

## BONAVENTURA, MINISTRO GENERALE, DI FRONTE ALLA CHIESA E ALL'ORDINE FRANCESCANO

PIETRO MARANESI, OFMCAP

*Docente all'Istituto Teologico di Assisi*

Si può immaginare senza difficoltà la sorpresa, insieme alla preoccupazione, che colse Bonaventura quando, qualche settimana dopo il 2 febbraio del 1257, fu informato a Parigi di essere stato eletto Ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori nel travagliato Capitolo che si stava tenendo a Roma(1). Il Neoeletto era cosciente del grave impegno che si stava accollando. Pur essendo vissuto costantemente a Parigi, dove ancora vi si trovava quando, giovane studente alla Facoltà delle Arti, nel 1243 decise di entrare tra i Frati Minori – incardinandosi nella provincia romana – Bonaventura decise di rimanere a Parigi per concludere i suoi studi di teologia e poi, nel 1254, assumere la cattedra di maestro reggente «ad scholas fratrum». Egli, dunque, al momento della sua nomina conosceva per esperienza personale le gravi difficoltà che stavano scuotendo l'Ordine.

Due erano i fronti di confronto e scontro sui quali doveva concentrare il suo impegno di Ministro generale, due ambiti tra loro diversi ma anche interconnessi. Il primo riguardava le serie e violente obiezioni che, proprio in quegli anni, venivano mosse, dall'esterno dell'Ordine, sulla sua legittimità nella struttura della Chiesa; il secondo ambito, invece, era incentrato nell'altrettanto grave e necessaria riforma della vita interna dell'Ordine per superare il rischio di una spaccatura tra i frati, divisi da modi diversi di vedere e vivere la fedeltà a Francesco e al suo ideale.

---

(1) Per una presentazione delle note vicende della sua elezione, proposta dall'uscente ministro generale Giovanni da Parma, si veda il recente lavoro di A. C. CADDEI, *Il beato Giovanni da Parma, 1208-1289: settimo Ministro generale dei Frati Minori dopo san Francesco*, Villa Verrucchio 2004, 260-265.

All'interno del doppio impegno, che tenteremo di evidenziare nelle diverse soluzioni da lui assunte, si colloca anche l'importante lavoro biografico realizzato su Francesco. Infatti, è proprio mediante le sue due *Legendae* che Bonaventura tentò di offrire, sia alla Chiesa che ai suoi frati, un'immagine di Francesco funzionale ad un possibile superamento delle diverse difficoltà mosse all'Ordine e al suo stile di vita. I frutti del lavoro di rifondazione effettuato da Bonaventura(2) giungeranno alla loro maturità giuridica con due testi papali di grande rilievo per la difesa e la conferma identitaria dell'Ordine stesso, innanzitutto con la costituzione 23 del Concilio di Lione del 1274, evento a cui lo stesso Bonaventura prese parte, e poi con la bolla pontificia *Exiit qui seminat* inviata all'Ordine e all'intera Chiesa da Nicolò III nel 1279, cinque anni dopo la morte del Ministro generale.

Per cogliere la particolarità del lavoro svolto da Bonaventura come Ministro generale occorre, dunque, puntare l'attenzione su questi diversi ambiti, dalla cui convergenza e complementarietà risulterà un'attività dirigenziale capace di tracciare una via media tra posizioni contrapposte, i cui estremismi rischiavano di mettere pericolosamente in discussione sia la presenza stessa dell'Ordine nella Chiesa, sia la sua unità interna.

#### I. DI FRONTE ALLA CHIESA: LA DIFESA DELLA LEGITTIMITÀ DELL'ORDINE

Molto si è scritto sulla dura e violenta lotta che proprio all'inizio degli anni '50 del XIII sec. scatenarono i maestri secolari di Parigi contro i due nuovi Ordini mendicanti costituiti dai Frati Predicatori e dai Frati Minori(3). Non sarà né possibile né

---

(2) Consapevolmente impiego qui un'espressione tanto usata per Bonaventura, quanto anche abusata. Spesso, infatti, ci si è chiesti se egli fosse stato "il secondo fondatore" dell'Ordine, inteso come colui che diede una svolta e una trasformazione sostanziale alla sua identità. Recentemente la domanda è stata riproposta e trattata con attenzione da C. CARGNONI, *Bonaventura, secondo fondatore?*, «Italia Francescana» 73 (2003) 79-110.

(3) Ricca e ampia è la produzione bibliografica su questo argomento. Rinvio solamente a due studi. Il primo è forse il testo più completo nella presentazione dell'intreccio polemico tra le due parti: M. M. DUFEIL, *Guillaume de Saint-Amour met la polémique universitaire parisienne 1250-1259*, Paris 1972. Il secondo è più sintetico, ma altrettanto puntuale ai fini di uno sguardo globale e di una prima informazione bibliografica: P. LAMBERTINI, *La povertà pensata. Evoluzione storica della definizione dell'identità minoritica da Bonaventura ad Ockham*, Modena 2000, 51-79.

necessario ripercorrere tutti gli avvenimenti che animarono il ventennio di scontri tra i due gruppi. Il nostro esame si limiterà a riascoltare brevemente la posizione di Bonaventura fissata nella sua opera apologetica, con la quale volle controbattere agli attacchi esterni all'Ordine, che miravano ad una delegittimazione della vocazione minoritica, mettendo in dubbio la sua validità/utilità per la Chiesa.

La produzione di Bonaventura, su questo fronte, può essere suddivisa in due ambiti: quello riguardante l'identità pauperistica dei Minori e quello della loro attività pastorale e culturale all'interno della Chiesa.

### 1. *La difesa della legittimità-validità della vocazione minoritica alla povertà*

Due sono le opere prodotte da Bonaventura in relazione alla polemica sollevata negli anni '50 e '60 dai maestri secolari: *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica* del 1255-1256 e l'*Apologia pauperum* del 1269. In esse il Maestro reggente francescano – e poi Ministro generale – vuole rispondere agli attacchi che erano stati mossi prima da Guglielmo di Saint-Amour con il *De antichristo* (1254) e il *De periculis novissimorum temporum* (1256) e successivamente da Gerardo de Abbeville con il trattato del 1269 *Contra adversarium perfectionis christianae*.

