

IL SERMONE IN CENA DOMINI  
DI S. BONAVENTURA:  
«VENITE AD ME OMNES»

FORTUNATO IOZZELLI, OFM  
Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata

Tra le opere di Bonaventura da Bagnoregio, i sermoni occupano senza dubbio un posto di rilievo non soltanto per la profondità del pensiero teologico, ma anche come testimonianza delle attitudini pastorali del loro autore. Già pubblicati dai Padri di Quaracchi all'inizio del Novecento(1), essi sono stati oggetto di una accurata revisione critica da parte di J. G. Bougerol, che li ha nuovamente editi tra il 1977 e il 1993 in tre raccolte: *Sermones dominicales, de tempore* e *de diversis*(2). A questi sermoni bisogna affiancare anche quelli *de rebus theologiacis*(3) e tre serie di *Collationes* (o conferenze) tenute a Parigi, rispettivamente nel 1267 (*de decem praeceptis*), nel 1268 (*de septem donis Spiritus Sancti*) e nel 1273 (*in Hexaëmeron*)(4).

---

(1) BONAVENTURA, *Sermones de tempore, de sanctis, de b. Virgine Maria et de diversis: Opera omnia*, IX, Ad Claras Aquas 1901, 23-731.

(2) BONAVENTURA, *Sermones dominicales* (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi 27). Ed. J. G. BOUGEROL, Grottaferrata 1977; ID., *Sermons de tempore*. Ed. J. G. BOUGEROL, Paris 1990; ID., *Sermons de diversis*. Ed. J. G. BOUGEROL, Paris 1993 (2 voll. con paginazione continua). Per un bilancio complessivo di questa nuova edizione critica cfr. J. G. BOUGEROL, *Pour une nouvelle édition des sermons de saint Bonaventure*, «Antonianum» 62 (1987) 85-97; ID., *La nouvelle édition critique des sermons de saint Bonaventure. Un bilan*, «Revue Mabillon» 4 (1993) 49-82.

(3) BONAVENTURA, *Sermo I. De triplici testimonio sanctissimae Trinitatis: Opera omnia*, V, Ad Claras Aquas 1891, 535-538; ID., *Sermo II. De regno Dei descripto in parabolis evangelicis: ivi*, 539-553; ID., *Sermo III. De sanctissimo corpore Christi: ivi*, 553-566; ID., *Sermo IV. Christus unus omnium magister: ivi*, 567-574; ID., *Tractatus de plantatione paradisi: ivi*, 374-579. Contro la paternità bonaventuriana del sermone *De sanctissimo corpore* si pronunzia J. G. BOUGEROL, *Le manuscrit Paris Mazarine 987 et le sermon 'Confiteantur' fausement attribué a saint Bonaventure*, AFH 86 (1993) 3-17.

(4) BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron: Opera omnia*, V 329-449; ID., *Collationes de septem donis Spiritus Sancti: ivi*, 457-503; ID., *Collationes de decem praeceptis: ivi*, 507-532.

La predicazione di Bonaventura si iscrive nel contesto di quel rinnovato impegno pastorale da parte del clero, che caratterizza la vita della Chiesa in Occidente sul finire del XII e soprattutto nel XIII secolo. Senza entrare in troppi dettagli, che ci allontanerebbero dal nostro argomento, basti qui ricordare che verso la fine del XII secolo, nell'ambito dell'insegnamento teologico a Parigi, si verifica una svolta significativa, cioè l'esigenza di trasmettere la dottrina attraverso la predicazione.

Nell'elaborazione di un nuovo indirizzo teologico si è particolarmente distinto il maestro della scuola di Notre-Dame di Parigi Pietro Cantore († 1197). Come altri riformatori del suo tempo, egli sostiene la necessità di una migliore formazione culturale del clero destinato alla «cura animarum». A suo avviso, la teologia insegnata nelle scuole, la quale sta diventando sempre più speculativa con l'introduzione della dialettica, deve essere aperta ai problemi della società, allo scopo di riformarla e di trasformarla secondo il messaggio rivelato. Perciò egli invita i suoi allievi (per lo più chierici destinati all'attività pastorale) a predicare, cioè a comunicare e fare conoscere ai fedeli le verità rivelate, con la vita, con la scienza e con una buona eloquenza (5).

In un celebre passo del suo *Verbum abbreviatum* (un'opera che contiene un'analisi delle virtù teologali e cardinali e dei vizi che ad esse si oppongono), Pietro Cantore paragona l'insegnamento della teologia alla costruzione di una casa. Il fondamento è dato dalla «lectio»; i muri sono elevati su di esso con la «disputatio»; il tetto è costituito dalla «praedicatio». La «lectio», di cui parla il Cantore, è la lettura-spiegazione del testo biblico, realizzata attraverso l'analisi grammaticale delle parole (*littera*), la ricerca del senso che offre a prima vista il termine (*sensus*) e l'indagine del significato più profondo inteso dall'autore (*sententia*). Dalla «lectio» nasce la «disputatio»: infatti, la Bibbia pone al maestro alcune difficoltà, solleva interrogativi, suscita questioni (*quaeritur an*). Il maestro ha il compito di affrontare i problemi che la pagina biblica presenta e di risolverli con l'uso del metodo dialettico (obiezioni, risposte, soluzione finale). La

---

(5) Cfr. N. BÉRIOU, *L'avènement des maîtres de la parole. La prédication à Paris au XIII<sup>e</sup> siècle* (Collection des Études Augustiniennes. Série moyen âge et temps modernes 31-32), Paris 1998, 30-48. Su questo importante lavoro cfr. F. IOZZELLI, *La predicazione a Parigi nel sec. XIII. A proposito di un'opera recente*, *AFH* 93 (2000) 515-526.

dottrina teologica che il maestro studia e insegna deve essere annunciata a tutti, in modo che diventi fonte di vita e di progresso umano e religioso. Di qui la «praedicatio» o trasmissione della parola di Dio, che deve avvenire in modo chiaro, convincente e pratico così da incidere sulla mente e sulla coscienza di chi ascolta(6).

Sulla scia dell'insegnamento di Pietro Cantore si è posto anche Bonaventura. All'origine della sua attività di predicatore ci sono due ragioni principali. Anzitutto la sua appartenenza all'Ordine dei Frati Minori, il cui fondatore Francesco d'Assisi si è dedicato, fin dall'inizio del suo «exire de saeculo» alla predicazione itinerante della penitenza, e nelle due *Regole* del 1221 e del 1223 ha consacrato un capitolo all'annuncio della parola di Dio da parte dei frati(7).

In secondo luogo, Bonaventura ha ricevuto durante i suoi studi all'università di Parigi (1235-1254) una formazione teologica che includeva, tra i vari esercizi, anche la predicazione. Come risulta dagli statuti della facoltà di teologia di Parigi, la predicazione «coram universitate» (cioè davanti ai maestri e agli studenti) aveva luogo durante la Messa della domenica e delle altre feste. Predicavano non solo i maestri in teologia, ma anche i baccellieri biblici e sentenziari (coloro che, dopo 6-7 anni di studi passivi nella facoltà di teologia, insegnavano per due anni la Bibbia e per due le *Sentenze* di Pietro Lombardo) e i baccellieri formati (coloro che, dopo aver espletato l'incarico di baccellieri biblici e sentenziari, per quattro anni si preparavano a conseguire il magistero in teologia). Intorno alla metà del XIII secolo, nei centri di studio degli Ordini mendicanti venne introdotta la consuetudine della «collatio» serale: il predicatore, cioè,

---

(6) Cfr. PETRUS CANTOR, *Verbum abbreviatum*, I: PL 205, 25a. Si veda anche J. W. BALDWIN, *Pierre Le Chantre*, «Dictionnaire de spiritualité», XII/2, Paris 1988, 1533-1538.

(7) Cfr. C. DELCORNO, *Origini della predicazione francescana*, in: AA. VV., *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226* (Società internazionale di studi francescani. Atti del IV convegno), Assisi 1977, 127-160; E. ARTIFONI, *Gli uomini dell'assemblea. L'oratoria civile, i concionatori e i predicatori nella società comunale*, in: AA. VV., *La predicazione dei frati dalla metà del '200 alla fine del '300* (Società internazionale e centro interuniversitario di studi francescani. Atti del XXII convegno), Spoleto 1995, 143-188 (spec. 160-163).

riprendeva durante la preghiera del vespro il tema del sermone pronunziato al mattino e lo sviluppava (8).

