

FRANCESCO ESEMPLIFICAZIONE DELLA «THEOLOGIA CRUCIS» DI BONAVENTURA

NOEL MUSCAT, OFM

*Professore invitato di spiritualità francescana
presso il Franciscan Internätional Study Centre - Canterbury*

La figura di Francesco d'Assisi presentata da Bonaventura da Bagnoregio nella *Legenda maior sancti Francisci* risulta fortemente enigmatica (1). Se, da una parte, Bonaventura ha conosciuto molto bene le fonti biografiche della vita di Francesco, particolarmente quelle di Tommaso da Celano e di Giuliano da Spira, se egli ha cercato di incontrare personalmente i reduci compagni del Santo ancora viventi nel 1260, tuttavia non si può dire che egli ha voluto rintracciare un quadro storicamente fedele del Santo nel senso odierno dell'espressione. In poche frasi, l'enigma del Francesco che presenta Bonaventura si riduce alla domanda: Quale è il vero Francesco che Bonaventura intendeva presentare? O meglio, era il Francesco della storia, il Francesco come l'avevano conosciuto i compagni, o era il Francesco-mito che l'Ordine dei Minori, a distanza di due generazioni di frati, voleva conoscere? La risposta a queste domande non è facile, anche se tanti hanno provato di trovare una soluzione accettabile, facendo di Bonaventura un abile diplomatico che seppe tenere unito nel medesimo ideale un Ordine che già dimostrava segni evidenti di frantumazione sul piano ideologico e su quello pratico.

(1) G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in: AA. Vv., *S. Bonaventura francescano* (Convegni del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, 14) Todi 1974, 47-73; E. R. DANIEL, *St. Bonaventure a faithful Disciple of St. Francis? A Reexamination of the Question*, in: AA. Vv., *S. Bonaventura 1274-1974*. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte s. Bonaventurae Doctoris Seraphici cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana, II, Grottaferrata (Roma) 1974, 170-187; J. DALARUN, *La malaventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle Leggende francescane* (Fonti e ricerche, 10), Milano 1996, 151-175; F. URIBE, *Introducción a las bagiografías de san Francisco y santa Clara de Asís (siglos XIII y XIV)*, Murcia 1999, 223-261; F. URIBE, *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della «Legenda maggiore»*, S. Maria degli Angeli (Pg) 2003.

Il Francesco di Bonaventura era già stato creato dalla storia delle origini dell'Ordine dei Minori, ma aveva bisogno di essere ripasmato a causa di nuove esigenze. Si potrebbe dire che l'ermeneutica dell'ideale evangelico di Francesco non può esaurirsi in nessun contesto storico o ideologico. È un'apocalisse che ha sempre bisogno di essere riscoperta alla luce della storia. Quello che Bonaventura cercava di compiere era una teologia della storia, che gli servì come sfondo dorato della icona di Francesco che egli voleva dipingere (2). Contro tutte le tendenze odierne di cercare di separare nettamente la storia della nostra civiltà dalle sue connotazioni religiose e sacrali, noi sappiamo che il medioevo concepiva la storia come una storia sacra, come un evento di salvezza, come un *medium* che trae origine dall'evento-Cristo e trova il compimento nell'apoteosi di tutto il creato in Cristo. Negare questa matrice cristiana della nostra storia è negare il fatto che abbiamo una storia che va molto oltre le nostre preoccupazioni di un mondo tecnologico che si proietta verso l'indomani a scapito di una memoria di un passato cristiano che ci ha plasmato.

Vorremmo cercare di capire l'icona di Francesco (3) che Bonaventura ha voluto dipingere partendo dal suo concetto di una teologia basata su una storia sacra, che è storia di salvezza. Bonaventura ha voluto presentare un Francesco che era già universalmente conosciuto come un santo stigmatizzato, ma ha cercato anche di far capire che lo stesso Francesco era anche un grande fondatore di un *novus ordo*. Per queste ragioni era

(2) Lo studio classico riguardo al tema della teologia della storia in s. Bonaventura è quello di J. RATZINGER, *The Theology of History in St. Bonaventure*. English translation by Z. HAYES, Chicago 1971 (1989²). Per la posizione escatologica di s. Francesco, cfr. pp. 31-38; E. R. DANIEL, *St. Bonaventure: Defender of franciscan Eschatology*, in: AA. VV., *S. Bonaventura 1274-1974...*, IV, 793-806.

(3) Il termine «icona» viene usato in senso figurativo per esprimere l'indole dialogica della figura di s. Francesco come viene «scritta» da Bonaventura. Per spiegare quello che intendiamo dire con questo termine, riportiamo la seguente definizione dell'aspetto dialogico dell'icona, di C. JOLIVET-LÉVY, *Icone*, in: *Dizionario enciclopedico del Medioevo*. Direzione di A. VAUCHEZ, II, Roma 1998, 922-924: «Non c'è identità di natura tra immagine e prototipo e tuttavia l'immagine è legata al suo modello dalla somiglianza; essa, avendo una funzione di mediazione, dà la possibilità all'uomo di entrare in comunione con il personaggio divino o sacro rappresentato e del quale assevera la presenza; essa trasmette l'energia divina, la grazia spirituale del prototipo».

necessario che Bonaventura facesse ampio uso di termini teologici che sono più adatti ad un discorso mistico che ad un discorso razionalmente elaborato. Nello stesso tempo, non poteva parlare di un fondatore senza creare una struttura interna nella presentazione di quest'icona. Se il Francesco di Bonaventura è un'opera d'arte, lo è in base non solo al criterio di bellezza intrinseca, ma anche in base alla sua capacità di trasmettere un messaggio, di essere capito, di diventare un frate santo, sì, ma sempre un frate, di carne e ossa, come lo era di carne ed ossa il corpo incarnato e glorificato di Cristo.

Il nostro intento è quello di analizzare quest'icona di Francesco presentata da Bonaventura nella *Legenda maior*, e particolarmente nel prologo della medesima, sullo sfondo della *theologia crucis* del Dottore serafico. Infatti, l'intento di Bonaventura è di presentare una icona di Francesco stigmatizzato, e in un certo senso, di offrire l'immagine di *conformitas* tra Cristo e Francesco che sarà poi sviluppata ulteriormente nelle Fonti tardive del secolo 14°. In questo modo possiamo capire come Francesco viene presentato come un esempio vivo e attualizzante della *theologia crucis* di Bonaventura, sempre nel contesto di una rilettura teologica della storia della salvezza.

Nella nostra presentazione faremo riferimento a qualche opera di Bonaventura che può illuminare la nostra riflessione (4). Ci

