano, anzi è uno dei grandi maestri del francescanesimo. Se è stato chiamato « rifondatore » del francescanesimo, questa espressione non deve intendersi come se egli avesse distrutto il primo francescanesimo, quello genuino di S. Francesco, bensì nel senso che egli ha proposto il francescanesimo a tutte le anime generose, capaci di distacco e di rinuncia, protese alla ricerca dell'eroismo della virtù, anche se non dotate della eccezionalità del genio di S. Francesco (16).

La sua è morale « francescana » perché è la morale del distacco e della rinuncia.

(16) Sull'importanza dell'opera di S. Bonaventura nello sviluppo dell'ordine francescano, si vedano le interessanti osservazioni di E. GILSON. *La philosophie de saint Bonaventure*, Paris, 1953³, pp. 37 ss.

Come la morale di Cartesio sarà la morale dell'equilibrio psico-fisico, come la morale di Kant sarà la morale dell'adesione rigorosa al dovere, come la morale di Fichte sarà la morale dell'attivismo, la morale bonaventuriana è la morale della rinuncia ai beni mondani.

Ma la rinuncia è soltanto l'aspetto negativo di questa morale: l'aspetto positivo, genuino e autenticamente francescano, è quello della ricerca dell'Assoluto con tutta l'anima, della ricerca di Dio in tutte le cose, della ricerca di Dio ad ogni passo del lungo « itinerario » della vita.

SALVATORE NICOLISI