I sermoni che Bonaventura ha lasciato ai posteri riflettono, oltre alla sua cultura teologica tesa a spiegare le profondità del mistero di Cristo, la sua ansia pastorale. Per lo più sono destinati ad un pubblico scelto: gli studenti e i maestri dell'università di Parigi, i religiosi e le religiose (Fratelli Minori, Certosini, Clarisse, Cluniacensi ecc.), il re di Francia e la sua corte, il papa e la curia romana. Ma non mancano sermoni rivolti al popolo di alcune città francesi (Lione, Montpellier, Rouen) e italiane (Assisi, Chiavari, Città della Pieve, Gubbio, Milano) (9).

A prescindere tuttavia dai destinatari, dall'eleganza stilistica e dalla densità dottrinale, nei sermoni di Bonaventura si avverte, quasi ad ogni piè sospinto, l'esigenza di compiere il «munus» della predicazione come un servizio a Dio e al prossimo. Secondo Bonaventura, il predicatore deve possedere, oltre alla scienza e all'eloquenza, la santità della vita. «Il suo ministero può essere efficace solo se è riempito dallo Spirito di Cristo. Egli deve predicare la verità con tutto se stesso, con la sua parola, con il suo desiderio, con la sua vita: non deve cercar nulla, nulla desiderare, nulla esprimere, nulla testimoniare fuorché Gesù Cristo» (10).

\* \* \*

Per avere un'idea più precisa del modo di predicare di Bonaventura, vale la pena prendere in esame un suo sermone che ha stretta attinenza con il tema dell'Eucaristia. Ho scelto il testo che, nell'edizione curata dal Bougerol, reca il numero 18 ed il titolo *Feria quinta in cena Domini*. Come puntualizza l'editore, il sermone è stato tenuto da Bonaventura il 14 aprile 1267 (Giovedì santo) nel convento dei Fratelli Minori di Parigi (11).

---

(8) Cfr. J. G. BOUGEROL, *Les sermons dans les «studia» des mendiants*, in: AA. VV., *Le scuole degli ordini mendicanti (secoli XIII-XIV)* (Convegno del centro di studi sulla spiritualità medievale 17), Todi 1978, 251-280; J. HAMESSE, *La prédication universitaire*, in: AA. VV., *La predicazione...*, 49-79.

(9) Cfr. C. DELCORNO, *La predicazione nell'età comunale*, Firenze 1974, 33; J. G. BOUGEROL, *La nouvelle...*, 61-63.

(10) J. G. BOUGEROL, *Introduzione a s. Bonaventura*, Vicenza 1988, 220; ID., *La nouvelle...*, 58-60.

(11) Cfr. BONAVENTURA, *Sermons de diversis*, 269-282.

Adeguandosi alla tecnica del sermone moderno o universitario, Bonaventura non commenta versetto per versetto il brano evangelico della Messa del Giovedì santo (questo tipo di predicazione va sotto il nome di omelia), ma sceglie «ad libitum» una frase dal Vangelo di Matteo e la spiega secondo uno schema molto chiaro e rigoroso. Il versetto di Matteo, che costituisce il tema o elemento basilare di tutto il discorso, è: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò. Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore, e troverete ristoro per le vostre anime» (11, 28-29).

Dopo aver enunciato il tema, Bonaventura aggiunge il cosiddetto protema (= ciò che precede il tema). Si tratta, in genere, di una digressione più o meno breve, in cui il predicatore svolge argomenti che riguardano il senso stesso della predicazione: l'inadeguatezza di colui che parla, l'importanza della parola di Dio, il contegno degli uditori nell'ascoltarla e così via. Il protema si basa su una citazione biblica diversa da quella del tema e si conclude con una preghiera. Nel sermone *In cena Domini* in questione, Bonaventura apre il protema con un versetto dell'*Apocalisse*: «Chi ascolta, ripeta: Vieni!» (22, 17). A partire da questa frase, egli sviluppa il seguente ragionamento: coloro che ascoltano la verità, devono esortare gli altri ad apprenderla; a questa sollecitazione non ci si può sottrarre con qualche scusa; bisogna, perciò, chiedere al Signore di non reputarsi indegni di questo invito, perché riguarda la salvezza delle nostre anime.

Al protema segue la divisione del versetto tematico in tre parti. Bonaventura spiega che con le parole «Venite a me, voi tutti ecc.» Gesù rivolge a coloro che sono affaticati dalla penitenza un triplice invito: alla cena («Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò»), alla croce («Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore»), e al riposo («E troverete ristoro per le vostre anime»). La chiamata alla cena si riferisce al Giovedì santo, quella alla croce al Venerdì santo, quella al riposo al Sabato santo (12). Bonaventura, perciò, nel sermone del Giovedì santo si concentra solo sulla prima divisione del versetto tematico: «Venite a me, voi tutti, che siete affaticati e oppressi, e io vi ristorerò».

---

(12) Cfr. *ivi*, 292-316 (sermoni del Venerdì e Sabato santo).

Prima di passare ad ulteriori suddivisioni del tema, Bonaventura rileva che gli «affaticati e oppressi» sono coloro che si stancano spiritualmente. Il «labor spiritualis» (13) consiste, anzitutto, nel piangere i propri peccati, come il re David, il quale afferma: «Sono stremato dai lunghi lamenti, ogni notte inondo di pianto il mio giaciglio, irroro di lacrime il mio letto» (*Sal* 6, 7). In secondo luogo, la fatica spirituale comporta la lotta contro il male, come scrive Paolo a Timoteo: «Insieme con me prendi anche tu la tua parte di sofferenze, come un buon soldato di Cristo Gesù» (*2 Tm* 2, 3). In terzo luogo, per «labor spiritualis» bisogna intendere il progresso nelle virtù, secondo quanto insegna l'Apostolo: «Per grazia di Dio, però, sono quello che sono, e la sua grazia in me non è stata vana; anzi ho faticato più di tutti loro, non io però, ma la grazia di Dio che è con me» (*1 Cor* 15, 10). Infine, ci si affatica spiritualmente quando si sopportano pazientemente le tribolazioni della vita. È interessante notare che, al termine di queste riflessioni, Bonaventura cita ancora il versetto tematico («Venite a me [...] io vi ristorerò»), facendolo seguire dal passo di *Luca* 22, 28-30, in cui è evidente il collegamento tra la costanza nelle difficoltà e la mensa preparata da Cristo nel suo regno: «Voi – dice Gesù agli apostoli durante l'ultima cena – siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io preparo per voi un regno, come il Padre l'ha preparato per me, perché possiate mangiare e bere alla mia mensa nel mio regno». Questo versetto non è collocato qui a caso, ma serve a Bonaventura da espediente letterario per passare alla parte centrale del sermone, che tratta dei quattro modi con cui Cristo ristora coloro che si affaticano spiritualmente: e cioè con un nutrimento magnificamente preparato, offerto con amore, che ciba soavemente, e che è da ricevere spiritualmente. Esaminiamo più da vicino queste quattro suddivisioni del tema.

1. Anzitutto il Signore rinvigorisce con un nutrimento magnificamente preparato, dato che egli è re e sacerdote. Bonaventura illustra quest'aspetto paragonando Gesù al re Assuero. Come questi «fece un grande banchetto per tutti i suoi principi e ministri» (*Est* 2, 18) per mostrare loro la sua prodigalità e grandezza, così anche Cristo ha preparato per gli apostoli un convito eterno, spirituale e molto sontuoso (*permagnificum*) (14),

(13) *Ivi*, 272, linea 34.

(14) Cfr. *ivi*, 274, linea 102.

in cui ha offerto in cibo il suo corpo, il suo sangue, la sua anima e la sua divinità.

Un'altra figura biblica alla quale Bonaventura si riferisce è quella di Melchisedek, re di Salem e sacerdote del Dio altissimo, che va incontro ad Abramo, reduce da una campagna militare, gli porge pane e vino per rifocillarsi e lo benedice (*Gen* 14, 18-19). Nell'ultima cena Cristo, «sacerdote in eterno alla maniera di Melchisedek» (*Ebr* 7, 17), ha preso il pane, ha pronunciato la benedizione, lo ha spezzato e lo ha dato agli apostoli dicendo: «Prendete e mangiate; questo è il mio corpo» (*Mt* 26, 26).