(4) Le citazioni in latino dalle opere di s. Bonaventura saranno presi dai volumi dell'*Opera omnia* (...) edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, I-IX, Ad Claras Aquas (Quaracchi), 1882-1901. Nelle note saranno indicate con il numero del volume e la pagina. La traduzione italiana nel testo è quella delle *Opere di s. Bonaventura*. Edizione latino-italiana a cura di J. G. BOUGEROL-C. DEL ZOTTO-L. SILEO, V-VII, IX/1, X, XIII-XIV/1, Roma 1990ss. Tra gli studi che riguardano la cristologia bonaventuriana, segnaliamo i seguenti: W. HÜLSBUSCH, *Elemente einer Kreuzestheologie in den Spätschriften Bonaventuras*, Düsseldorf 1968, in particolare pp. 225-232; OPTATUS VAN ASSELDONK, *François d'Assise, imitateur du Christ crucifié, Dieu-Homme, dans la tradition franciscaine et capucine*, «Collectanea Franciscana» 52 (1982) 117-143 [per s. Bonaventura, cfr. pp. 127-131]; L. GIACOMETTI, «È disceso agli inferi». *Saggio tematico sulla soteriologia bonaventuriana*, Assisi 1990, in particolare pp. 38-41; A. NGUYEN VAN SI, *La théologie de l'imitation du Christ d'après saint Bonaventure*, Roma 1991, in particolare pp. 116-128; Z. HAYES, *The hidden Center. Spirituality and speculative Christology in St. Bonaventure*, St. Bonaventure, NY 1992; Z. HAYES, «Bonaventure», in: *The History of franciscan Theology*. Edited by K. B. OSBORNE, St. Bonaventure University, NY 1994, 39-125; C. V. POSPIŠIL, *La soteriologia di s. Bonaventura nel periodo parigino della sua opera*, «Antonianum» 74 (1999) 661-683 (con

riferiamo particolarmente alla sintetica visione teologica del *Breviloquium*, alla riflessione mistico-teologica dell'*Itinerarium mentis in Deum*, alla visione storico-teologica delle *Collationes in Hexaëmeron*. In queste ultime la figura di Francesco, già delineata nella *Legenda maior*, viene rilanciata in una luce del tutto escatologica, ma sempre contro lo sfondo della croce come punto di incontro tra cielo e terra, tra mistero e rivelazione, tra il *Deus increatus* e il *Deus humanatus* che segnò in modo indelebile l'anima e il corpo del Poverello di Assisi.

L'ICONA DI FRANCESCO CROCIFISSO NEL PROLOGO E NEL *CORPUS* DELLA *LEGENDA MAIOR*

L'originalità dell'opera di Bonaventura, quando scrive la vita di Francesco, non sta tanto nel contenuto, ma piuttosto nell'approccio alla persona del Santo, visto come icona di Cristo crocifisso. Quest'approccio si vede chiaramente nello snodarsi di sette apparizioni della croce che portano Francesco ad essere sempre più conforme all'immagine di Cristo crocifisso, fino ad identificarsi con lui nell'episodio della stigmatizzazione e nel suo transito. L'originalità della *Legenda maior* sta proprio in questa dinamica, che fa della vita una specie di trattato mistico centrato sulla personalità Cristiforme e cruciforme di Francesco. In questa prospettiva si potrebbero indicare vari elementi comuni tra la *Legenda maior* e l'*Itinerarium Mentis in Deum*.

Tuttavia, l'elemento direi più originale dell'opera di Bonaventura si trova nel prologo della *Legenda maior*, che io descriverei come l'icona di Francesco crocifisso. Uno sguardo al prologo ci può illuminare a situare poi la figura di Francesco sullo sfondo della *theologia crucis* che traspare nelle opere del Dottore serafico.

Il prologo della *Legenda maior* è uno sguardo alla rivelazione di Cristo crocifisso nel suo servo Francesco, nel contesto di una teologia della storia. Bonaventura parla della venuta di Francesco come un segno degli ultimi tempi. Siamo in pieno escatologismo medievale, frutto delle opere di Gioacchino da Fiore (c. 1130-1202), i cui discepoli creavano una ermeneutica storica non priva di grande fantasia e immaginazione. Sappiamo

bibliografia); TH. HERBST, *The Passion as paradoxical Exemplarism in Bonaventure's Commentary to the Gospel of John*, «Antonianum» 78 (2003) 209-248.

che tra di loro ci furono pure dei Francescani (5). Bonaventura scrive in questo periodo travagliato, e proprio nel momento in cui si credeva che iniziasse l'era dell'*Ecclesia spiritualis*, come un'antitesi all'*Ecclesia carnalis*, quando la sconfitta dell'anticristo dovesse inaugurare un'era nuova nella storia della salvezza, che avrebbe dovuto condurre l'umanità alla quiete della contemplazione escatologica degli ultimi tempi. L'eredità di Giovanni da Parma, che pur inconsciamente avrebbe aderito a quest'interpretazione storico-teologica, era stata recisa dalle radici con la rimozione di questo ministro generale dell'Ordine dei Minori, ma i suoi effetti nelle anime di tanti frati erano più duraturi. Bonaventura era conscio che non avrebbe mai riuscito a calmare questi animi, se non con un gesto di benevolenza nella rappresentazione di un Francesco che, in sé stesso, raccoglieva le loro aspirazioni escatologiche.

Per questa ragione il prologo della *Legenda maior* presenta la venuta di Francesco come l'inizio degli ultimi tempi. Francesco è il precursore dell'*Ecclesia spiritualis*, ma intesa come la Chiesa di coloro che vivono nella *conformitas* a Cristo, abbracciando *Madonna Povertà* come sposa del Maestro nudo e crocifisso. Con termini biblici ben noti, che si rifanno alle figure celebri di Elia e Giovanni Battista, Bonaventura presenta Francesco come l'angelo della pace, come la luce che deve dare testimonianza a Cristo, come il precursore che prepara le vie del Signore nel deserto dell'altissima povertà. La figura di Francesco viene presentata come piena di spirito serafico, che farebbe di lui un personaggio unico e irripetibile (6). La sua vita e la sua missione

(5) M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages*, Oxford 1969; AA. VV., *Cbi erano gli Spirituali*. Atti del III Convegno internazionale della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 16-18 ottobre 1975), Assisi 1976; K. HUGHES, *Eschatological Union: The mystical Dimension of History in Joachim of Fiore, Bonaventure and Peter Olivi*, «Collectanea Franciscana» 72 (2002) 105-143 e «Greyfriars Review» 16 (2002) 53-93.

(6) *Collationes in Hexaëmeron*, XXII 22-23 (V 440-441): «Tertius ordo est vacantium Deo secundum modum *sursumactivum*, scilicet ecstaticum seu excessivum. Et dicebat: Quis enim iste est? Iste est ordo *seraphicus*. De isto videtur fuisse Franciscus (...). Et dicebat, quod illa apparitio Seraph beato Franciscus, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes. Et in illa apparitione magna mysteria erant». Bonaventura dimostra questa unicità della missione di Francesco, in modo tale che sarebbe stato solo lui a far par-

diventa una *sursumactio* che unisce cielo e terra, che dal *vestigium* della creazione sale per gradi di contemplazione fino all'unione con la divinità.

La visuale apocalittica della figura di Francesco, presa dall'immagine dell'angelo del sesto sigillo, caratterizza tutta la portata teologica della *Legenda maior*(7). Francesco viene presentato in luce escatologica come rappresentazione viva del corpo glorificato di Cristo che reca i segni della passione. La sua missione era quella di segnare con il *Tau* biblico coloro che furono chiamati a vivere in povertà e penitenza portando l'abito della *metánoia* evangelica. È una rappresentazione viva della teologia di Bonaventura riguardo al Verbo incarnato e crocifisso. Sarebbe come dire che Cristo crocifisso e glorificato si era fatto rivivere nella carne del Poverello, che partecipa nella stessa mediazione tra l'umanità decaduta e il Padre, per mezzo del Figlio. Non è certamente il caso di insistere sul concetto teologicamente sbagliato di Francesco come *alter Christus*. Questo non è mai stato presente nella mente di Bonaventura. Quello che era presente, tuttavia, era la rappresentazione viva dell'immagine, una icona che parla nel senso di rimandare alla fonte della sua ispirazione.

Cristo crocifisso è il *signaculum similitudinis Dei viventis*. Tale segno, o sacramento, che rappresenta in modo vivo ed efficace la stessa similitudine di Dio vivente viene impresso sul corpo di Francesco con la potenza dello Spirito Santo. La rappresentazione iconografica simbolica di un angelo che porta le stimmate in uno dei costoloni della crociera della chiesa inferiore di S. Francesco d'Assisi denota un influsso fortemente bonaventuriano nella interpretazione di Francesco come l'angelo che sale dall'oriente con il sigillo del Dio vivente (8).

te dell'ordine dei serafini. In questo contesto risulterebbe inesatto parlare di *ordo seraphicus*, applicandolo ai Minori.