La dura polemica sferrata da questi chierici secolari, maestri a Parigi, per arginare l'espansione inarrestabile degli Ordini mendicanti nella loro attività sia pastorale che culturale, verteva sull'essenza stessa di quella nuova forma di vita religiosa, negando la quale si sarebbe dimostrata l'inutilità e l'illegittimità nella Chiesa di quegli Ordini, con la conseguenza della loro abolizione e soppressione. I mendicanti non solo venivano ad invertire la struttura tripartita della Chiesa, composta essenzialmente dai chierici, dai monaci e dai laici, inserendo una nuova figura giuridica sovra-diocesana e direttamente legata al papa, ma anche conducevano una vita di povertà fondata sul non possesso in comune, stile di vita da essi proclamato come la vera forma di perfezione evangelica.

E' su questo punto che si concentravano le dure critiche dei maestri secolari, per i quali una tale pretesa di perfezione evangelica rappresentava una negazione superba di quanto invece la Chiesa aveva vissuto con la legittimità del possesso in comune, quale via alla perfezione cristiana. Oltre tutto, una tale rinuncia

obbligava i nuovi Ordini a vivere sulle spalle della gente attraverso la mendicizia quotidiana. Negare dunque la validità della povertà, come via alla perfezione cristiana, significava svuotare dal di dentro la legittimità e la necessità per la Chiesa di questi nuovi Ordini e promuoverne, di conseguenza, il superamento.

Nelle due risposte, diverse negli sviluppi formali, ma convergenti nella sostanza del contenuto, Bonaventura deve affrontare proprio la questione nodale della critica mossa dai maestri secolari e, dunque, difendere e dimostrare la legittimità della povertà assoluta dei Minori quale scelta peculiare e preferenziale per giungere alla perfezione cristiana. Nella prima opera, *Quaestiones disputatae de perfectione evangelica*(4), l'interesse del Maestro minorita non era rivolto soltanto alla povertà, ma anche agli altri due voti della vita religiosa (q. 2: Povertà; q. 3: Continenza; q. 4: Obbedienza), premettendo ad essi una questione sull'umiltà (q. 1), considerata «de totius perfectionis radice»(5). Senza prendere in esame questo ampio trattato, è sufficiente rilevare la centralità occupata dalla questione sulla povertà, la cui ampiezza e storia redazionale la rendono il blocco essenziale della trattazione bonaventuriana(6).

Riguardo all'ampiezza del testo, non si può non essere colpiti dall'abbondanza espositiva della questione 2, rispetto alle altre. Infatti, essa dedica al tema della povertà ben 30 delle 88 pagine dell'intero trattato, cioè 1/3 di tutta l'opera. Inoltre, a livello di storia redazionale, risulta che la parte sulla povertà, cioè la questione disputata da Bonaventura pubblicamente alla scuola di Parigi, tra la fine del 1255 e gli inizi del 1256, fu il nucleo originario del trattato. Il testo venne poi ripreso da Bonaventura per esser elaborato e ampliato nei tre articoli che la compongono: a. 1: «De paupertate quoad ab renuntiatio-

---

(4) Useremo sempre i testi italiani pubblicati da Città Nuova Editrice: *Sancti Bonaventurae Opera*. Edizione latino-italiana a cura di J. G. BOUGEROL-C. DEL ZOTTO-L. SILEO. Per la presente opera cfr. SAN BONAVENTURA, *Opuscoli teologici*/3 (*Sancti Bonaventurae Opera*, V/3), Roma 2005.

(5) *Ivi*, 36.

(6) Su tutto ciò si tenga presente l'ampio testo offerto dagli editori di Quaracchi nei *Prolegomena* all'edizione critica, dove, dopo aver premesso che la questione sulla povertà «quadam ratione centrum et nodus, a quo aliarum quaestionum, quae ipsi connexae sunt, legitima auctoritas dependet» (*Proleg.*, II: V VI).

nem»(7); a. 2: «De paupertate quoad mendicitate»(8), cui è aggiunta una «Replicatio ad versus obiectiones postea factas»(9) da Guglielmo proprio sullo «scandalo» della mendicità; a. 3: «Utrum pauperes validi, et maxime regulares, ad opera manualia unversaliter sint astricti»(10).

Le argomentazioni, avanzate da Bonaventura nel primo articolo della disputa con il suo collega all'Università di Parigi, toccano il centro della questione, il cui superamento consentirà di affrontare anche gli altri due articoli sulla mendicità e sul lavoro manuale:

«Rinunciare ad ogni proprietà, tanto individuale quanto comunitaria, è proprio d'una cristiana perfezione, non solo sufficiente, ma anche sovrabbondante, in quanto essa è, della perfezione secondo il Vangelo, il consiglio principale e il principio fondamentale e il fondamento sublime»(11).

Giocando sui legami linguistici fra i termini, per cui l'uno introduce quello successivo (consiglio, principio, fondamento), egli propone tre argomenti. Il primo, quello del «consiglio principale», si basa sul valore «principale» del consiglio della povertà, poiché essa introduce tutti gli altri consigli e rappresenta la strada più diretta per tutte le altre virtù. Il secondo tocca la questione importante del rapporto tra povertà e carità, riconosciuta anche da Bonaventura principio di perfezione, raggiungibile solo nella liberazione da ogni altra bramosia, tuttavia la carità fiorisce perfettamente solo nella povertà(12). Infine, terzo argomento: la povertà è il «fondamento sublime», perché costituisce la base, il fondamento per un'esperienza contemplativa perfetta in

---

(7) Cfr. *De perf. ev.*, q. 2, a. 1: 68-101.

(8) Cfr. *ivi*, 102-153.

(9) Cfr. *ivi*, 154-177.

(10) Cfr. *ivi*, 178-213. Riguardo alla formazione e successione degli articoli del trattato bonaventuriano cfr. M. M. DUFEIL, *op. cit.*, 180.

(11) *De perf. ev.*, q. 2, a. 1: 83-84.