2. Il nutrimento, oltre ad essere preparato con magnificenza, è offerto con amore. Bonaventura sviluppa quest'idea mettendo in evidenza, anzitutto, la «condescensio amicabilis/humilis» di Gesù(15). Nel linguaggio del «Doctor seraphicus» l'espressione «condescensio» (= discesa, abbassamento), riferita a Cristo, indica «l'atto di misericordia con il quale il Verbo incarnandosi si abbassa per soccorrere la creatura inferma, incapace da sola, in seguito al peccato, di sollevarsi a lui»(16).

È importante notare che per Bonaventura la «condescensio» del Verbo nei confronti dell'umanità continua, al di là della vicenda storica di Gesù, nella vita della Chiesa e, in modo particolare, nell'Eucaristia. E questo non solo perché il Verbo incarnato è lì presente in modo sacramentale, ma soprattutto perché egli accetta di abbassarsi fino alle realtà umili del pane e del vino, di cui l'uomo ha bisogno nella sua esistenza quotidiana(17). Non è difficile intravedere, dietro la riflessione bonaventuriana sulla «condescensio» di Cristo nell'Eucaristia, il pensiero di Francesco d'Assisi mirabilmente espresso nell'*Admonitio I*(18) e nell'*Epistola toti ordini missa*(19).

---

(15) Cfr. *ivi*, 275, linea 128; 277, linea 161.

(16) B. FAES DE MOTTONI, *S. Bonaventura e la scala di Giacobbe. Letture di angelologia* (Saggi bibliopolis 49), Napoli 1995, 127-128.

(17) A. GERKEN, *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon s. Bonaventure*, Paris 1970, 371-373.

(18) «Ecce quotidie [Christus] humiliat se (cfr. *Phil* 2, 8), sicut quando a regalibus sedibus (*Sap* 18, 15) venit in uterum Virginis; quotidie venit ad nos ipse humilis apparens; quotidie descendit de sinu Patris super altare in manibus sacerdotis»: FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Admonitio I*, in: K. ESSER, *Die Opuscula des hl. Franziskus von Assisi. Neue textkritische Edition* (Spicilegium bonaventurianum 13). Besorgt von E. GRAU, Grottaferrata 1989, 107.

(19) «Totus homo paveat, totus mundus contremiscat, et caelum exsultet, quando super altare in manu sacerdotis est *Christus, Filius Dei vivi* (*Joa*

Spingendo più a fondo il discorso sulla «condescensio» di Cristo nell'ultima cena, Bonaventura riferisce l'episodio dell'ospitalità offerta da Abramo, alla Querce di Mamre, a tre sconosciuti viandanti: «Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra, dicendo: 'Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passar oltre senza fermarti dal tuo servo. Si vada a prendere un po' d'acqua, lavatevi i piedi e accomodatevi sotto l'albero. Permettete che vada a prendere un boccone di pane e rinfrancatevi il cuore; dopo, potrete proseguire' (Gen 18, 2-5)».

La menzione, nel testo della *Genesi*, dell'acqua per i piedi e del pane, ben si addice alla liturgia del Giovedì santo, in cui si commemora non solo l'istituzione dell'Eucaristia, ma anche l'episodio della lavanda dei piedi da parte di Gesù agli apostoli(20). Bonaventura, prendendo spunto dalla pericope evangelica della Messa *in cena Domini* (Gv 13, 1-15), sottolinea fino a che punto «la maestà divina si è umiliata e inclinata, prostrandosi ai piedi dei suoi discepoli». E subito aggiunge che il Signore si è degnato di preparare a quei pescatori un convito, nel quale come Abramo ha offerto loro «un boccone di pane» per rinfrancare il loro cuore: un cibo non corporale, ma spirituale perché nutre l'anima(21). Come si vede, qui Bonaventura interpreta la

---

11, 27)! O admiranda altitudo et stupenda dignatio! O humilitas sublimis! O sublimitas humilis, quod Dominus universitatis, Deus et Dei Filius, sic se humiliat, ut pro nostra salute sub modica panis formula se abscondeat»: FRANCISCUS ASSISIENSIS, *Epistola toti ordini missa*, in: K. ESSER, *Die Opuscula*, 261. Bonaventura, dal canto suo, riecheggia così il pensiero di Francesco: «Praeter hoc etiam in hoc [Eucharistiae] sacramento est [Christus] exemplum totius humilitatis, quia Dominus maiestatis tam modico et paupere pallio [= le *species* eucaristiche] adhuc in exemplum humilitatis et paupertatis vestitur»: *IV Sent.*, d. 10, p. 1, q. 1, 3 (IV 218).

(20) Secondo l'*Ordo missalis fratrum minorum secundum consuetudinem romanae curiae* di Haymo de Faversham (1243-1244), il Vangelo da leggere nella Messa *in cena Domini* è *Giovanni* 13, 1-15 («Ante diem festum paschae [...] ita et vos faciatis»). Al termine della celebrazione eucaristica, dopo la spogliazione degli altari, è prevista la cerimonia della lavanda dei piedi detta *mandatum* a motivo della prima antifona che viene cantata: «Mandatum novum do vobis ut diligatis invicem sicut dilexi vos, dicit Dominus». Cfr. S. J. P. VAN DIJK, *Sources of the Modern Roman Liturgy* (Studia et documenta franciscana 2), II, Leiden 1963, 238-239; *Missale franciscanum regulae codicis VI. G. 38 Bibliothecae Nationalis Neapolinensis* (Monumenta studia instrumenta liturgica 31). Ed. M. PRZECZEWSKI, Città del Vaticano 2003, 219, 221.

(21) «Ecce quomodo maiestas divina est humiliata et inclinata, quae ad pedes discipulorum suorum se prostravit et tunc Christus potuit dicere: *Sub*

«condescensio amicabile/humilis» di Cristo in stretta connessione con la liturgia del Giovedì santo: sia come gesto di ospitalità-servizio nei confronti dei discepoli, lavando loro i piedi come uno schiavo, sia come dono del suo corpo e del suo sangue in nutrimento spirituale (22).

Oltre alla «condescensio», Bonaventura si preoccupa di puntualizzare che il cibo è stato presentato da Cristo con amore «a motivo della generosa partecipazione» (*propter communicationem liberalem*) (23). Per illustrare questo aspetto, Bonaventura richiama alla mente degli uditori la parabola del figlio prodigo. Quando questi ritorna a casa, il padre gli corre incontro, lo bacia, gli fa indossare una bella veste e ordina di preparare un banchetto (*Lc* 15, 20-24). Il figlio prodigo, spiega Bonaventura, è il peccatore che, dopo essersi convertito, viene accolto a braccia aperte dal Signore e da lui riceve il suo corpo. È dunque chiaro che il presupposto dell'Eucaristia è il ritorno a Dio «per mezzo della penitenza» (24).

3. La terza suddivisione del versetto tematico verte sul corpo di Cristo come cibo che alimenta soavemente, sia per mezzo del vincolo della concordia sociale, sia per l'influsso della letizia spirituale. «L'amore di Cristo – afferma Bonaventura – si ma-

---

*umbra illius quem desideraveram sedi, scilicet sub ligno vitae, in cena unus discipulorum reclinavit super pectus Domini et tunc Deus, qui piscatoribus tantum convivium fecit, dixit: Afferamus bucellam panis et confortetur cor vestrum. Hic est panis non corporalis qui est cibus corporis, sed panis spiritualis qui est cibus mentis, de quo dicit Augustinus: 'Crede et manducabis me': Sermons de diversis, 276, linee 139-148.*

(22) A proposito dei dati biblici relativi alla lavanda dei piedi, occorre rilevare che la consuetudine di camminare a piedi o calzando i sandali rendeva necessaria tale precauzione (cfr. *2 Sam* 11, 8). È allora comprensibile che una delle prime regole dell'ospitalità orientale esiga che si offra all'ospite l'acqua per lavarsi i piedi (cfr. *Gen* 19, 2; 24, 32; 43, 24; *Gdc* 19, 21; *Lc* 7, 38. 44). L'ospite poteva o lavarsi da sé i piedi oppure farseli lavare da uno schiavo addetto a tale servizio (*1 Sam* 25, 41). Talvolta era lo stesso padrone di casa a compiere quest'ufficio. «C'est précisément par une condescendance de ce genre que le Christ a voulu, au dernier jour de sa vie, inculquer fortement à ses disciples une leçon de charité, d'humilité et de respect mutuel»: J. MALVY, *Lavement des pieds*, «Dictionnaire de théologie catholique», IX/1, Paris 1926, 16. Cfr. anche P. F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane* (Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia 28), Roma 1983.