(7) STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'«alter Christus»*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Roma 1971. A pagina 171 l'autore nota: «La *Legenda maior*, un'opera considerata classica tra le agiografie medioevali e fedele interprete della figura e della spiritualità del Poverello d'Assisi, porta comunque in sé il segno dei tempi: tempi pieni di attesa di una nuova età imminente. È appena il caso, infatti, di ricordare che proprio il 1260 era l'anno, in cui, secondo un'opinione assai diffusa, doveva iniziare questa età nuova».

(8) P. MAGRO, *Il simbolismo cristiano della Chiesa-reliquiario di s. Francesco in Assisi*, Assisi 1993, 74 (illustrazione numero 30); R. ZAS FRITZ DE COL, *Il simbolismo secondo s. Bonaventura*, "Collectanea Franciscana" 68 (1998) 493-519.

Il progetto di Bonaventura nella *Legenda maior* parte dal prologo per costruire una icona di Francesco su due livelli. Un livello importante è quello della divisione della vita di Francesco secondo varie virtù che si susseguono apparentemente secondo un sistema tripartito corrispondente alle tre vie, purificativa, illuminativa e unitiva. Questo livello costituisce l'ossatura del racconto biografico dal quinto fino al tredicesimo capitolo. Nello stesso tempo c'è un altro livello che ci interessa più da vicino, ed è proprio quello della rappresentazione del cammino spirituale di Francesco per mezzo di sette apparizioni della croce, riassunti poi dopo l'episodio della stigmatizzazione (9).

Uno sguardo a queste visioni o apparizioni dimostra che, nella maggior parte dei casi, sono un artefatto di Bonaventura per situare Francesco nel contesto di un'ascesa mistica attraverso sei gradi di illuminazione per giungere all'unione estatica nella visione del Serafino crocifisso della Verna. Si può creare un collegamento tra le visioni della croce e il cammino spirituale di Francesco come viene presentato nella *Legenda maior*. La visione delle armi militari contrassegnate dalla croce di Cristo rimanda al combattimento spirituale dello stato di purificazione. Lo stesso si può affermare nel caso della visione di Cristo confitto in croce, quando l'anima di Francesco «si sciolse e il ricordo della passione di Cristo si impresse così profondamente nell'intimo del suo cuore che, da quel momento, quando gli sovveniva la crocifissione di Cristo, a stento riusciva a trattenere le lacrime». Lo stato di illuminazione è rappresentato dall'episodio del crocifisso di San Damiano, quando Francesco entrò nella chiesa semi-diroccata «per pregare spinto dallo Spirito», e «sentì l'animo colmo di una grande consolazione». Il medesimo stato di illuminazione risulta chiaro nella rappresentazione della visione di frate Silvestro, della città di Assisi circondata da un grande drago, quando apparve anche «una croce d'oro che usciva dalla bocca di Francesco», e «in virtù di questa splendente apparizione, quell'orrendo e turpe drago veniva definitivamente scacciato». Lo stato di unione mistica con il crocifisso viene presentata nell'episo-

(9) *Legenda maior*, XIII 10 (*Analecta Franciscana* X [AF X] 620). La seconda apparizione, quella di Gesù Cristo confitto in croce (*Legenda maior*, I 5), sembra essere stata inserita da Bonaventura per preparare l'episodio dell'incontro con il lebbroso e del crocifisso di San Damiano. Non trova riscontro nelle altre Fonti.

dio di frate Pacifico, che vide «sulla fronte di Francesco un grande *Tau* che, ravvivato di molti colori, ornava di meravigliosa bellezza il suo volto», come pure nell'episodio del Capitolo di Arles, quando frate Monaldo «vide con i suoi occhi il beato Francesco librato in aria, con le mani distese come fosse crocifisso, che benediceva i frati».

L'episodio della stigmatizzazione è il culmine dell'esperienza d'esemplificazione del Crocifisso nella vita di Francesco. Bonaventura presenta l'episodio come un transito, un'esperienza pasquale, in cui Francesco partecipa allo stesso transito di Cristo nella passione (10). L'esperienza di unione mistica è presentata come un elevarsi a livelli estatici, che Bonaventura denota con un termine specifico latino: *sursumactio* (11), già presente nell'*Itinerarium*, come si vedrà a suo tempo. Le stimmate sono descritte come un *sacramentum Domini* (12), che opera nel corpo del Poverello. Nell'episodio della morte di Francesco, le stimmate non sono più un segno di sofferenza, bensì di glorificazione, di una partecipazione alla gioia della risurrezione di Cristo, che porta i segni della passione nel suo corpo glorificato (13). Le stimmate sono l'ultimo sigillo di Cristo sul corpo di Francesco, che conferma una volta per tutte il sigillo pontificio sulla *forma vitae* evangelica dei Minori (14). Un esame delle Fonti che parlano dell'episodio delle stimmate come vertice dell'esperienza cru-

(10) *Legenda maior*, XIII 2 (AF X 616): «Sane cum in trina libri apertione Domini passio semper occurreret, intellexit vir Deo plenus, quod sicut Christum fuerat imitatus in actibus vitae, sic conformis ei esse deberet in afflictionibus et doloribus passionis, antequam *ex hoc mundo transiret*».

(11) *Legenda maior*, XIII 3 (AF X 616): «Cum igitur seraphicis desideriorum ardoribus sursum ageretur in Deum et compassiva dulcedine in eum transformaretur, qui ex *caritate nimia* voluit crucifigi».

(12) *Legenda maior*, XIII 4 (AF X 617).

(13) *Legenda maior*, XV 2 (AF X 624): «Inventa quoque fuit patentius in ipsius corpore non inflicta humanitus neque facta plaga vulneris lateralis, instar vulnerati lateris Salvatoris, quod redemptionis et regenerationis humanae in ipso Redemptore nostro protulit sacramentum. Erat autem similitudo clavorum nigra quasi ferrum, vulnus autem lateris rubeum et ad orbicularitatem quamdam carnis contractione reductum rosa quaedam pulcherrima videbatur. Caro vero ipsius reliqua, quae prius tam ex infirmitate quam ex natura ad nigredinem declinabat, candore nimio renitescens, illius secundae stolae pulchritudinem praetendebat».

(14) *Legenda maior*, IV 11 (AF X 576): «...impresa sunt ei stigmata Domini Iesu digito *Dei vivi* tamquam bulla summi Pontificis Christi ad confirmationem omnimodam regulae».

ciforme di Francesco potrebbe illuminare molto di più la nostra riflessione, ma esula dallo scopo di questo breve intervento (15).

Abbiamo notato che lo scopo del prologo della *Legenda maior* è quello di presentare ai frati l'icona di Francesco che diventa una rappresentazione viva di Gesù crocifisso, oltrepassando le contingenze storiche in cui si è venuto a trovarsi l'Ordine dei Minori, per diventare un modello perenne, un punto di riferimento saldo e incontestabile per la *sequela Christi* dei frati. Partendo da questa rappresentazione Bonaventura ha poi potuto costruire dei modelli di comportamento che presentano Francesco unito al mistero della croce di Cristo lungo tutta la sua vita (16).