(12) «Se dunque il fondamento della perfezione della città di Dio consiste principalmente nella carità, e questa è più che mai perfetta quando s'elimina ogni bramosia, poiché veleno per la carità è la bramosia; e d'altra parte questa bramosia è scacciata del tutto di chi tutto lascia del tutto nei fatti e nelle intenzioni; e come radice di ogni male è la bramosia, così radice e principio della perfezione è la somma povertà» (*ivi*, 85).

quanto anticipa quella libertà che si avrà solo in cielo(13). La conclusione, posta al termine di questa serie di argomentazioni, non solo ribadisce il ruolo risolutivo della povertà per la perfezione evangelica, ma permette anche di fare una sottolineatura particolare di un elemento teologico di fatto assente in Bonaventura, ma che occuperà successivamente una grande importanza:

«Proprio della cristiana perfezione è per amor di Cristo non possedere alcunché nel mondo, né in comune né in proprio. Questo ha perciò senza mezzi termini consigliato il Signore; "di questo" ha perciò mostrato in se stesso un esempio; a questo ha in molti modi esortato lo Spirito Santo nei santi. A tale povertà sì ardua, infatti, esorta, come s'è mostrato, la natura, la Scrittura e la grazia; esorta Cristo Signore, con il suo insegnamento, con la sua vita, col suo Spirito. Qual altro Spirito, infatti, se non quello di Dio, fa sì che l'uomo disprezzi le cose presenti e ami quelle del cielo? A far ciò, in effetti, non è lo spirito diabolico né quello mondano né quello proprio, giacché sempre essi volgono al bene privato; a far ciò è, dunque, lo Spirito Santo»(14).

Nel testo compare, quasi per accenno, la fondazione cristologica del valore della povertà «esortata da Cristo con il suo insegnamento, con la sua vita, col suo Spirito». Di fatto, nel giustificare il valore risolutivo della povertà per la perfezione cristiana, Bonaventura non introduce esplicitamente e sistematicamente il motivo della «povertà di Cristo», questione invece che assurgerà ad un'importanza decisiva nella disputa dell'Ordine con Giovanni XXII nel primo ventennio del sec. XIV. La fondazione cristologica appare nei primi 14 argomenti dei 32 addotti da Bonaventura a favore della povertà, dove – citando diversi testi del Nuovo Testamento – il santo Dottore conclude ogni volta similmente a quanto si legge alla fine dell'argomento 12: «Ebbene, chi rinuncia ad ogni possesso imita la povertà di Cristo»(15). Tuttavia, il principio della perfetta povertà di Cristo e dei discepoli non ritorna successivamente tra gli argomenti addotti nella conclusione.

---

(13) «È dunque più d'ogni altro atto alla contuizione delle sublimi ed in esse in sublime modo è fondato chi di tutte le terrene realtà risulta perfettissimo spregiatore; tale è colui che tutto il suo pensiero ed ogni preoccupazione getta nel Signore, e che non ha affatto possedimento alcuno» (*ivi*, 87).

(14) *Ivi*.

(15) *Ivi*, 12: 73.

Tra gli argomenti collaterali, aggiunti da Bonaventura nella sua risposta, dopo aver articolato la triplice definizione della povertà quale consiglio principale, principio fondamentale e fondamento sublime della perfezione cristiana, vanno ricordati due passaggi di grande rilevanza nel dibattito in difesa della povertà. Il primo si aggancia direttamente al testo sopra riportato, che attribuiva all'influsso dello Spirito Santo l'ispirazione data ad alcuni di disprezzare e abbandonare le cose terrene. Il brano successivo offre la prova di tale influenza, rinviando all'approvazione giuridica data dalla Chiesa alla povertà minoritica:

«E di conseguenza fu dettato dallo Spirito Santo che il Sommo Pontefice approvò codesto modo di vita [...]. Ration per cui, assolutamente a nessuno è lecito intenderne il contrario, in quanto chi lo facesse mostrerebbe di agire stoltamente, di esporsi ai pericoli e di tentare Dio»(16).

A questa prova giuridica, riferita all'approvazione della Chiesa quale garanzia della perfezione evangelica da attribuire alla scelta della povertà minoritica, si aggiunge l'ultimo e, per Bonaventura, definitivo argomento con il quale chiude la sua ampia risposta, basato sul comando di Cristo rivolto al giovane ricco:

«Poiché l'autorità divina dice senza mezzi termini questo, che cioè tutto va abbandonato da chi vuol ascendere alla perfezione secondo il Vangelo, è manifesto che quella verità dev'essere tenuta con una certezza tale che non sia possibile, senza detrimento per la fede, muovere obiezioni ad essa»(17).

I successivi due articoli, dedicati rispettivamente, come si è detto, al diritto dei Frati Minori alla mendicizia e alla loro esenzione dal lavoro manuale, costituiscono tematiche strettamente legate alla precedente. Anzi, mi sembra che la seconda, quella riguardante la mendicizia, costituisca l'elemento più fragile della scelta pauperistica dei Minori e quello più violentemente attaccato dai detrattori della povertà minoritica. Per supplire alla mancanza di possedimenti come fonti di sostentamento, i frati avevano trovato la soluzione nella mendicizia, elevandola a scelta di perfezione evangelica. Che su questo tema la disputa fosse più accesa che sulla povertà lo attesta la «Replica» che Bonaventura

---

(16) *Ivi*, concl.: 87.

(17) *Ivi*, 91.

dovette fare alle obiezioni sollevate da Guglielmo de Saint-Amour alle sue argomentazioni in favore della mendicizia. Per il maestro secolare negare la legittimità della mendicizia significava, infatti, rendere vana la scelta della povertà, perché abolire la mendicizia avrebbe obbligato i frati a possedere beni immobili, con il conseguente svuotamento dal di dentro del valore della loro scelta di vita.