(23) *Sermons de diversis*, 276, linea 149.

(24) «Filius prodigus est peccator revertens ad patrem, est paenitens qui ad Deum revertitur per paenitentiam»: *ivi*, 277, linee 164-165.

nifesta nel fatto che mangiamo con lui il medesimo cibo, il medesimo pezzo [di pane] e in questo si realizza il legame dell'unità» (25). Sulla base della dottrina di s. Paolo (cfr. *1 Cor* 10, 16-17), Bonaventura approfondisce nel *Breviloquium* l'aspetto dell'Eucaristia come sacramento ordinato allo sviluppo della Chiesa-corpo mistico di Cristo, appena accennato nel sermone *In cena Domini*.

Mentre il battesimo genera alla vita divina e la cresima fortifica lo stato di grazia, l'Eucaristia nutre coloro che sono stati generati e rafforzati nella grazia: in essa «Cristo ci è offerto come cibo, e chi lo riceve degnamente, mangiandolo non soltanto sacramentalmente, ma anche spiritualmente, con fede e carità, è unito ancor più al corpo mistico di Cristo ed è ristorato e purificato in se stesso» (26).

Non a caso Gesù ha scelto il pane e il vino per l'Eucaristia come cibo che nutre e unisce. Riecheggiando un'immagine tradizionale, risalente alla *Didachè*, Bonaventura dichiara: «Dato, poi, che nessun cibo e nessuna bevanda sono più adatti a ristorare del pane e del vino, e nulla è più adatto a significare l'unità del corpo reale e del corpo mistico di Cristo del pane fatto di chicchi purissimi e del vino spremuto da acini purissimi raccolti insieme, fu conveniente che questo sacramento fosse offerto sotto queste specie piuttosto che sotto altre» (27).

---

(25) «Caritas autem Christi apparet in hoc quod eandem escam, eundem morsellum manducamus cum Christo, et in hoc est vinculum unitatis»: *ivi*, 277, linee 177-179.

(26) «[Christus] proponitur nobis ut cibus, quem qui digne accipit, non solum sacramentaliter, verum etiam per fidem et caritatem spiritualiter manducando, corpori Christi mystico magis incorporatur et in se ipso reficitur et purgatur»: *Brevil.*, VI 9 (V 273-274); *Itinerario dell'anima a Dio. Breviloquio. Riconduzione delle arti alla teologia*. A cura di L. MAURO, Milano 1985, 293. Cfr. J.-P. RÉZETTE, *L'approche anthropologique de l'Eucharistie chez saint Bonaventure*, in: AA. Vv., *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1974, 447-460; P.-M. GY, *La relation au Christ dans l'Eucharistie selon s. Bonaventure et s. Thomas d'Aquin*, in: ID., *La Liturgie dans l'histoire*, Paris 1990, 247-263.

(27) «Et quoniam nihil magis est idoneum ad refectionem quam cibus panis et potus vini; nihil est magis idoneum ad significationem unitatis corporis Christi veri et mystici, quam panis factus de mundissimis granis et vinum expressum de purissimis acinis in unum collectis: ideo sub his speciebus magis quam sub aliis debuit sacramentum istud exhiberi»: *Brevil.*, VI 9 (V 274); *Itinerario...*, 295. Il testo della *Didachè* recita: «Come questo pane spezzato era sparso sui colli e raccolto divenne una cosa sola, così la tua

Il Signore morto e risorto non può donarsi agli uomini e comunicare loro la sua stessa vita, senza nel contempo orientarli verso ciò che costituisce uno degli scopi essenziali della sua opera di salvezza: la loro unità, in modo che formino la Chiesa, famiglia del Padre e suo corpo. Bonaventura ribadisce con chiarezza che il corpo e il sangue di Cristo non soltanto significano la comunione e l'amore, ma anche li realizzano: «Ora, ciò che soprattutto ci infiamma all'amore vicendevole e che soprattutto unisce le membra è l'unità del capo, dal quale si diffonde in noi l'amore vicendevole, per la forza diffusiva, unitiva e trasformativa dell'amore. Ne segue che questo sacramento contiene il vero corpo e la carne immacolata di Cristo, in quanto si diffonde in noi, ci unisce gli uni agli altri e ci trasforma in lui per mezzo della carità ardentissima, con la quale si diede a noi, si offrì per noi, si ridonò a noi e rimane con noi sino alla fine del mondo»(28).

Dall'unione esistente tra Cristo e il credente scaturisce la gioia spirituale: infatti, quanto più forte è il legame d'amore con il Signore, tanto più intenso è il godimento che prova colui che lo riceve nel sacramento, a tal punto che le gioie del mondo al confronto non sono nulla. Per esprimere compiutamente la calda intimità che si stabilisce tra Cristo e il fedele nell'Eucaristia, Bonaventura cita anzitutto un passo della *Sapienza* (riferito alla manna del deserto): «Sfamasti [o Dio] il tuo popolo con un cibo degli angeli, dal cielo offristi loro un pane già pronto senza fatica, capace di procurare ogni delizia e soddisfare ogni gusto» (16, 20). Egli insiste, poi, con l'uso di termini quali «suavitas», «suaviter», «laetitia», «inebriare» e «desiderare» sulla percezione sensoriale sperimentata nella comunione eucaristica(29). Si tratta di una «gioiosa unione» che implica «la perfetta corrispondenza tra i sensi del corpo e quelli dello spirito: i primi sono assor-

---

Chiesa si raccolga dai confini della terra nel tuo regno»: *I Padri apostolici* (Collana di testi patristici 5). A cura di A. QUACQUARELLI, Roma 1994, 35.

(28) «Et quod maxime nos inflammat ad dilectionem mutuum et maxime unit membra est unitas capitis, a quo per vim amoris diffusivam, unitivam et transformativam manat in nos dilectio mutua: hinc est, quod in hoc sacramento continetur verum Christi corpus et caro immacolata ut se nobis diffundens et nos invicem uniens et in se transformans per ardentissimam caritatem, per quam se nobis dedit, se pro nobis obtulit et se nobis reddidit et nobiscum existit usque ad finem mundi»: *Brevil.*, VI 9 (V 274); *Itinerario...*, 294.

(29) Cfr. *Sermons de diversis*, 278, linee 194-201.

biti dai secondi, nell'unico e luminoso orientamento verso Dio» (30). Non è superfluo rilevare che queste particolari sensazioni, collegate al momento della comunione, ricorrono spesso anche nei testi agiografici del Medioevo, per illustrare l'intensa pietà eucaristica dei santi e delle sante (31).

Bonaventura completa le sue riflessioni sull'Eucaristia «suaviter cibativa» (32) mettendo in risalto che l'oggetto dei sensi spirituali è Gesù, l'unica e vera fonte alla quale bisogna ristorarsi e abbeverarsi. Di qui l'attrattiva irresistibile che sente il credente verso di lui: «Questo nutrimento dobbiamo desiderarlo grande-

---

(30) F. M. TEDOLDI, *La dottrina dei cinque sensi spirituali in s. Bonaventura* (Studia antoniana 39), Roma 1999, 171 (ma si veda tutto il c. 4, pp. 137-182, su «I testi dottrinali di s. Bonaventura sui sensi spirituali»).