L'incontro con il lebbroso diventa per Francesco un primo approccio alla scuola del Crocifisso. Bonaventura presenta il lebbroso come una icona di Cristo sulla croce, che, al dire del profeta Isaia, apparve spregevole come un lebbroso (17). C'è in un certo senso un contatto molto reale, direi fisico, con il mistero della sofferenza. Lo stesso Cristo che, al dire di Bonaventura, appare a Francesco confitto in croce, gli appare in modo del tutto reale nella persona del lebbroso, la cui carne diventa un sacramento che rimanda al Crocifisso, a quello che *ut leprosus apparuit*.

La sacramentalità dei segni della passione nel corpo stigmatizzato di Francesco è legata a questa rappresentazione del lebbroso. Alla discesa dal Monte della Verna, Francesco, molto indebolito nel corpo, diventa un segno vivo della potenza della parola della croce. Bonaventura presenta Francesco che

«ormai confitto nella carne e nello spirito con Cristo alla croce, non solo ardeva di amore serafico verso Dio, ma anche era assetato,

(15) Lo studio più completo e autorevole sulle stimmate di s. Francesco è quello di OCTAVIANUS A RIEDEN, *De sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione. Disquisitio historico-critica luce testimoniorum saeculi XIII*, «Collectanea Franciscana» 33 (1963) 210-266, 392-422; 34 (1964) 5-62, 241-338.

(16) I. DELIO, *The Role of the Crucified in Bonaventure's Doctrine of mystical Union*, «Studia Mystica» 19 (1998) 8-20; IB., *The burning Love of the Crucified: Bonaventure's Mysticism of the crucified Christ*, Quincy, Illinois 1999.

(17) *Legenda maior*, I 6 (AF X 562): «Nam cum prius leprosorum non solum consortium, verum etiam longinquum contuitum vehementer horreret, iam propter Christum crucifixum, qui iuxta verbum propheticum contemptibilis *ut leprosus* apparuit, ut semetipsum plene contemneret, humilitatis et humanitatis obsequia leprosis benefica pietate praestabat».

con Cristo crocifisso, della salvezza degli uomini. Perciò, siccome non poteva camminare a causa delle escrescenze dei chiodi sui piedi, faceva portare il suo corpo spento attraverso città e castelli per incitare gli altri a portare la croce di Cristo» (18).

La croce di Cristo è, per Francesco e i primi frati, il libro di preghiera della fraternità. Bonaventura descrive la vita di preghiera della prima fraternità a Rivotorto in questi termini:

«Non avevano ancora i libri liturgici con cui recitare le ore canoniche. Ma al posto di tali libri, sfogliavano continuamente con gli occhi, giorno e notte, il libro della croce di Cristo, istruiti dall'esempio e dalla parola del padre, che parlava sempre loro della croce di Cristo» (19).

A quest'esperienza Bonaventura collega la preghiera *Adoramus te* del *Testamento*.

Il tema della croce costituisce il sottofondo del cammino spirituale di Francesco lungo la triplice via delle varie virtù elencate da Bonaventura nella *Legenda maior*. Proprio come introduzione a questa sezione, all'inizio del quinto capitolo, Bonaventura insiste sulla centralità del mistero della croce nell'itinerario spirituale di Francesco:

«Francesco, uomo di Dio, vedendo che per il suo esempio molti erano incitati a portare la croce di Cristo con grande fervore, si sentiva anche egli incoraggiato, da buon condottiero dell'esercito di Cristo, a conseguire la palma della vittoria raggiungendo il culmine di una invitta virtù. Per osservare quelle parole dell'Apostolo: *Coloro che appartengono a Cristo hanno crocifisso la loro carne con i suoi vizi e le sue concupiscenze* (Gal 5, 24), e per portare l'armatura della croce nel proprio corpo frenava i moti dei sensi con una disciplina così severa che a mala pena si concedeva il necessario per il sostentamento» (20).

(18) *Legenda maior*, XIV 1 (AF X 620-621): «*Christo igitur iam cruci confixus Franciscus tam carne quam spiritu, non solum seraphico amore ardebat in Deum, verum etiam sitiēbat cum Christo crucifixo multitudinem salvandorum. Faciebat proinde, quoniam propter excrescentes in pedibus clavos ambulare non poterat, corpus emortuum per civitates et castella circumvehi, ut ad crucem Christi ferendam ceteros animaret.*»

(19) *Legenda maior*, IV 3 (AF X 572): «*...nondum ecclesiasticos libros habebant, in quibus possent horas canonicas decantare. Loco tamen illorum librum crucis Christi continuatis aspectibus diebus ac noctibus revolvebant, exemplo patris et eloquio eruditi, qui iugiter faciebat eis de Christi cruce sermonem.*»

(20) *Legenda maior*, V 1 (AF X 577): «*Cum igitur cerneret vir Dei Franciscus suo exemplo ad crucem Christi baiulandam ferventi spiritu pluri-*

In uno dei detti di s. Francesco riportate da Bonaventura, che l'ha preso dal *Memoriale in Desiderio Animae* di Tommaso da Celano, il Dottore serafico dimostra la superiorità della *sapientia crucis* di Francesco a tutte le altre forme di sapienza umana. Secondo Bonaventura, Francesco avrebbe detto:

«Chi vuole raggiungere la vetta di questa virtù (la povertà), deve rinunciare non solo alla previdenza mondana, ma in qualche modo anche alla conoscenza delle lettere, affinché, spogliato di tale possesso, possa entrare nella potenza del Signore e offrirsi nudo all'abbraccio del Crocifisso» (21).

Sappiamo che lo stesso pensiero era quello di Paolo nella *Prima Lettera ai Corinzi*, e che lungo la storia della Chiesa è stato riportato da tanti padri e scrittori. Ad ascoltarlo, comunque, venire dalla penna di Bonaventura, fa vedere come egli avesse capito fino in fondo il valore sublime, ma relativo, della sapienza umana di fronte alla stoltezza della croce. Nell'*Itinerarium* Bonaventura riprende lo stesso filo di ragionamento, quando si mette di fronte alla sapienza della croce che si manifesta nell'episodio di Francesco stigmatizzato.

Lo slancio missionario di Francesco, che si reca in Oriente per predicare Cristo ai saraceni, viene visto da Bonaventura come un risultato dell'incendio di amore per il Crocifisso che bruciava nell'anima di Francesco:

«Gesù Cristo crocifisso dimorava sempre nell'intimo del suo spirito come un mazzetto di mirra, in Lui desiderava totalmente trasformarsi per mezzo dell'incendio di un incontenibile amore» (22).

mos animari, animabatur et ipse tamquam bonus dux exercitus Christi ad palmam victoriae per culmen invictae pervenire virtutis. Attendens enim illud Apostoli verbum: *Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis*: ut crucis armaturam suo ferret in corpore, tanta disciplinae rigiditate sensuales appetitus arcebat, ut vix necessaria sumeret sustentationi naturae».

(21) *Legenda maior*, VII 2 (AF X 587): «Ad huius, inquit, culmen qui cupit attingere, non solum mundanae prudentiae, verum etiam litterarum peritiae renuntiare quodam modo debet, ut, tali expropriatus possessione, *introeat in potentias Domini* et nudum se offerat brachiis Crucifixi». Per il tema della nudità spirituale in riferimento alla croce, cfr. J. CHÂTILLON, «*Nudum Christum nudus sequere*». *Note sur les origines et la signification du thème de la nudité spirituelle dans les écrits de saint Bonaventure*, in: AA. VV., *S. Bonaventura 1274-1974...*, IV, 719-772.

(22) *Legenda maior*, IX 2 (AF X 598): «Christus Iesus crucifixus *intra* suae mentis *ubera et myrrhae fasciculus* iugiter *morabatur*, in quem optabat per excessivi amoris incendium totaliter transformari».

Sospinto da questo fuoco divino Francesco vuole morire come un martire, per dare la suprema testimonianza della virtù della carità.