Non è possibile seguire l'ampia risposta data dal Maestro francescano a favore della mendicizia. L'unico argomento che va ricordato concerne il valore dimostrativo assegnato anche in questo caso all'approvazione papale data alla loro forma di vita:

«Se qualcuno volesse impugnare e riprovare, nei servi di Cristo, ogni modo di mendicare, sarebbe come impugnare non solo gli Ordini mendicanti, ma anche il Sommo Pontefice stesso, che questo modo di vivere ha approvato»(18).

Nella seconda opera *Apologia pauperum*, rivolta agli attacchi di Gerardo de Abbeville, Bonaventura, divenuto Ministro generale dell'Ordine, ritorna sulla questione della perfetta povertà come via privilegiata alla perfezione cristiana attraverso un trattato di 12 capitoli(19). Oltre a ribadire, nel capitolo VII, il centro dell'identità francescana, costituito dalla povertà, quale via più perfetta della vita cristiana, riaffermando che «volontaria et penuriosa paupertas fundamentum evangelicae perfectionis», Bonaventura deve affrontare un argomento non presente precedentemente. Forse, insieme alla negazione del valore perfettivo della povertà, gli avversari dell'Ordine mettevano anche in dubbio l'effettiva fedeltà dei frati alla loro forma di vita pauperistica, visti i tanti mezzi e beni mobili e immobili di cui essi disponevano. L'obiezione era seria e dirompente. E così Bonaventura, nel capitolo XI, deve affrontare la questione per provare che

«professio Fratrum Minorum veraciter carere ostenditur et appropriatione rerum immobilium sive mobilium et proprietate pecuniarum tam in proprio quam in communi»(20).

---

(18) *De perf. ev.*, q. 2, a. 2, concl.: 127.

(19) Su tutto questo si può anche vedere A. POMPEI, *Bonaventura da Bagnoregio. Il pensare francescano*, Roma 1994, 194-222.

(20) *La difesa dei poveri contro il calunniatore*, XI, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/2 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/2)*, Roma 2005, 362.

Indubbiamente, questo secondo ambito del problema era tanto importante quanto il primo, anche perché molto probabilmente era avvertito pure da ampi settori dei frati che rifiutavano gli sviluppi clericali e pastorali avvenuti in seno all'Ordine e concretizzatisi in scelte che contraddicevano, di fatto, la professione della povertà evangelica. Nel capitolo, Bonaventura affronta le due questioni nodali della povertà francescana là dove più chiara sembrava la rottura tra idealità e realtà, cioè tra formulazione della Regola e scelte concrete effettuate dall'Ordine stesso: il problema dell'uso delle cose mobili e immobili e l'utilizzo del denaro.

Le obiezioni mosse dai denigratori dell'Ordine, circa la rinuncia ad ogni possesso, verteva, come ricorda Bonaventura stesso, sulla distinzione, giudicata illegittima dai denigratori, tra uso e dominio(21). L'argomentazione del Ministro generale dell'Ordine, offerta al n. 5, parte dall'affermazione del capitolo IV della Regola di Francesco ricordando il suo comando ai frati «di non appropriarsi di nulla», per aggiungervi subito (al n. 6) l'interpretazione ufficiale data da Gregorio IX nella sua *Quo elongati*.

Bonaventura appoggia e ribadisce la distinzione tra uso e possesso dei beni su di essa. Infatti, secondo questa lettura i Frati Minori, rinunciando completamente al possesso e al dominio, pur utilizzando i beni, realizzano la perfetta povertà evangelica. Tale distinzione non è suffragata soltanto dalla legge naturale, in base alla quale è possibile distinguere l'uso dal dominio (nn. 7-8), ma anche dal diritto civile (n. 9) ed ecclesiastico (n. 10). In particolare, tale distinzione è resa possibile, nota Bonaventura, dalla figura giuridica del Sommo Pontefice, unico e assoluto possessore di quanto utilizzato dai frati(22). Anche in

---

(21) Bonaventura, all'inizio del capitolo, riporta le due fondamentali critiche mosse ai frati: «Costui calunnia la professione dei poveri che sostengono di non avere il dominio su nessuna cosa, benché ne abbiano l'uso, dicendo che questo appare ridicolo a tutti dal momento che [...] non si fa distinzione tra uso e dominio» (*ivi*, XI 4: 367).

(22) Al n. 8 del capitolo XI Bonaventura utilizza l'immagine del rapporto tra il monaco e l'abate per chiarire quello che vi è tra l'Ordine dei Minori (visto nella sua globalità come un monaco) e il papa: «In verità, come per ogni stato religioso è riconosciuto essere essenziale che nessuno possieda individualmente qualcosa in proprio, così ciò vale per l'intero Ordine dei mendicanti che, per quanto riguarda la rinuncia alla proprietà, è considerato come una singola persona. Quindi, come un monaco o qual-

questo caso, come nel precedente testo, il ruolo confermativo della Chiesa costituisce, nell'argomentazione di Bonaventura, il passo decisivo per una soluzione al rapporto tra idealità e realtà minoritica.

Altrettanto vale per la questione del denaro (n. 12), proibito da Francesco nel capitolo VI della Regola, dove si vieta ai frati «di ricevere denaro né direttamente né per interposta persona». Sulla figura giuridica dell'amico spirituale, soluzione adottata fin dall'inizio dall'Ordine per gestire i soldi senza toccarli, ma affidandoli ad un economo laico, si appunta l'attenzione di Bonaventura per dimostrare che il suo utilizzo non si oppone al