(31) Per esempio, riguardo a s. Francesco, Bonaventura rileva che «saepe communicabat et tam devote, ut alios devotos efficeret, dum ad immaculati Agni degustationem suavem, quasi spiritu ebrius, in mentis ut plurimum rapiebatur excessum»: *Legenda maior s. Francisci*, IX 2, in: *Analecta franciscana vel chronica aliaque varia documenta ad historiam fratrum minorum spectantia*, X, Ad Claras Aquas 1926-1941, 598. Di Margherita da Cortona, il confessore Giunta Bevegnati mette spesso in risalto la gioia/dolcezza che ella provava nel ricevere il corpo di Cristo, per esempio: «Sabbato uigesime secunde dominice post Pentecosten, recepto corpore Iesu Christi, tam magna suavitate fuit repleta dulcedine, ut corpus eius, ex preambula infirmitate et penitentie austeritate uiribus destitutum, stare non poterat»: IUNCTA BEVEGNATIS, *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona* (Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 13). Ed. F. IOZZELLI, Grottaferrata 1997, V 16, linee 588-591, p. 262 (altri passi sono indicati nell'indice tematico a p. 505). L'autore della *Vita* di Giuliana di Cornillon (1192/93-1258), che scrive tra il 1261 e il 1264, così presenta con abbondanza di riferimenti biblici le reazioni affettive della santa nel ricevere la comunione: «Cum unici dilecti sui et electi non modo ex milibus sed ex omnibus qui in celo sunt et in terra sacrosanctum corpus Christi percipiebant; tunc tanto tamque habundanti rore gratie et devotionis adipe replebatur, ut ad instar cere ad ignem apposite anima ipsius liquesceret et intra semetipsam spiritus suus deficeret. Tunc enim gustabat et videbat quoniam *suavis est dominus* acceptis utique muneribus gratie amplioris. Sentiebat siquidem in edulio sacri corporis *omne delectamentum et omnem saporem suavitatis*. Nam quod populo israelitico de *manna plente* de celo contigit in figura, hoc iuliane dum *panem vivum qui de celo descendit* sumeret cuius umbram manna gerebat, in re ipsa nisi quod panis iste multo amplius dulce ac saporosum sapiebat in corde iuliane spiritualis et suavis, quam manna olim saperet in ore *populi carnalis et dure cervicis*»: *Vita venerabilis virginis Christi Juliane de Corelion*. Ed. J.-P. DELVILLE, in: AA. VV., *Fête-Dieu (1246-1996)*. Actes du colloque de Liège, 12-14 septembre 1996. Éditées par A. HAQUIN, II, Louvain-la-Neuve 1999, I 12, p. 34.

(32) *Sermons de diversis*, 277, linea 172.

mente, in modo da poter dire con il Salmista: 'Come la cerva anela ai corsi d'acqua, così l'anima mia anela a te, o Dio' (*Sal* 41, 2)» (33). Quest'idea ritorna in un celebre passo del *Soliloquium*, in cui Bonaventura cede alla sua vena lirica per esaltare l'esperienza dell'uomo che incontra Cristo «sorgente di dolcezza e soavità universale»: «Trafiggi dunque, Gesù dolcissimo, con il tuo amore incomparabilmente salutare l'intimo del mio spirito, perché davvero arda, languisca, si liquefaccia e si consumi solo nel desiderio di te, brami dissolversi per essere con te; abbia sempre fame solo di te, pane divino disceso dal cielo. Abbia sete di te, fonte di vita, sorgente di luce eterna, torrente di vera gioia! Tenda continuamente a te, ti cerchi e ti trovi, in te infine possa riposare» (34).

4. Avviandosi alla conclusione del sermone, Bonaventura richiama l'attenzione sul fatto che il nutrimento eucaristico è da accogliere «spiritualiter/sapienter» (35). In questa quarta suddivisione del versetto tematico, egli espone le condizioni interiori per ricevere il corpo e il sangue di Cristo. La prima consiste nella devozione antecedente, cioè nella carità verso gli afflitti e nel ringraziamento a Dio; la seconda nella devozione concomitante, vale a dire nell'amore vivo e nella forza della perfetta virtù.

«L'incendio dell'amore vivo» è, come afferma s. Paolo, «la carità, che sgorga da un cuore puro, da una buona coscienza e

---

(33) «Et istam refectionem debemus multum desiderare, ut possimus dicere illud Psalmi: *Quemadmodum desiderat cervus ad fontes aquarum, ita desiderat anima mea ad te Deus*: *ivi*, 278, linee 200-203. Cfr. *Lignum vitae*, 16 (VIII 75).

(34) «O Iesu, fons universae dulcedinis, et suavitatis [...]. Eia, dulcissime Iesu! Transfige saluberrimo vulnere amoris tui medullas animae meae, ut vere ardeat, langueat et liquefiat et solo tuo desiderio deficiat, cupiat *dissolvi et esse tecum*. Te solum semper esuriant, panem vitae celestis, qui *de caelo descendisti*. Te sitiatis, fontem vitae, fontem aeterni luminis, torrentem verae voluptatis; te semper ambiat, te quaerat teque inveniat, in te dulciter requiescat»: *Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis*, I 17-18 (VIII 35); *Soliloquio dell'anima: quattro esercizi di meditazione*, in: ID., *Opuscoli spirituali* (Sancti Bonaventurae opera 13). A cura di A. CALUFETTI-M. MALAGUTI, Roma 1992, 113. Questa preghiera è stata ampliata dall'autore dello *Stimulus amoris* (Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi 4), Ad Claras Aquas 1949, 3-5, ed in questa forma è entrata, a cominciare dal XVI sec., nel Messale romano: *Missale romano-seraphicum*, Roma 1953, XCII-XCIII. Cfr. anche A. WILMART, *Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge latin. Études d'histoire littéraire*, Paris 1971, 381, nota 2.

(35) *Sermons de diversis*, 274, linea 87; 279, linea 208.

da una fede sincera» (1 Tm 1, 5)(36). Tale carità implica, perciò, la compunzione (= forte dolore che l'uomo prova a causa della sua indegnità davanti a Dio e al prossimo) che rende pura la coscienza; l'assenza di ogni forma di carnalità o attaccamento all'io egocentrico; e la fede che aderisce a Dio senza dubbi né tentennamenti.

La forza della perfetta virtù viene spiegata da Bonaventura con l'aiuto di un versetto dell'*Esodo* (relativo al modo con cui gli Ebrei, in procinto di partire dall'Egitto, dovevano mangiare l'agnello pasquale): «Ecco in qual modo lo mangerete: con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano; lo mangerete in fretta» (12, 11). Fuori di metafora: Cristo, vero agnello pasquale, va ricevuto con un contegno caratterizzato dal pudore («con i fianchi cinti»), dalla prontezza dell'obbedienza («con i sandali ai piedi»), dalla fermezza («con il bastone in mano») e dalla temperanza («lo mangerete in fretta»).

In definitiva, per accostarsi degnamente all'Eucaristia sono necessarie sia le virtù teologali (fede, speranza e carità), sia quelle cardinali (prudenza, giustizia, fermezza, temperanza). Quando si possiedono queste disposizioni abituali a compiere il bene, ecco che il Signore dice ai credenti: «Mangiate, amici, bevete; inebriatevi, o cari» (Ct 5, 1). Ma se esse mancano, Gesù dichiara: «Amico, perché sei qui? Con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo?» (Mt 26, 50; Lc 22, 48). Infatti, come afferma s. Paolo, «chi mangia e beve indegnamente, mangia e beve la propria condanna» (1 Cor 11, 29).

\* \* \*

Questo è lo sviluppo del tema scelto da Bonaventura per il suo sermone del Giovedì santo. Al di là degli aspetti biblici, liturgici e dottrinali finora analizzati, si nota in esso un'assenza significativa: manca, cioè, un invito chiaro ed esplicito agli uditori a comunicarsi. Come spiegare questo silenzio? Anzitutto è opportuno puntualizzare la posizione di Bonaventura riguardo alla frequenza della comunione. Nel suo commento alle *Sentenze*

---

(36) «Unde dico, quod ad hoc quod homo digne suscipiat corpus Christi oportet, primo, quod habeat incendium vivacis amoris quod est *caritas de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*»: *ivi*, 280, linee 238-240.

di Pietro Lombardo, Bonaventura distingue tre categorie di fedeli: quelli che, sull'esempio dei cristiani della Chiesa primitiva, sono mondi per mezzo del battesimo e ardenti di carità grazie al dono dello Spirito Santo; coloro che sono freddi e negligenti; infine quelli si trovano in uno stato intermedio, cioè tra la carità e la tiepidezza. Secondo Bonaventura, i primi sono da lodare se si comunicano ogni giorno; i secondi se si accostano all'Eucaristia raramente; quanto agli ultimi, è bene che talvolta si astengano dalla comunione, per imparare ad aver riverenza verso il Signore, e talora la ricevano per essere maggiormente infiammati dall'amore (37).

Questo, Bonaventura afferma riguardo ai fedeli in genere. Ma nella *Regula novitiorum*, pur insistendo molto su un'accurata preparazione «mediante la continua contrizione dei peccati, la confessione e la preghiera», egli propende per la comunione una volta alla settimana e si richiama a questo proposito all'autorità di s. Agostino (o meglio di Gennadio): «Non lodo né biasimo la frequenza quotidiana alla comunione; ma esorto a ricevere la comunione ogni domenica» (38).