Un altro tema importante nella *Legenda maior* è quello della nudità di Francesco, che vuole imitare Cristo che, povero, muore nudo sulla croce. Nell'episodio di Francesco che rinuncia all'eredità paterna, Bonaventura commenta:

«Così il servo del Re altissimo fu lasciato nudo, perché seguisse il Signore nudo e crocifisso che amava; così fu munito della croce per affidare la sua anima al legno della salvezza, grazie al quale uscisse salvo dal naufragio di questo mondo» (23).

Questo gesto profetico, che segnava l'inizio della vita penitenziale di Francesco, viene ripetuto come coronamento della stessa esperienza nel momento del transito:

«Volle essere in tutto conforme al Cristo crocifisso, appeso alla croce, povero, dolente e nudo. (...) Uomo veramente cristianissimo, che, con una imitazione perfetta, si impegnò ad essere conforme durante la vita al Cristo vivente, nella morte al Cristo morente e dopo la morte al Cristo morto, e che meritò l'onore di essere decorato dai segni di una similitudine esteriore» (24).

CRISTO, VERBO CROCIFFISSO, NEGLI SCRITTI DI BONAVENTURA

Come opera agiografica, la *Legenda maior* non può essere capita in pieno senza una conoscenza, almeno superficiale, delle altre opere del Dottore serafico. Sophronius Clasen aveva detto che il difetto metodologico di alcuni studiosi era quello di aver studiato la *Legenda maior*, isolandola dagli altri scritti di Bonaventura (25). Un'altro modo errato di studiare la *Legenda maior* è quello di considerarla come un'opera letteraria, priva di

(23) *Legenda maior*, II 4 (AF X 565): «Sic igitur servus Regis altissimi nudus relictus est, ut nudum sequeretur crucifixum Dominum, quem amabat; sic utique cruce munitus, ut animam suam ligno salutis committeret, per quod de mundi naufragio salvus exiret».

(24) *Legenda maior*, XIV 4 (AF X 622): «Voluit certe per omnia Christo crucifixo esse conformis, qui pauper et dolens et nudus in cruce pependit. (...) O vere christianissimum virum, qui et vivens Christo viventi et moriens morienti et mortuus mortuo perfecta esse studuit imitatione conformis ex expressa promeruit similitudine decorari!».

(25) S. CLASEN, *S. Bonaventura S. Francisci Legendae maioris compilarior*, «Archivum Franciscanum Historicum» 54 (1961) 241-272; 55 (1962) 2-58; 289-319.

alcun contatto con una esperienza vissuta del carisma di Francesco da parte di Bonaventura. Per queste ragioni, pur nella limitatezza di questa esposizione, cerchiamo di presentare alcuni scritti del Dottore serafico, che gettano luce sulla esperienza di Francesco come Bonaventura l'ha vissuta nel contesto di un discorso teologico che vede tutta la vita del Santo marcata dal segno del Verbo crocifisso (26).

Abbiamo notato come Bonaventura inizia la *Legenda maior* con il riferimento alla grazia di Dio salvatore che appare negli ultimi tempi nella persona di Francesco. Di questa grazia parla in modo diffuso nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, e precisamente afferma che «la grazia discende sulle menti razionali per il Verbo incarnato, per il Verbo crocifisso e per il Verbo ispirato» (27). In questa visuale trinitaria, Bonaventura vede la natura umana come frutto della creazione del Verbo increato, che a causa del peccato, ha bisogno di essere rinnovata e ricreata per mezzo del Verbo incarnato:

«E dopo che l'uomo cadde per il peccato, la divina sapienza provvede per via di condiscendenza tramite il Verbo incarnato, per il quale l'uomo si sarebbe adattato alla grazia» (28).

Bonaventura, tuttavia, non parla del Verbo incarnato in modo generico, ma lo specifica quando lo presenta come un Verbo crocifisso, che opera la nostra salvezza nel mistero pasquale. Dice Bonaventura:

«Per sanare le nostre infermità, discese in noi tramite il Verbo crocifisso (...). Noi siamo vivificati in Cristo per opera di Cristo, perché

(26) N. MUSCAT, *The Life of Saint Francis of Assisi in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the «Verbum crucifixum»* (Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologica – Sectio Spiritualitatis. Thesis ad Doctoratum N. 300), Romae 1989, 171-172: «The *Legenda maior*, in fact, is the result of Bonaventure's experience of the Franciscan life (the historical dimension) as well as of his theological reflection upon Francis' life and ideal (the mystical dimension). If one neglects one or the other of these basic elements, one risks losing sight of the richness of this medieval hagiographical document».

(27) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 5 (V 458): «...gratia descendit super mentes rationales per Verbum *incarnatum*, per Verbum *crucifixum* et per Verbum *inspiratum*».

(28) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, I 5 (V 458).

Cristo ha trionfato della morte; perciò la morte non lo poté assorbire, anzi, la fonte della vita assorbì la morte» (29).

La figura di Francesco non appare esplicitamente in questi brani, come neppure appare nella maggioranza dei riferimenti bonaventuriani alla teologia della croce. Tuttavia, il nesso tra la vita di Francesco come esemplificazione di Cristo crocifisso e la speculazione teologica del Dottore serafico è assai evidente. Se Francesco è presentato come un segno della grazia che discende negli ultimi tempi e prende forma nel suo corpo stigmatizzato, allora si potrebbe dire che Francesco è la figura emblematica di come la grazia discende per mezzo del Verbo crocifisso per rinnovare l'uomo all'immagine di Cristo nella sua *beata passio*. Anche la vita di Francesco, come abbiamo notato, è presentata da Bonaventura come una simbiosi tra morte e vita, tra sofferenza e gloria.

La teologia francescana è caratterizzata da un incontro di estremi, appunto perché è basata intrinsecamente sul concetto di incarnazione (30). Da ministro generale, Bonaventura doveva riflettere sull'identità dell'Ordine dei Minori, e per fare questo aveva bisogno di presentare la figura di Francesco nel contesto della sua riflessione teologica. Se Cristo, come Verbo incarnato e crocifisso, fu il punto centrale della speculazione teologica di Bonaventura, Francesco divenne l'esemplificazione viva di questa cristologia. Dal concetto di Cristo come centro della creazione e della storia, come punto d'incontro tra cielo e terra, tra Dio e l'uomo, Bonaventura trae le sue premesse per presentare la figura di Francesco d'Assisi come un punto d'incontro per vivere il medesimo ideale.

Nel prologo al *Breviloquium*, Bonaventura presenta la Sacra Scrittura come il punto d'incontro di tutto il creato e di tutte le scienze. Per Bonaventura la Scrittura diventa *crux intelligibilis*, che è la chiave d'interpretazione di tutto il creato e di tutta la storia:

(29) *Collationes de septem sonis Spiritus Sancti*, I 6 (V 538): «Ut sanaret languores nostros, descendit in nos per Verbum crucifixum. (...) Nos sumus vivificati Christo per Christum, quia Christus de morte triumphavit; unde non potuit ipsum mors absorbere, immo fons vitae absorbit mortem».

(30) E. H. COUSINS, *The Coincidence of Opposites in the Christology of Saint Bonaventure*, "Franciscan Studies" 28 (1968) 27-45; *The two Poles of Bonaventure's Theology*, in: AA. VV., *S. Bonaventura 1274-1974...*, III, 153-176.

«[La Sacra Scrittura] tratta di tutto l'universo quanto all'alto e al basso, al primo ed all'ultimo, e quanto all'evoluzione intermedia, sotto forma di una croce comprensibile all'intelligenza, nella quale tutta la macchina dell'universo deve essere descritta e, in un certo qual modo, essere percepita con la luce della mente» (31).