---

siasi religioso fa uso di vesti, calzari, cibi e qualunque altra cosa che si consuma, ma senza con ciò appropriarsi di nulla quanto al dominio individuale, né per tale uso diventa proprietario, perché la proprietà è sempre riservata alla comunità; allo stesso modo chi vuole avere un'opinione vera e devota sulla professione dei poveri, deve intendere il rapporto fra la loro comunità e il Sommo Pontefice. Perciò, come una cosa donata a un monaco, qualunque sia l'intenzione del donatore, non passa in dominio del monaco stesso, ma dell'intera comunità, ed è sottoposta alle disposizioni dell'abate, anche nel caso in cui il donatore non pensasse di donarlo alla comunità; allo stesso modo, ciò che viene donato alla congregazione dei Frati Minori passa sotto il diritto, il dominio e la proprietà del Sommo Pontefice e della Chiesa di Roma. E questo, soprattutto perché gli stessi frati per nessun motivo hanno intenzione di acquisire per sé il diritto o la proprietà su alcuna cosa» (*ivi*, XI 8: 371). È interessante qui di seguito leggere l'obiezione mossa da Giovanni XXII, più di cinquant'anni dopo, con la bolla dell'8 dicembre 1322 *Ad conditorem canonum*, a questa soluzione giuridica, nella quale il papa trovava una forma di schizofrenia di un Ordine che non riusciva più a fare unità tra pensare e vivere la povertà, tra la formulazione della vita minoritica e la realizzazione di essa: «Poiché la perfezione della vita cristiana consiste principalmente ed essenzialmente nella carità, la quale è detta dall'apostolo "vincolo di perfezione" – che unisce e congiunge in qualche modo già in questa vita l'uomo al suo fine e alla quale ci si dispone per il disprezzo delle cose temporali e mediante la loro espropriazione – ne consegue che occorre eliminare principalmente la sollecitudine più che le stesse cose temporali; e allora, se dopo l'espropriazione resta la stessa sollecitudine che era presente prima, una tale espropriazione non vale a nulla per la perfezione. Al contrario, si constata che questi frati dopo la rinuncia a possedere non furono meno solleciti nell'acquistare e conservare i beni temporali di quanto sono solleciti altri religiosi mendicanti, che invece posseggono in comune alcuni beni. E dunque, sicuramente, detta rinuncia al dominio non fu di maggiore vantaggio per la perfezione a questi frati per il solo fatto di proclamarsi più poveri grazie a questo atto giuridico [quod propter carentiam talis domini se pauperiores dicere valeant], che se essi ottenessero le stesse cose con il dominio che dicono di non avere» (*BF V 235-236* [la traduzione è mia]).

dettato della Regola. Anche in questo contesto viene nuovamente citata l'interpretazione fatta da Gregorio IX nella stessa bolla pontificia (n. 13), la cui osservanza da parte dell'Ordine permette a Bonaventura di concludere quanto segue:

«Da ciò appare con chiarezza che la Regola dei Frati Minori non è in disaccordo con la loro vita e che il loro modo di vivere usuale non è in disaccordo con la Regola»(23).

Per Bonaventura, dunque, l'approvazione della Chiesa – e le sue soluzioni giuridiche e interpretative al dettato della Regola – costituivano la via privilegiata per trovare le definitive risposte, non solo alla legittimità e validità dell'Ordine, ma anche all'unità tra ideali proclamati e scelte concretamente effettuate. Una conferma definitiva, a mio avviso, del ruolo strategico assegnato all'autorità pontificia in questo dibattito, viene dal testo di chiusura del capitolo XI, dove il Ministro generale dell'Ordine chiama in causa la Chiesa stessa; l'attacco all'Ordine, infatti, costituiva di fatto un attacco alle scelte fatte dai pontefici. L'appello con il quale Bonaventura chiude il capitolo, oltre a mostrare la sua efficacia come polemista, evidenzia molto chiaramente quale fosse il centro della questione. Rivolgendosi al papa impersonato nella figura della Chiesa, il Ministro generale così esclama:

«Alzati allora, Madre santa, e difendi la tua causa, perché riguarda te, se questo Ordine dei Minori professa rettamente la verità del Vangelo, e riguarda te, se, nella professione religiosa da te approvata, si allontana dalla verità. Perciò, se questa santa professione viene accusata di errore, tu stessa ne sei accusata, tu che l'hai approvata. E tu, che fino a questo momento sei stata maestra di verità, ora saresti ritenuta colpevole di avere autorizzato l'errore, e verresti schernita da qualche moderno presuntuoso, come se fossi ignorante del diritto divino e di quello umano»(24).

Sia da maestro di Parigi che da ministro generale dell'Ordine, Bonaventura avverte che il centro del problema minoritico risiede nella fatica di trovare una vera conciliazione tra idealità proclamate e realtà attuate. La critica da parte del mondo esterno si abbatte non solo sui valori identitari minoritici, ma anche sulla fedeltà effettiva dei frati a quanto proclamato. Per

---

(23) *La difesa dei poveri...*, XI 13: 377.

(24) *Ivi*, XI 16: 381.

Bonaventura, sia i principi ispiratori che le loro realizzazioni concrete confermano un ruolo speciale dell'Ordine nella Chiesa: nella sua vocazione alla povertà, viene offerta alla Chiesa intera la via migliore per giungere alla perfezione cristiana. E che le forme specifiche non costituissero una contraddizione alle proclamazioni di principio, lo garantivano le conferme e le interpretazioni ufficiali della Chiesa medesima, la quale allora certificava che l'Ordine dei Minori, con il suo stile di vita particolare, costituiva per ogni cristiano la via più perfetta donata da Dio per giungere alla perfezione evangelica.

## 2. *La difesa del ruolo pastorale all'interno della Chiesa*

La scelta, mai messa in discussione, di dover essere un Ordine «per la gente», con un coinvolgimento consapevole e risoluto nella vita culturale e pastorale della Chiesa, ribadita in modo sempre più forte e sicuro a partire dal generalato di Aimone di Faversham, aveva fatto dei Frati Minori una «potenza» culturale e pastorale(25). E' in questo contesto che va collocato e compreso l'attacco frontale dei maestri secolari alla legittimità e validità della proposta di perfezione cristiana vissuta dai Minori: tale dura opposizione non era, infatti, mossa solo da una pura preoccupazione teologica ed ecclesiologica, ma anche e forse soprattutto da un timore di tipo socio-economico. La «potenza» spirituale, numerica e culturale dei Minori stava facendo perdere spazi e posizioni (e denaro) ad altre realtà ecclesiali fino a quel momento dominanti.