In ultima analisi, si può dire che Bonaventura non è contrario alla comunione frequente; tuttavia le disposizioni interiori che egli raccomanda nel sermone *In cena Domini* e negli altri testi appena citati suppongono un notevole impegno di vita cristiana, che può essere richiesto ai sacerdoti, ai religiosi e ai laici particolarmente fervorosi, ma non ai fedeli comuni. È dunque assai probabile che Bonaventura, nel sermone in questione, non esorti a comunicarsi, ma sottolinei piuttosto le condizioni spirituali per ricevere il corpo di Cristo, perché si rivolge ad un pubblico formato da Frati Minori, per i quali la pratica della comunione frequente (quotidiana o settimanale) doveva essere abituale.

Per capire meglio l'atteggiamento di Bonaventura riguardo alla frequenza del sacramento eucaristico, occorre allargare lo

---

(37) Cfr. *IV Sent.*, d. 12, p. 2, a. 2, q. 2 (IV 296).

(38) «Quandocumque communicare proponis, studeas te per totam hebdomadam praecedentem ad hoc sollicite praeparare, et hoc per peccatorum contritionem continuam, confessionem et devotam orationem [...]. De frequentatione vero communionis non audeo suadere, nisi quod Augustinus suadet. Ait enim: 'Quotidie Eucharistiam recipere nec laudo nec vitupero; omnibus autem dominicis diebus communicandum hortor': *Regula novitiorum*, IV 1, 4 (VIII 480-481). Cfr. *PL* 42, 1217 (c. XXIII).

sguardo al contesto storico: in altre parole, quale era la pratica della comunione nel XIII secolo? (39).

Si deve anzitutto premettere che la prassi della comunione non solo domenicale ma anche quotidiana, in auge nei primi secoli del cristianesimo, conosce nel Medioevo un progressivo declino, favorito da diversi fattori. In primo luogo il timore di ricevere la comunione indegnamente. Questa paura si è manifestata particolarmente nelle regioni in cui la reazione all'arianesimo ha provocato un'accentuazione della divinità di Cristo. L'umanità del Signore e la sua funzione di mediatore passano in secondo piano, mentre è sempre più avvertita la distanza tra l'uomo e Dio. Invece di invitare i fedeli alla mensa del Signore, per nutrirsi del corpo di Cristo e rendere grazie a Dio, i sacerdoti tendono a presentare loro l'Eucaristia come «mysterium tremendum», a cui bisogna accostarsi solo dopo una lunga e seria preparazione.

Una seconda ragione della scarsa frequenza alla comunione è da vedere nella disciplina penitenziale. Le parole dell'apostolo Paolo «che ciascuno esamini se stesso e poi mangi e beva al calice, perché chi mangia senza discernere il corpo, mangia e beve la propria condanna» (1 Cor 11, 28-29), vengono comprese a partire dall'alto Medioevo come un'esortazione a confessarsi prima di ricevere la comunione. Ma non sempre i fedeli sono disposti a manifestare al proprio parroco i loro peccati «almeno una volta all'anno», come prescritto dalla costituzione 21 del concilio lateranense IV del 1215 (40).

Un terzo motivo della scarsa partecipazione alla comunione, specialmente da parte delle persone sposate, va ravvisato nell'esigenza della continenza sessuale prima di ricevere l'Eucaristia. Data la visione negativa che si aveva della sessualità, in parte

---

(39) Per questo quadro generale mi ispiro a J. LAMBERTS, *Liturgie et spiritualité de l'Eucharistie au XIII<sup>e</sup> siècle*, in: AA. Vv., *Fête-Dieu...*, I, 81-95.

(40) «Omnis utriusque sexus fidelis, postquam ad annos discretionis peruenerit, omnia sua solus peccata confiteatur fideliter, saltem semel in anno, proprio sacerdoti, et iniunctam sibi penitentiam studeat pro uiribus adimplere, suscipiens reuerenter ad minus in Pascha Eucharistie sacramentum, nisi forte de consilio proprii sacerdotis ob aliquam rationabilem causam ad tempus ab eius perceptione duxerit abstinendum»: *Constitutiones concilii quarti lateranensis una cum commentariis glossatorum* (Monumenta iuris canonici. Series A: Corpus glossatorum, II). Ed. A. GARCÍA Y GARCÍA, Città del Vaticano 1981, 67-68.

dovuta all'influsso delle prescrizioni dell'Antico Testamento relative alle impurità legali, si dissuadevano le donne nel periodo delle mestruazioni, oppure gli uomini dopo la polluzione, dal ricevere il corpo di Cristo.

Infine un altro fattore che ha contribuito alla crisi della comunione frequente è stato il sempre più marcato distacco, nella celebrazione della Messa, tra il celebrante e i fedeli a causa della lingua latina incomprensibile a molti. La mancanza di una partecipazione attiva alla liturgia ha avuto come conseguenza lo sviluppo della devozione eucaristica. In altri termini, il popolo assiste alla Messa meditando sulla vita di Cristo (specialmente sulla passione) e soprattutto desideroso di guardare l'ostia al momento dell'elevazione.

Con questo rito, che si sviluppò a cominciare dalla seconda metà del XII secolo, si voleva simboleggiare l'innalzamento di Gesù sulla croce (*Gv* 12, 32)(41). Succedeva però che i fedeli, vedendo l'ostia levata in alto dal sacerdote quando proferiva le parole del canone «*qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas*», la credessero già consacrata e l'adorassero, mentre era ancora semplice pane. Per ovviare a quest'inconveniente, il vescovo di Parigi Eudes de Sully prescrisse negli statuti sinodali del 1204/1205 ai suoi sacerdoti di alzare

---

(41) «Sane, dictis uerbis illis: 'Hoc est corpus meum', sacerdos eleuat corpus Christi iuxta illud *Leu.* xxiii [...]. Primo, ut cuncti adstantes illud uideant et petant quod proficit ad salutem, iuxta illud: *Ego si exaltatus fuero a terra* etc. Secundo, ad ostendendum quod non est aliud dignum sacrificium, immo est super omnes hostias. Tertio, exaltatio Eucharistie in manu sacerdotis significat Christum uerum panem per prophetas in Scripturis exaltatum, quando scilicet eius incarnationem prophetizabant, unde Ysaïas: *Ecce uirgo concipiet*; et hunc cibum fore ceteris excellentiorem. Similiter et de potu. Quarto, significat resurrectionem. Quinto, hostia eleuatur ut populus non preueniens consecrationem, sed ex hoc cognoscens illam factam esse et Christum super altare uenisse, reuerenter ad terram prosternantur, iuxta illud ad Philippenses: *In nomine Iesu omne genu flectatur* etc., et illum corde et ore adorent, iuxta illud Apostoli ad Romanos: *Corde creditur ad iustitiam, ore autem confessio fit ad salutem*. Alia ratio ponitur prope finem *Vndecime particule canonis*. Licet igitur fides sufficiat ad salutem, iuxta illud Augustini: 'Crede et manducasti', non tamen superflua est eleuatio, tum propter causas premissas, tum quia ubi tempus et locus agendi opus se offerunt: *Fides sine operibus*, secundum Iacobum, *mortua est*»: GUILLELMUS DURANDUS, *Rationale diuinorum officiorum*, lib. IV, c. 41, n. 51: CCCM 140, 461-462. Guglielmo Durando († 1297), canonista e liturgista, fu per molti anni attivo nella curia romana e vescovo di Mende.

l'ostia dopo la consacrazione, per mostrarla ai fedeli(42). Verso la fine del Duecento, all'elevazione dell'ostia si aggiunse quella del calice, più per un gesto di analogia simmetrica con quello dell'ostia che per un sentimento di devozione verso il sangue di Cristo(43). «Anche se non si può dimostrare che il rito dell'elevazione abbia sostituito la comunione sacramentale, è certo che il popolo cristiano riversò sulla visione, intesa quale comunione oculare, tutto il suo fervore, annettendovi privilegi e frutti ben maggiori della partecipazione eucaristica [...]: guardare l'ostia equivale a unirsi a Cristo, contemplarlo è come immergersi nel mistero salvifico»(44). Questo spostamento dell'attenzione sul guardare-adorare-invocare Cristo, presente nell'ostia consacrata, contribuisce senza dubbio ad indebolire il senso dell'Eucaristia come cibo che nutre l'anima e rafforza l'unità dei cristiani. D'altra parte, lo sviluppo della devozione all'ostia consacrata (mostrata ai fedeli nelle processioni e nelle benedizioni solenni, come si faceva con le reliquie dei santi) va di pari passo con l'idea, abbastanza diffusa, che il sacerdote, ogni volta che si comunica durante la Messa, lo fa per tutti i fedeli che rappresenta.