In questa visuale d'incontro tra estremi, o coincidenza tra opposti, Bonaventura parla del mistero dell'incarnazione di Cristo in un mondo bisognoso di redenzione. Nella parte quarta del *Breviloquium*, dedicata all'incarnazione del Verbo, Bonaventura scrive:

«Fu convenientissimo che il principio riparativo delle cose fosse il sommo Dio, affinché, come Dio aveva fatto tutte le cose per mezzo del Verbo increato, così le redimesse tutte per mezzo del Verbo incarnato (...). Ora, che cosa c'è di più potente che congiungere in un'unica persona gli estremi sommamente distanti? Che cosa c'è di più sapiente e di più congruente del realizzare, per la perfezione di tutto l'universo, la congiunzione del primo e dell'ultimo, ossia del Verbo di Dio, che è principio di tutte le cose, e della natura umana, che fu l'ultima di tutte le creature? Che cosa c'è di più benevolente che il Signore per la salvezza del servo assuma la forma di servo?» (32).

Le premesse per questa teologia dell'incarnazione si possono trovare in un'esperienza viva di povertà e umiltà modellata su quella di Cristo, Verbo incarnato e crocifisso. Bonaventura certamente avrebbe attinto all'esperienza diretta di Francesco d'Assisi per arrivare a comprendere la profondità della *sapientia crucis* recondita nelle pagine della Sacra Scrittura. La sua speculazione teologica parte dalla stessa esperienza di Francesco, che Bona-

(31) *Breviloquium*, Prol. 6 (V 208): «Unde ipsa [Sacra Scriptura] agit de toto universo quantum ad summum et imum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi».

(32) *Breviloquium*, IV 1 (V 241): «...decentissimum fuit, rerum principium reparativum esse Deum summum, ut, sicut omnia creaverat Deus per Verbum increatum, sic omnia curaret per Verbum incarnatum (...). Quid autem *potentius* quam coniungere extrema summe distantia in unam personam? Quid *sapientius* et congruentius, quam quod ad perfectionem totius universi fieret coniunctio primi et ultimi, Verbi scilicet Dei, quod est omnium principium, et humanae naturae, quae fuit ultima omnium creaturatum? Quid *benevolentius*, quam quod Dominus propter servi salutem accipiat formam servi?».

ventura presenta come cercatore di questo centro nascosto, che è Cristo, Verbo crocifisso, che rivela il senso profondo del *liber naturae* e del *liber Scripturae* nel mistero del suo abbassamento totale. Se nel *Breviloquium* questa visuale è già presente in modo quasi mistico più che razionale-speculativo, possiamo dire che in altre opere, come l'*Itinerarium mentis in Deum*, raggiunge il suo culmine, quando la ragione e la speculazione umana cede il posto alla *docta ignorantia* della contemplazione della croce che congiunge gli estremi e gli opposti in un centro d'intesa e riconciliazione che è preludio della pace escatologica alla quale anela l'*homo viator* alla ricerca di Dio.

Quando nel 1259 Bonaventura salì sul Monte della Verna, come un pellegrino in cerca di pace interiore, ebbe la esperienza mistica della speculazione di un povero nel deserto (33), e lì trovo il segreto della pace del settimo giorno nella esperienza unitiva di Francesco che incontra in quel luogo il Serafino crocifisso che gli imprime le sacre stimmate. L'*Itinerarium* è certamente un'opera di grande erudizione filosofica dal punto di vista speculativo, ma nello stesso tempo Bonaventura è conscio di dover affacciare un mistero che non può sondare se non con la potenza della *sapientia crucis* che aveva Francesco. La chiave di lettura dell'*Itinerarium* consiste in quest'umile inabissarsi nella vera sapienza che viene dalla *speculatio* di Cristo crocifisso. Così ci ammonisce Bonaventura:

«Pertanto esorto il lettore, prima di tutto, al gemito della preghiera per il Cristo crocifisso, il cui sangue deterge le macchie delle nostre colpe; e ciò perché non creda che gli basti la lettura senza l'unzione, la speculazione senza l'esultanza, l'industria senza la pietà, la scienza senza la carità, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia divina, lo specchio senza la sapienza divinamente ispirata» (34).

L'*Itinerarium*, che si compie tramite sei gradi d'ascesa spirituale verso l'unione mistica, secondo uno schema settenario che

(33) L'*Itinerarium* inizia proprio con l'espressione: «Incipit speculatio pauperis in deserto» (V 296).

(34) *Itinerarium*, Prol. 4 (V 296): «Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat, quod sibi sufficiat lectio sine unzione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata».

è comune in Bonaventura e nella teologia medievale, ha come centro d'attenzione il mistero della croce rivelato nel corpo stimmatizzato di Francesco. Sulla Verna Bonaventura ha capito il dinamismo di quest'esperienza di unione estatica. Scrive così:

«Tutto ciò fu svelato al beato Francesco, quando nel rapimento dell'estasi sulle alture del monte – dove ho meditato sulle cose che qui sono scritte – gli apparve un serafino con sei ali, confitto in croce» (35).

Bonaventura cerca di spiegare l'unione mistica di Francesco con il Crocifisso con la categoria di un'esperienza pasquale. Il punto di arrivo del lungo itinerario dell'anima in ricerca di Dio si ha in questa esperienza trasformante che era di Francesco, ma che Bonaventura stesso sperimentò e che propose ai suoi lettori:

«Colui che guarda attentamente questo propiziatorio fissandolo, sospeso in croce, con fede, speranza e carità, con devozione, ammirazione, esultanza, venerazione, lode e giubilo, compie con lui la pasqua, cioè il passaggio, affinché con la verga della croce attraversi il Mar Rosso, dall'Egitto passando al deserto, ove possa gustare la manna nascosta, e con Cristo riposi nel sepolcro come morto alle preoccupazioni di questo mondo, sperimentando però, per quanto possibile in questa vita, ciò che Cristo in croce promise al buon ladrone: *Oggi sarai con me in paradiso*» (36).

L'icona di Francesco come esemplificazione di Cristo crocifisso, è rappresentata da Bonaventura come frutto di una lunga esperienza di preghiera e ricerca interiore. Davanti a quest'icona uno non può non fermarsi a contemplare. Il Dottore serafico cerca di spiegare come avviene questa contemplazione. Dice che si tratta di un *apex affectus* che va oltre ogni operazione di tipo razionale, è una *docta ignorantia* che nasconde i misteri della teologia nella più luminosa caligine di un sapiente silen-

(35) *Itinerarium*, VII 3 (V 312): «Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso – ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi – apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus».

(36) *Itinerarium*, VII 2 (V 312): «Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; *pascha*, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *Hodie mecum eris in paradiso*».

zio (37). Servendosi di termini mistici presi dalla *De mystica theologia* di Dionisio l'Areopagita, Bonaventura arriva al centro del valore della speculazione filosofica, che si ferma davanti alla coincidenza degli opposti del mistero della croce, che è tenebre e luce nel medesimo tempo. Se l'*Itinerarium* parte dalla speculazione di un povero nel deserto, che può benissimo indicare Francesco, si potrebbe dire che si conclude con la rappresentazione di questo povero come un'icona di Cristo povero e nudo sulla croce, di quel Cristo che «è l'origine di ogni sapienza» (38).