Significativo è il caso delle dure e violente tensioni all'interno dell'Università di Parigi, dove, a partire dal 1253, si sviluppa uno scontro frontale tra i maestri laici e quelli mendicanti, rappresentati da Tommaso e Bonaventura, ai quali viene tolto il titolo di «maestri». Al fondo dello scontro, vi era l'espansione inarrestabile di questi nuovi Ordini con il loro grande successo presso i giovani e i laici. Altrettanto succedeva sul piano più strettamente pastorale, ambito in cui la preparazione dei nuovi Ordini, la loro efficacia e generosità nella predicazione e nell'a-

---

(25) Ho sintetizzato la trasformazione del modo di essere dei frati nel mondo mediante due espressioni: dall'essere "tra la gente" al diventare frati "per la gente". Su questo cfr. P. MARANESI, *Francesco, i suoi frati e la gente: evoluzione di una vocazione ad essere nel mondo*, MF 103 (2003) 445-487.

scolto delle confessioni rischiavano di togliere ai parroci non solo i fedeli, ma anche entrate economiche.

Quanto tale problema fosse importante, e quanto violenta e radicale fosse diventata la polemica, lo attestano due bolle pontificie della fine del 1254 inviate all'Ordine minoritico. Nella prima, aperta con le parole «Etsi animarum» e datata 22 novembre, Innocenzo IV, pochi giorni prima della sua morte avvenuta il 7 dicembre, invia un duro testo nel quale, spinto probabilmente dalle pressioni dei maestri secolari, interviene contro l'invadenza degli Ordini mendicanti:

«Si apprende che alcuni i quali, per poter seguire liberamente nudi il Cristo nudo, hanno disprezzato le ricchezze e le grandezze obbligandosi con il vincolo della Religione, si mostrano pertinaci nell'usurpare contro Dio e la giustizia i diritti degli altri» (26).

Per porre fine a una tale situazione, sono imposti una serie di restrizioni e di divieti pastorali, quali la confessione nelle chiese conventuali senza il permesso dei loro parroci o la predicazione alla stessa ora delle chiese parrocchiali, come anche si impedisce severamente ai frati di effettuare sepolture nelle loro chiese e, qualora dovessero accettarle, si esige che essi versino «entro otto giorni dalla data del ricevimento, anche senza esserne richiesti, al vescovo o al sacerdote della parrocchia a cui appartiene il defunto, la metà o la terza o quarta parte di tutto quello che in vista della sepoltura abbiate ricevuto» (27).

Quale fosse il problema sottostante a questi provvedimenti lo si comprende bene da quest'ultima ingiunzione di tipo economico: i mendicanti esercitavano un potere di influenza sulla gente da togliere ai parroci i fedeli/clienti con le loro relative offerte.

Un mese dopo questa bolla, cioè il 22 dicembre, a dieci giorni dalla sua elezione, il nuovo papa Alessandro IV invia una nuova lettera a tutta la Chiesa universale, *Nec insolitum*, con la quale, riconoscendo che, come avvenne nella precedente bolla, spesso la fretta non permette di prendere buone decisioni (28),

---

(26) *FF* 2739/16.

(27) *Ivi*, 2739/19.

(28) «Non è insolito né nuovo che quelle cose che vengono compiute sotto la pressione di impegni e nella fretta, poiché tralasciano la revi-

abolisce i divieti precedenti per restituire ai mendicanti le possibilità pastorali loro tolte dal provvedimento di Innocenzo IV(29). La contraddittorietà delle due bolle nell'affrontare la «questione pastorale» degli Ordini mendicanti rivela sicuramente la tensione e la conflittualità che si era scatenata tra i due gruppi, ambedue tanto potenti e influenti da poter ottenere a loro vantaggio delle bolle papali così tra loro tanto contrastanti.

Le scelte pastorali e culturali assunte dai frati non erano motivo di discussione solo fuori dell'Ordine, ma costituivano sicuramente anche al suo interno causa di perplessità e incertezza circa la fedeltà all'ideale di vita proposta da Francesco e codificata nella Regola. Per i frati al centro vi era la difficoltà di conciliare l'idealità pauperistica con i mezzi necessari per assolvere i diversi compiti pastorali e culturali: l'espansione dell'Ordine, con il conseguente potere religioso ed economico che stava acquistando, non era forse un allontanamento/tradimento del suo ideale di semplicità e minorità ricevuto in eredità da Francesco? Non vi era forse una forma di contraddizione o inconciliabilità tra le scelte concrete a favore dell'impegno pastorale e le richieste identitarie che venivano dalla Regola?

Bonaventura era stato costretto a confrontarsi con queste gravi domande già prima di diventare Ministro generale, quando nel 1254 un maestro anonimo dell'Università di Parigi, desideroso forse di diventare frate, gli aveva posto tre questioni concernenti le scelte concrete dell'Ordine che a lui sembravano difficilmente accordabili con il dettato della Regola. Riprendendo le critiche che si stavano levando all'interno dell'Università, il maestro anonimo avvertiva in tre ambiti una chiara contraddizione nello stile di vita dell'Ordine: riguardo alla povertà infranta attra-

---

sione di una ponderata riflessione, si debbano risottoporre all'esame di una più lunga considerazione, affinché appaiano più giuste e più esatte attraverso l'attenzione di una discussione più competente. Invero, al tempo di papa Innocenzo IV, nostro predecessore, di felice memoria, furono pubblicate dalla Sede Apostolica delle lettere, nelle quali egli ingiungeva rigorosamente, in virtù di obbedienza, a tutti i religiosi, di qualsiasi Ordine e professione, le seguenti norme [e segue l'elenco degli otto divieti della precedente bolla]» (*ivi*, 2741-2742).

(29) «Abbiamo ritenuto che dette lettere e altre, se ne furono mandate su questa materia o qualche aspetto di essa, contro i predetti religiosi o altri di loro in maniera generale o particolare fuori della forma comune e abituale, siano del tutto revocate» (*ivi*, 2743).

verso l'utilizzo degli amici spirituali, dei tanti libri e delle grandi case, riguardo al lavoro manuale disatteso dalla maggioranza dei frati e circa l'impegno universitario ampiamente assunto dall'Ordine (30).