Per evitare che il popolo cristiano trascurasse completamente di accostarsi all'Eucaristia, la Chiesa intervenne a rendere obbligatorio un minimo di comunioni. Così il concilio lateranense IV stabilì, nella costituzione 21, il dovere per ogni fedele dell'uno e dell'altro sesso di ricevere «con riverenza, almeno a Pasqua,

---

(42) «Praecipitur presbyteris, ut cum in canone Missae incoeperint: *Qui pridie*, tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod possit ab omnibus videri a populo, sed quasi ante pectus detineant, donec dixerint: *Hoc est corpus meum*; et tunc elevent eam, ut possit ab omnibus videri»: J. D. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, XXII, Graz 1961 (rist. anast.), 682. Sull'importanza degli statuti di Eudes di Sully, riguardanti in prevalenza la pastorale dei sacramenti, cfr. O. PONTAL, *Les statuts synodaux* (Typologie des sources du moyen âge occidental 11), Turnhout 1975, 44-47 (l'A. rileva che l'elevazione è già attestata negli statuti dei Cistercensi del 1152); J. LONGÈRE, *Le prêtre de paroisse d'après les statuts synodaux du XIII<sup>e</sup> siècle*, in: AA. Vv., *La paroisse en Languedoc (XIII<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> s.)* (Cahiers de Fanjeaux 25), Toulouse 1990, 288-292.

(43) Cfr. GUILLELMUS DURANDUS, *Rationale...*, lib. IV, c. 41, n. 52: CCCM 140, 462.

(44) R. FALSINI, *La prassi eucaristica al di fuori della Messa nella Chiesa occidentale*, in: ID., *Nel rinnovamento liturgico il passaggio dello Spirito. Saggi raccolti in occasione del 75<sup>o</sup> genetliaco dell'autore* (Bibliotheca ephemerides liturgicae. Subsidia 111). A cura di E. MAZZA-G. M. COMPAGNONI, Roma 2001, 179.

il sacramento dell'Eucaristia, a meno che, su consiglio del proprio parroco, per un motivo ragionevole, non creda opportuno di doversene astenere per un certo tempo»(45).

Se esaminiamo gli atti di alcuni concili provinciali e sinodi diocesani, celebrati dopo il 1215, è facile constatare che la norma del concilio lateranense IV relativa alla comunione «ad minus in Pascha» non è stata sempre applicata alla lettera. Se il concilio provinciale di Treviri del 1227, e i sinodi di Albi del 1230 e di Pisa del 1258 prescrivono la comunione una volta all'anno(46); invece il concilio di Tolosa del 1229, e i sinodi di Albi del 1254 e di Cremona del 1297 raccomandano la comunione a Natale, a Pasqua e a Pentecoste(47). Ma il concilio della provincia di Arles del 1282 cerca di inculcare ai fedeli la comunione domenicale(48). Anche il sinodo di Liegi del 1287 lascia intendere un orientamento pastorale a favore della comunione più di una volta all'anno(49).

Oltre che dagli atti dei concili e dei sinodi, alcune informazioni sulla frequenza alla comunione si possono ricavare da altre fonti, come le regole delle confraternite laicali e le «legendae» agiografiche. Così il *Memoriale propositi fratrum et sororum de penitentia*, redatto tra il 1221 e il 1228, prescrive la confessione e la comunione tre volte all'anno, cioè a Natale, a Pasqua e a Pentecoste(50). Identica prescrizione si ritrova nella *Supra*

---

(45) Il testo latino è citato alla nota 40.

(46) Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum...*, XXIII, 27 (Treviri); R. FOREVILLE, *Les statuts synodaux et le renouveau pastoral du XIII<sup>e</sup> siècle dans le midi de la France*, in: AA. VV., *Le Credo, la morale et l'inquisition* (Cahiers de Fanjeaux 6), Toulouse 1971, 141 (Albi); E. VIRGILI, *Il sinodo dell'arcivescovo Federigo Visconti (1258)*, «Bollettino storico pisano» 44-45 (1975-1976) 479 (Pisa). Ora anche in AA. VV., *Les sermons et la visite pastorale de Federico Visconti archevêque de Pise (1253-1277)*, Rome 2001, 1080, n. 16.

(47) Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum...*, XXIII, 197 (Tolosa), 840 (Albi); M. MACCARRONE, «Cura animarum» e «parochialis sacerdos» nelle costituzioni del IV concilio lateranense (1215). Applicazioni in Italia nel sec. XIII, in: ID., *Nuovi studi su Innocenzo III* (Nuovi studi storici 25). A cura di R. LAMBERTINI, Roma 1995, 340 (Cremona).

(48) Cfr. J. D. MANSI, *Sacrorum...*, XXIV, 442.

(49) Cfr. E. MARTÈNE-U. DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, Lutetiae Parisiorum 1717, 842. Su questo sinodo si veda J.-P. DELVILLE, *Les statuts synodaux de l'ancien diocèse de Liège*, «Annuaire d'histoire liégeoise» 20 (1979) 39-78.

(50) Cfr. G. G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle* (Spicilegium friburgense 7), Fribourg 1982<sup>2</sup>, 100. Si tenga presente che

*montem* (= nuova regola dei penitenti) di Niccolò IV del 1289, nella *Regula* della Milizia di Gesù Cristo di Bartolomeo da Vicenza (1235) e in quella della Milizia della Vergine del frate minore Rufino Gurgone (1261)(51).

Una variante significativa rispetto alla prassi della comunione tre volte all'anno si ha nella *Regula fratrum et sororum ordinis de penitentia beati Dominici* del domenicano Munio di Zamora (1285), in cui si esortano i fratelli e le sorelle a ricevere la comunione almeno quattro volte all'anno, cioè a Natale, a Pasqua, a Pentecoste e nella festa dell'Assunzione o della Natività di Maria (52).

Una maggiore frequenza alla comunione eucaristica si riscontra nelle vite di alcuni santi e di «mulieres religiosae» del XIII secolo. Secondo la testimonianza di Tommaso da Celano, ripresa da Bonaventura, s. Francesco d'Assisi «si comunicava spesso e con tanta devozione da rendere devoti anche gli altri»(53). C'è da rilevare che l'avverbio «saepe», per uno scrittore medievale, può avere una maggiore o minore estensione di significato, vale a dire andare da «ogni giorno», fino a «sei-sette volte

---

lo stato penitenziale è anteriore a s. Francesco e a s. Domenico. Si tratta di una forma di vita, attraverso la quale i laici hanno cercato di conciliare le esigenze del servizio di Dio e del prossimo, e quelle imposte dalla loro condizione di vita nel mondo. Non si può tuttavia negare che Francesco e Domenico, con la loro predicazione, abbiano indicato ai laici un nuovo modo di vivere lo stato di penitenti. Cfr. A. VAUCHEZ, *Penitenti laici e terziari in Italia nei secoli XIII e XIV*, in: ID., *Ordini mendicanti e società italiana XIII-XV secolo*, Milano 1990, 206-220; G. CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in: AA. Vv., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Biblioteca Einaudi 1), Torino 1997, 237-255 (ottima messa a punto dei rapporti tra i Frati Minori e i penitenti di area francescana).

(51) Cfr. E. PÁSZTOR, *La «Supra montem» e la cancelleria pontificia al tempo di Niccolò IV*, in: AA. Vv., *La «Supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*. A cura di R. PAZZELLI-L. TEMPERINI, Roma 1988, 87; G. G. MEERSSEMAN, *Dossier...*, 293, 300.

(52) Cfr. G. G. MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pietà dei laici nel Medioevo* (Italia sacra. Studi e documenti di storia ecclesiastica 24). A cura di G. P. PACINI, I, Roma 1977, 403.

(53) «Saepe communicabat, et tam devote ut alios devotos efficeret»: *Vita secunda s. Francisci*, 201, in: *Analecta franciscana...*, X, 245 (trad. it.: *Memoriale nel desiderio dell'anima [Vita seconda]*, in: *Fonti francescane*. A cura di E. CAROLI, Padova 2004, 493). Per il passo parallelo della *Legenda maior* cfr. nota 31.

all'anno» (54). Riguardo a frate Egidio († 1262), uno dei primi seguaci di Francesco, il suo biografo annota che «tutte le domeniche prendeva con particolare devozione il corpo di Cristo» (55). Chiara d'Assisi († 1253) si manifesta, anche nella sua pietà eucaristica, fedele discepolo e interprete di Francesco. Negli atti del processo di canonizzazione, ordinato da Innocenzo IV poco dopo il 1253, una delle sue compagne attesta che «madonna Chiara spesse volte se confessava, et con grande devotione et tremore pigliava spesso lo sancto sacramento del corpo del nostro Signore Yesu Cristo, in tanto che quando epsa lo pigliava, tucta tremava» (56). È molto probabile che qui l'avverbio «spesso» indichi sette volte all'anno (Natale, Giovedì santo, Pasqua, Pentecoste, Assunzione, s. Francesco e Ognissanti), secondo quanto stabilito dalla stessa Chiara nella sua *Regula* per le suore approvata nel 1253 (57).