L'*Itinerarium* viene scritto qualche mese prima del mandato che Bonaventura riceve dal capitolo generale di Narbonne a scrivere la *Legenda maior*. In questo modo vi è un nesso inscindibile tra queste due opere nella presentazione di Francesco sul piano mistico-teologico. Quando Bonaventura divenne ministro generale, dovette affrontare il problema di presentare all'Ordine un fondatore come principio unificatore, ma anche di fare una lettura della storia sacra nella luce della rivelazione biblica e in una retta interpretazione escatologica del mistero di Cristo. Di fronte alle interpretazioni più svariate del gioachimismo e anche dell'aristotelismo, particolarmente a Parigi, Bonaventura sentì il bisogno di rispondere con forza, presentando la sua interpretazione teologica della storia, come storia di salvezza, in cui il mistero della croce sta al centro per confondere ogni logica del mondo. Questo è il tema delle *Collationes in Hexaëmeron*, dalle quali prendiamo qualche spunto di riflessione riguardo a Francesco come esemplificazione di Cristo crocifisso nel contesto di una visione cristiana della storia (39).

(37) *Itinerarium* VII 4-5 (V 312-313): «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquatur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam (...) nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium superbiorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus».

(38) *Christus unus omnium magister*, 1 (V 567): «Unus est magister vester, Christus (...) ipse est, qui est origo *omnis sapientiae* (...) Ipse Christus est autem fons *omnis cognitionis rectae*».

(39) *San Bonaventura. La sapienza cristiana. Le Collationes in Hexaëmeron*. A cura di V. CH. BIGI, Milano 1985.

L'idea centrale che c'interessa è quella del Verbo come medio di tutte le scienze. Bonaventura scrive:

«Il Verbo esprime il Padre e le cose che sono state fatte attraverso di lui, e principalmente ci riconduce all'unità con il Padre. Pertanto egli è il legno della vita, poiché attraverso questo medio ritorniamo a siamo vivificati nella fonte della vita» (40).

Cristo è il *medium* tra il Padre e le creature. In lui ha senso il processo d'*egressus* da Dio e di *reditus* a Dio, che marca fortemente la teologia del Dottore serafico. Il legno della vita è un simbolo della croce di Cristo, che Bonaventura presenta come il centro d'ogni logica umana.

Nel mistero della croce, Cristo viene presentato come il centro dell'economia della salvezza:

«Mirabile fu la sapienza divina la quale ha compiuto la salvezza attraverso la cenere dell'umiltà. Se infatti in un cerchio si perde il centro, questo non si può ritrovare se non mediante due linee che si intersecano ad angolo retto» (41).

L'immagine della croce in mezzo al cerchio rimanda alla figura di Cristo crocifisso:

«Cristo fu questo medio nella crocifissione. Nel Salmo viene detto: *Dio è nostro re dai tempi antichi, ha operato la salvezza nella nostra terra* (Sal 73, 12). La terra è, infatti, il centro assoluto, e perciò infima e piccola; e proprio perché infima e piccola essa riceve tutte le influenze celesti e produce una rigogliosa vegetazione. Così il Figlio di Dio infimo, povero, semplice, assumendo la nostra terra e fatto di terra, non solo venne sulla terra, ma giunse nella profondità del suo centro, cioè ha operato la salvezza nel centro della terra, poiché dopo la crocifissione la sua anima discese nell'inferno e restaurò le sedi celesti. Questo medio è colui che salva, recedendo dal quale, cioè dal centro dell'umanità, ci si dannà (...). La salvezza si è realizzata in questo centro, cioè nell'umiltà della croce» (42).

(40) *Collationes in Hexaëmeron*, I 17 (V 332): «Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc est *lignum vitae*, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae».

(41) *Collationes in Hexaëmeron*, I 24 (V 333): «Sed mirabilis fuit sapientia divina, quae per cinerem humilitatis operata est salutem. Medium enim, cum amissum est in circulo, inveniri non potest nisi per duas lineas se orthogonaliter intersecantes».

(42) *Collationes in Hexaëmeron*, I 22-23 (V 333): «Hoc medium fuit Christus in *crucifixione*. In Psalmo: *Rex noster ante saecula operatus est sa-*

Bonaventura spiega come la croce fu l'occasione della vittoria definitiva di Cristo sul diavolo. Il sillogismo della croce vinse il parasillogismo del diavolo, per mezzo dell'unione degli opposti. In questo modo, la debolezza umana fu superata dalla potenza divina, la passibilità dall'impassibilità, e la morte dalla vita nascosta nella divinità del Figlio di Dio. Il ragionamento del diavolo fu vinto dalla *sapientia crucis* che distrusse la sua potenza. Ecco il sillogismo perfetto di Cristo secondo Bonaventura:

«La proposizione maggiore fu posta dall'eternità, la minore sulla croce e la conclusione nella risurrezione. I Giudei credevano d'aver confuso Cristo e lo schernivano: *Se sei Figlio di Dio, scendi dalla croce* (Mt 27,40). Cristo, infatti, non diceva: Lasciatemi vivere, ma diceva: Lasciatemi assumere la morte e congiungermi all'altro estremo, lasciatemi patire e morire; e dopo ne segue la conclusione. Dunque egli confuse il demonio» (43).

La visione della croce vittoriosa nell'*Hexaëmeron* viene presentata in concomitanza con la visione del Serafino crocifisso che Francesco ebbe sulla Verna. Quando Bonaventura discute il tema della gerarchia celeste, e parla degli ordini religiosi nella storia della Chiesa, nomina l'ordine dei serafini, cioè di coloro che si dedicano a Dio *secundum modum sursumactivum*, e dice:

«Quest'ordine non fiorirà a meno che Cristo non appaia e patisca nel suo corpo mistico. E aggiungeva che l'apparizione del Serafino al beato Francesco, apparizione che fu espressiva e impressa, significava che quest'ordine debba rispondere a lui, ma deve giungervi attraverso le tribolazioni. E in quell'apparizione erano presenti grandi misteri» (44).

lutem in medio terrae. Terra enim plane centrum est, et ideo infima et ideo modica; et quia infima et modica, ideo suscipit omnes influentias caelestes, et ideo facit mirabiles pullulationes. Sic Filius Dei infimus, pauperculus, modicus, humum nostram suscipiens, de humo factus, non solum venit ad superficiem terrae, verum etiam in profundum centri, scilicet *operatus est salutem in medio terrae*, quia post crucifixionem anima sua in infernum descendit et restauravit caelestes sedes. Hoc medium est salvativum; a quo recedens damnatur, scilicet a medio humilitatis. (...) In hoc medio *operatus est salutem*, scilicet in humilitate crucis».

(43) *Collationes in Hexaëmeron*, I 28 (V 334): «*Maior propositio fuit ab aeterno; sed assumptio in cruce; conclusio vero in resurrectione. Iudaei credebant Christum confudisse et improperebant ei: Si Filius Dei es, descende de cruce.* Nam Christus non dicebat: sinite me vivere, sed dicebat: sinite me mortem assumere et alteri extremitati copulari, pati, mori; et tunc sequitur conclusio. Unde ipse illisit diabolo».

(44) *Collationes in Hexaëmeron*, XXII 23 (V 441): «Iste ordo non floreat, nisi Christus appareat et patiat in corpore suo mystico. Et dicebat,

Vorrei concludere questa sezione sull'*Hexaëmeron* citando un passo dall'ultima collazione, che parla dell'anima gerarchizzata, nella quale Bonaventura cita un detto di frate Egidio riguardo a s. Francesco. Ritengo che sia un esempio evidente di una *sapientia crucis* genuina frutto della semplicità del Vangelo che sta alla base della *sequela* di Cristo nella via della croce:

«[Bonaventura] diceva che una volta parlava con frate Egidio il quale affermava che non siamo sapienti, come il beato Francesco che fu un sapiente mercante; noi infatti dissipiamo la ricchezza, poiché dovremmo dare un denaro affinché un uomo ci dia uno schiaffo, ma noi non abbiamo neppure la sapienza dell'asino che porta il suo carico e che quanto più viene percosso e gli vengono rivolti molti rimproveri, tanto meglio porta il suo fardello» (45).