Non è qui il caso di prendere in esame le varie risposte offerte da Bonaventura al suo interlocutore per aiutarlo a superare le sue perplessità mostrando l'accordo sostanziale tra Regola e scelte concrete dei frati; in queste soluzioni bonaventuriane si evidenzia con molta chiarezza la sua opzione per una via media nel tentativo di conciliare l'ideale francescano con un effettivo e ampio impegno a favore della Chiesa. Tuttavia, su di un passaggio, posto da Bonaventura alla fine del suo testo, vale la pena soffermarsi, perché in esso è espressa la sua soluzione personale nella comprensione teologica della vocazione dell'Ordine francescano, quale risposta rappacificante nei confronti delle apparenti contraddizioni che sembravano affliggere l'evoluzione della comunità francescana:

«E non ti turbi il fatto che all'inizio i frati furono uomini semplici e illetterati; anzi, ciò dovrebbe confermare la tua fede nell'Ordine. Confesso davanti a Dio che è questo che mi fece amare sopra ogni cosa la vita del beato Francesco: il fatto che corrisponde all'inizio e alla perfezione della Chiesa, che cominciò da semplici pescatori e poi crebbe fino a dottori chiarissimi ed espertissimi; così vedrai nella Religione del beato Francesco affinché Dio mostri che essa non fu inventata dalla prudenza degli uomini, ma da Cristo; e poiché le opere di Cristo non diminuiscono, ma crescono, si dimostra che questa fu un'impresa divina, al punto che neppure i sapienti hanno disdegnato di scendere a far parte del consorzio di uomini semplici» (31).

In questa argomentazione si giunge ad uno dei cardini del pensiero bonaventuriano riguardo alla comprensione globale dell'Ordine e del destino provvidenziale a cui era chiamato: la sua evoluzione andava vista non come un tradimento dell'iniziale esperienza di Francesco, ma come verifica definitiva della sua origine divina, poiché, infatti, nella sua globalità, si stavano ripercorrendo le tappe evolutive compiute dalla Chiesa. Tale inter-

---

(30) Per il testo *Lettera a un maestro non nominato su tre questioni*, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 94-109.

(31) *Ivi*, 107.

pretazione generale del processo storico del movimento minoritico non solo aveva permesso al giovane Bonaventura di superare le sue perplessità, ma anche costituiva il riferimento ideale delle sue scelte, una volta divenuto Ministro generale dei Minori, nel difendere il suo Ordine dagli attacchi esterni e nell'aiutare i frati ad assumere con serenità e adeguatezza decisioni importanti a favore della Chiesa e fedeli alla Regola.

## II. DI FRONTE ALL'ORDINE: UNA POSIZIONE MEDIA CONTRO GLI ESTREMISMI

La stessa risolutezza mostrata da Bonaventura di fronte agli attacchi esterni, che ponevano in forse la legittimità stessa dell'ideale francescano e ne criticavano le scelte pastorali e culturali, è utilizzata nell'affrontare le gravi e laceranti tensioni serpeggianti tra i frati. La cura che, come Ministro generale, doveva prendersi della vita dei frati aveva nella difesa dell'unità e della pace interna uno dei suoi più importanti e urgenti compiti.

Due furono i fronti interni all'Ordine dei quali Bonaventura dovette occuparsi nel suo lavoro di Ministro, due ambiti corrispondenti in qualche modo alle due anime contrapposte della fraternità minoritica: da una parte le spinte spiritualistiche di tipo gioachimita e dall'altra i rischi di rilassamento della grande comunità.

### 1. *Contro l'estremismo spiritualista di tipo gioachimita*

Qualcuno ha definito il gioachimismo una «cava di pietra» dalla quale un settore dei francescani dalla metà del '200 ha attinguto ampiamente per costruire la sua visione spirituale di Francesco e dell'Ordine, assegnando ad esso una funzione escatologica e apocalittica risolutiva per gli imminenti sviluppi della Chiesa (32).

---

(32) L'espressione di H. Grundmann è riportata da P. VIAN nel suo interessante articolo *Bonaventura di Bagnoregio di fronte a Gioacchino da Fiore e al gioachimismo. Qualche riflessione su recenti valutazioni*, «Antoniana» 65 (1990) 133-160; a questo lavoro si può aggiungere anche D. BERG, *L'impero degli Svevi e il gioachimismo francescano*, in: *L'attesa della fine dei tempi nel medioevo*. A cura di O. CAPITANI e J. MIETHKE, Bologna 1990, 133-168, due lavori ricchi anche di un'analisi bibliografica sulla questione gioachimita nell'Ordine francescano.

Chiare e precise sono le informazioni sullo stretto legame di alcuni grandi personaggi francescani degli anni '50 con le idee di Gioacchino da Fiore. Sulle simpatie gioachimite nutrite dal Ministro generale precedente a Bonaventura, Giovanni da Parma, si hanno numerose e non sempre convergenti notizie da autori tra loro tanto diversi. Da una parte vi è Salimbene da Parma che gli rimprovera di essersi ostinato in quelle posizioni escatologiche insostenibili dopo il 1260, quando cioè non si erano avverate le profezie gioachimite che fissavano a quella data l'avvento della terza età(33); dall'altra Ubertino da Casale il quale, con un giudizio invece positivo, riferisce di una lettura chiaramente "gioachimita" fatta dal Ministro generale in riferimento all'applicazione a Francesco delle profezie di Gioacchino(34).

In ogni caso, il ministro generale Giovanni da Parma, con la sua tensione spirituale a un ritorno alla fedeltà al Santo, non accettò le concessioni riguardo alla povertà che erano state fatte nel 1245 da Alessandro IV nella sua bolla *Ordinem vestrum*, tanto da pensare ad un suo rifiuto ufficiale da ratificare nel Capitolo generale che si doveva tenere nel 1254 a Metz(35). Queste esigenze spirituali, connesse, come si è detto, anche ad una visione gioachimita del francescanesimo, spiegherebbero la scelta di Ugo di Digne come suo segretario, un frate definito da Salimbene «maximus Ioachita», che possedeva tutte le opere dell'abate Gioacchino «scritte a grandi lettere»(36).