La *Legenda* di Margherita da Cortona († 1297), scritta tra il 1288 e il 1311 dal frate minore Giunta Bevegnati, mette in risalto la pratica della frequente confessione e comunione della penitente francescana. Infatti frate Giunta attesta che Margherita si accostava al sacramento della penitenza almeno una volta al giorno, dopo un accurato esame di coscienza. Per quanto riguarda l'Eucaristia, l'agiografo ne sottolinea la frequenza con le espressioni «sepe», «sepius», «cotidie», «frequenter», «omni die», «die qualibet». Si ha l'impressione che Margherita, sotto l'impulso di un particolare fervore religioso e anche in seguito ai consigli del confessore, abbia almeno manifestato il desiderio di ricevere ogni giorno la comunione. È però difficile ritenere che, di fatto, ella

---

(54) K. ESSER, *Missarum sacramenta. La dottrina eucaristica di s. Francesco d'Assisi*, in: Id., *Temi spirituali* (Presenza di s. Francesco 11), Milano 1967, 266.

(55) «Omnibus diebus dominicis cum singulari devotione sumebat corpus Christi»: *Vita fratris Aegidii*, in: *Analecta franciscana...*, III, Ad Claras Aquas 1897, 106. Frate Egidio non era sacerdote.

(56) *Processo di canonizzazione di s. Chiara*, in: *Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali* (Pubblicazioni della biblioteca francescana Chiesa Nuova-Assisi 10). A cura di G. BOCCALI, S. Maria degli Angeli 2002, 100 (testimonianza di suor Benvenuta da Perugia). Cfr. *Legenda latina sanctae Clarae virginis assisiensis* (Pubblicazioni della biblioteca francescana Chiesa Nuova-Assisi 11). A cura di G. BOCCALI, XVIII, S. Maria degli Angeli 2001, 158-159.

(57) Cfr. CLARA ASSISIENSIS, *Regula*, III, in: *Fontes franciscani*, S. Maria degli Angeli-Assisi 1995, 2296.

abbia costantemente seguito questa pratica, perché da alcuni passi della *Legenda* si evince che talvolta era trattenuta dall'accostarsi alla mensa eucaristica dal timore e dal senso della propria indegnità (58).

Più puntuali sono le informazioni riguardanti la pratica sacramentale di Umiliana de' Cerchi († 1246), vedova e penitente fiorentina, diretta dal frate minore Michele, e molto ben conosciuta per la *Vita* che ne ha scritto frate Vito da Cortona verso il 1249. Questi riferisce che Umiliana passava in veglia la notte tra il venerdì e il sabato, ricevendo poi ogni sabato mattina il corpo di Cristo (59).

Dall'Italia trasferiamoci in Francia e nei Paesi Bassi per verificare la pratica della comunione. Isabella, figlia del re di Francia Luigi VIII e fondatrice del monastero delle Clarisse di Longchamp (presso Parigi), nella regola approvata una prima volta nel 1259 e poi nel 1263, prescrive alle suore la comunione generalmente due volte al mese, ma in Avvento e Quaresima ogni domenica (60). Luigi IX, fratello di Isabella e re di Francia dal 1226 al 1270, si confessava ogni settimana, ma si comunicava solo sei volte all'anno: a Natale, Pasqua, Pentecoste e per le feste della Purificazione di Maria, dell'Assunzione e d'Ognisanti (61).

Ida di Nivelles (1199-1231) visse fino all'età di 16 anni come beghina, quindi si unì alle monache cistercensi di Kerdom (nel Brabante) per due ragioni: per non possedere più nulla e per potersi comunicare più spesso, secondo il costume dell'Ordine cistercense (62). Dalla *Vita* di Ida di Lovanio († 1290

---

(58) Cfr. IUNCTA BEVEGNATIS, *Legenda...*, 132 (con tutti i riferimenti al testo della *Legenda*).

(59) Cfr. VITUS CORTONENSIS, *Vita b. Humilianae de Cerchis*, III, in: *Acta sanctorum*, Maii IV, Antverpiae 1685, 394 (trad. it.: *Leggenda della beata Umiliana de' Cerchi*, XXIV, in: *Prosatori minori del Trecento. I. Scrittori di religione* [La letteratura italiana. Storia e testi XII/1]. A cura di G. DE LUCA, Napoli 1954, 747). Un sunto di questa vita si legge in F. A. DAL PINO, *I Frati Servi di S. Maria dalle origini all'approvazione (1233 ca.-1304)*, I/2, Louvain 1972, 787-789.

(60) Cfr. J. H. SBARAGLIA, *Bullarium franciscanum*, II, Romae 1761, 480.

(61) Cfr. J. LE GOFF, *Saint Louis*, Paris 1996, 764. L'A. cita la *Vie de s. Louis* di Guglielmo di Saint-Pathus, redatta nel 1302-1303 (trad. it.: *San Luigi*, Torino 1996, 639).

(62) Cfr. S. ROISIN, *Ida di Nivelles*, in: *Bibliotheca sanctorum*, VII, Roma 1966, 641.

ca.), monaca cistercense a Val-des-Roses presso Malines, si apprende che ella, temendo di essere costretta ad astenersi dal ricevere frequentemente l'Eucaristia, chiese ed ottenne dalla Sede apostolica il permesso di accedere alla comunione ogni giorno. Ma l'agiografo si premura di rilevare che tale permesso a quel tempo era concesso «a pochissimi» (63).

Le testimonianze citate consentono di trarre alcune conclusioni. È evidente che, data la natura delle fonti di cui disponiamo, non è possibile stabilire statistiche precise sulla frequenza alla comunione, distinte secondo i tempi e i luoghi. Si ha comunque l'impressione che esistano, dopo il concilio lateranense IV, due tendenze. Da un lato si cerca di inculcare ai laici che vivono nel mondo (semplici fedeli e membri di Terz'Ordini e di confraternite) una frequenza alla comunione che va da un minimo di una volta ad un massimo di tre/quattro volte all'anno: eccezionalmente si arriva alla comunione settimanale (concilio di Arles del 1282).

Dall'altro lato si constata che le persone dedite ad una particolare forma di vita religiosa (frati, monache, reclusi, beghine) praticano la comunione frequente (cioè più di tre volte all'anno) e talora anche quotidiana. Si tratta, ovviamente, di casi particolari, che si manifestano specialmente tra le «mulieres devotae»: non a torto perciò qualche studioso vede nel movimento a favore della comunione frequente «una rivendicazione specificamente femminile» (64).

In conclusione, se teniamo presente la prassi pastorale del XIII secolo, si può affermare che anche il teologo Bonaventura da Bagnoregio si è adeguato a questo secondo indirizzo per quanto riguarda la questione della frequenza al sacramento eucaristico. Al di là comunque di quest'aspetto pratico, vale la pena sottolineare che Bonaventura, nel suo sermone *In cena Domini*, ha saputo collegare con penetrante lucidità la liturgia della parola a quella eucaristica. Utilizzando la tecnica della predicazione universitaria, notevole per chiarezza e rigore logico,

---

(63) «Nota, lector, hanc aut huic similem indulgentiam hoc nostro tempore paucissimis esse vel fuisse concessam»: *Vita b. Idae*, lib. II, c. 7, n. 33, in: *Acta sanctorum*, Aprilis II, Antverpiae 1675, 180.

(64) J. DALARUN, «Lapsus linguae». *La légende de Claire de Rimini* (Biblioteca di medioevo latino 6), Spoleto 1994, 385.

Bonaventura si è ispirato ai testi biblici (non solo al versetto tematico di Matteo e alla pericope evangelica della Messa del Giovedì santo, ma anche a vari passi dell'Antico Testamento), per spiegare ai suoi uditori il significato delle parole e dei gesti di Gesù durante l'ultima cena, di cui la Chiesa continua a fare memoria attraverso i secoli.