Portare il proprio fardello era il programma di vita di Francesco, era il segreto del successo del Poverello discepolo del Crocifisso, di colui che diventò l'esemplificazione del Verbo fatto uomo per salvare l'umanità come un *Verbum crucifixum*.

CONCLUSIONE

Questi pochi riferimenti alla figura di s. Francesco come esemplificazione della *theologia crucis* di Bonaventura sono una indicazione alla centralità del tema della croce negli scritti del Dottore serafico. Non abbiamo notato i riferimenti alla *theologia crucis* in altre opere, come per esempio il *Commentario al Vangelo di Luca* e l'*Apologia pauperum* (46), come pure abbiamo tralasciato i riferimenti a Francesco come icona di Cristo crocifisso nei *Sermones* di Bonaventura per la festa di S. Fran-

quod illa apparitio Seraph beato Francisco, quae fuit expressiva et impressa, ostendebat, quod iste ordo illi respondere debeat, sed tamen pervenire ad hoc per tribulationes. Et in illa apparitione magna mysteria erant».

(45) *Collationes in Hexaëmeron*, XXIII 26 (V 448-449): «Et dicebat, quod semel loquebatur cum fratre Aegidio, qui dicebat sibi, quod non sumus sapientes, sicut beatus Franciscus sapiens mercator fuit; sed nos dissipamus substantiam, quia deberemus dare unum denarium, ut homo aliam nobis daret; sed nos nec habemus sapientiam *asini*, qui portat sarcinam suam, et ubi plus percutitur et plura vituperia sibi dicuntur, tanto melius portat».

(46) Come esempio, possiamo citare l'*Apologia pauperum*, III 10 (VIII 247): «Digne proinde huic pauperculo sacro [Francisco], qui perfectionem Evangelii perfecte servavit et docuit, in apparitione seraphica stigmata sua tanquam sigillum approbativum Christus impressit».

cesco (47). Il nostro intento era soltanto quello di presentare questo tema come appare nella *Legenda maior*, con qualche riferimento alle opere di natura mistico-teologica che contengono i fili conduttori del pensiero filosofico, teologico e mistico di Bonaventura. Dobbiamo riconoscere che non sempre è chiaro il nesso tra queste opere e la figura di s. Francesco. Tuttavia, una lettura più attenta delle stesse dimostra che Bonaventura scrive come francescano, e come tale non può prescindere dal contemplare il mistero del Verbo crocifisso nella vita di Francesco.

I destinatari degli scritti di Bonaventura erano soprattutto i frati. Questo è particolarmente vero durante gli anni in cui Bonaventura fu ministro generale, quando volle far emergere la figura di Francesco come un fondatore che garantiva l'unità strutturale dell'Ordine dei Minori. Uno potrebbe obiettare che, per servire ai suoi piani e ideali, Bonaventura ha sacrificato la freschezza di un Francesco conosciuto in modo assai diverso dai compagni della prima ora. Non è stato il nostro intento entrare in questioni del genere, che pure sono di una importanza massima nello studio delle fonti. A noi interessa il fatto che Bonaventura ha voluto presentare Francesco come una icona, una rappresentazione viva e dialogica, un modello da imitare, un principio di unificazione nello stesso ideale. Egli ha compiuto questo in modo del tutto geniale quando ha visto Francesco come esemplificazione di Cristo crocifisso. In sintonia con la sua teologia trinitaria, che si esprime nel grande mistero di un Dio che si auto-comunica nel mistero dell'incarnazione, Bonaventura è stato un francescano autentico. Ha saputo dare una interpretazione sacra alla storia, forse in modo che a noi lascia perplessi se non lo analizziamo nell'ambito della cultura medievale in cui visse.

(47) Come esempio, possiamo citare il *Sermo IV* su s. Francesco predicato a Parigi il 4 ottobre 1262, avendo come tema il versetto di *Mt* 24, 30: *Tunc apparebit signum Filii hominis in caelo* (IX 585-590). Il testo qui citato si trova a pagina 586: «Inter cetera dona, quae largitus est Deus beato Francisco humili et pauperulo, istud fuit unum privilegium speciale, et si audeo dicere, *singulare*, quod *stigmata Domini nostri Iesu Christi in corpore suo portavit* per duos annos ante mortem suam (...). Istud *signum* impressit Dominus isti pauperulo et humillimo, qui ex sua humilitate fecit se servum leprosoorum. Ad commendationem istius privilegii specialis, sive potius singularis, sumtum est verbum illud Matthaevi, quod secundum *litteram* et historiae veritatem significat apparitionem signi dominici, id est crucis, in die iudicii; secundum *allegoriam* significat apparitionem signi crucis in corpore Christi in sua passione; secundum *tropologiam* significat apparitionem signi dominici in corpore beati Francisci».

Francesco diventa per Bonaventura un'esemplificazione della *sapientia crucis* che confonde la sapienza di questo mondo. Nelle *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, il Dottore serafico spiega molto chiaramente il valore intrinseco della sapienza in riferimento all'evento-Cristo. Dice:

«Quindi, non prendete gusto alle cose che sono della terra, perché Cristo è stato crocifisso, per spazzar via una tale sapienza; e come Cristo è morto per spazzare via e far perire la vana sapienza, così è risuscitato ed è asceso per insegnarci la vera sapienza e stabilirla nei nostri cuori. Sulla croce ha insegnato a disprezzare la sapienza del mondo, e salendo al cielo ha insegnato a desiderare la sapienza di Dio e ad amare la fonte della vita. Tutta la sapienza del mondo sta nel disprezzare queste cose. È invece stoltezza massima rendere vana la morte di Cristo; il che fanno coloro che prendono gusto alle cose che sono della terra; perciò, è necessario render vana questa sapienza e desiderare la sapienza che viene dall'alto» (48).

Se noi applichiamo queste affermazioni alla vita di Francesco scritta da Bonaventura, troviamo una vera esemplificazione delle stesse in una esperienza vissuta e tangibile. Nella stoltezza della croce Francesco ha capito la sua vera chiamata, e ha scoperto la fonte della sapienza. Il valore del segno espressivo che ha dato vita ad un carisma vitale come quello di Francesco, secondo Bonaventura, sta proprio nell'aver capito la coincidenza degli opposti nella dialettica dell'incarnazione. In una cultura che esalta i segni espressivi di una sapienza umana che non fanno più riferimento a dei valori cristiani che l'hanno plasmata e sostenuta, il segno di Francesco che non si vergogna di essere uomo cristiano marcato dalla croce, continua ad interpellarci a chiedere se la nostra credibilità non sia affievolita proprio perché manchiamo di essere, come Francesco, un segno espressivo, un'esemplificazione di un valore trascendente ma dialogico che unisce cielo e terra e che abbraccia ogni cultura.

(48) *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, IX 4 (V 500): «Non ergo sapiatis quae sunt super terram, quia crucifixus est Christus, ut istam sapientiam evacuet; et sicut mortuus est Christus, ut vanam sapientiam evacuet et perderet; ita resurrexit et ascendit, ut veram sapientiam doceret et in cordibus nostris stabiliret. In cruce docuit sapientiam mundi spernere, et in caelum vadens docuit sapientiam Dei appetere et fontem vitae diligere. Omnis sapientia mundi est spernere ista. Maxima autem stultitia est mortem Christi evacuare; quod faciunt qui sapiunt quae sunt super terram; ideo oportet sapientiam istam evacuare et sapientiam, quae desursum est, appetere».