La saldatura esplicita e pericolosa tra profezie gioachimite e la loro radicale interpretazione francescana avvenne nel 1254, quando il frate minore Gerardo da Borgo San Donnino pubblicò a Parigi il *Liber introductorius in Evangelium aeternum*. In esso, oltre a collezionare diversi testi di Gioacchino, presentandoli come se fossero l'*Evangelium aeternum* preannunciato dall'*Apocalisse*, Gerardo caldeggiò una diretta applicazione a Francesco e al suo Ordine di quanto nei testi dell'Abate fiorense veniva preannunciato in forma profetica: Francesco è l'angelo del sesto sigillo e i suoi frati l'Ordine evangelico che avrebbe annunciato l'avvento dell'imminente terza età, il periodo del superamento

---

(33) Cfr. SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *Cronica*, I, 1376-1379, Parma 2007, 847ss.

(34) Cfr. UBERTINO DA CASALE, *L'Albero della vita*: FF 2052-2053.

(35) Cfr. sulle vicende A. C. CADDERI, *op. cit.*, 169-174.

(36) Cfr. SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *op. cit.*, 1039: 653.

della Chiesa carnale e dell'intelligenza letterale della teologia, a favore di una Chiesa spirituale e della piena intelligenza spirituale donata da una nuova rivelazione dello Spirito Santo (37).

Tali visioni profetico-apocalittiche applicate al francescanesimo costituivano una forte critica all'evoluzione assunta dall'Ordine in favore delle scelte pastorali e culturali, per riproporre, invece, un'osservanza pura della *Regola* e del *Testamento*, rifiutando anche tutte le successive *Dichiarazioni* papali. Questa posizione spiritualistico-gioachimita offriva tuttavia il fianco, come avvenne di fatto, agli attacchi mossi dall'esterno da parte dei secolari, per i quali l'Ordine dei Minori costituiva uno strumento dell'anticristo che combatteva contro la Chiesa giudicata carnale e destinata ad essere superata dall'imminente Chiesa spirituale della terza età.

Bonaventura, il Ministro generale dell'Ordine, intervenne decisamente nei confronti di questa saldatura tra gioachimismo e spiritualismo profetico francescano. La prima decisione da lui assunta dopo la sua nomina a Ministro generale fu di carattere giuridico e voleva essere un segnale forte e chiaro inviato sia ai suoi frati, per dissuaderli da ogni rapporto con il gioachimismo radicale, sia alla Chiesa istituzionale, per rassicurarla sul fatto che non esisteva nessuna connessione tra l'Ordine nella sua dirigenza e le pericolose idee di Gioacchino. Dopo aver proceduto subito, già nel 1258, al processo di Gerardo di Borgo San Donnino, nel 1261-1262 il Ministro generale volle compiere un gesto ancora più forte: il processo contro l'ex ministro generale Giovanni da Parma, conclusosi con una sua condanna al ritiro perpetuo (carcere) nell'eremo di Greccio, dove rimase fino al 1289, quando venne liberato dal ministro generale Matteo d'Acquasparta (38).

La seconda operazione, adottata da Bonaventura per arginare le pericolose derive gioachimite, è rivolta all'anti-intellettualismo profetico. In essa il Ministro generale e Maestro di teologia

---

(37) Per un'introduzione generale restano valide le pagine pubblicate nel 1926 da GRATIEN DE PARIS, *Histoire de la fondation et de l'évolution de l'Ordre des Frères Mineurs au XIII<sup>e</sup> siècle* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 29), Roma 1982, 209-213, mentre per una lettura più ampia del testo perduto di Gerardo cfr. H. DE LUBAC, *La posterità spirituale di Gioacchino da Fiore. I. Dagli Spirituali a Schelling*. Sezione ottava: *Monografie (Opera omnia, XXVII)*, Milano 1981, 105-108.

(38) Su tutte le intricate vicende legate al processo di Giovanni da Parma si veda l'ampia analisi storica condotta da A. C. CADDERI, *op. cit.*, 269-297.

porta a compimento un'articolata e compatta proposta di «unità del sapere cristiano», in cui lo sforzo della ragione filosofica e teologica è posto al servizio di un processo unitario e ascensionale di tipo intellettuale-sapienziale teso all'esperienza mistica-saporosa di Dio. E' nelle *Collazioni in Hexaëmeron*, l'ultima di tre serie di conferenze universitarie tenuta a Parigi davanti ai suoi frati studenti pochi mesi prima della sua morte, che egli giunge ad una visione completa di tale progetto teologico(39).

Oltre a ribadire la convergenza tra la ragione e la fede nell'ascesa dell'anima verso Dio, organizzando un progresso conoscitivo intellettuale e sapienziale di sei illuminazioni progressive, Bonaventura vuole rifiutare due estremi culturali che spaccavano, di fatto, l'unità del sapere cristiano: da una parte l'autonomia della ragione filosofica propugnata dall'aristotelismo eterodosso dei maestri delle arti, dall'altra lo spiritualismo anti-intellettuale gioachimita che rifiutava un necessario e autonomo apporto della ragione nell'esperienza di Dio(40).

La ragione e la fede, l'intelligenza e l'amore, la testa e il cuore, la filosofia e la teologia, la scienza e la sapienza, sono tutte coppie i cui termini interni, appartenenti a due diversi e autonomi ambiti esistenziali, non debbono essere divisi per Bonaventura da un'alternativa che li ponga in opposizione, ma congiunti all'interno di un processo unitario nel quale tutto l'uomo è proteso verso l'oggetto ultimo della sua intelligenza e del suo amore: Dio. La ricerca – sia dell'autonomia nei processi conoscitivi dei due ambiti esistenziali che della loro convergenza unitaria nel conseguimento dell'unico oggetto sapienziale a cui tendono – è stato il grande obiettivo perseguito da Bonaventura nella sua elaborazione filosofica e teologica, così da dimostrare l'unitarietà dell'uomo nel suo viaggio verso Dio e la pluriformità dell'accesso al mistero divino colto dall'intelligenza e dall'affetto.

---

(39) Cfr. *Collazioni sull'Exameron, ovvero le illuminazioni della Chiesa*, in: SAN BONAVENTURA, *Sermoni teologici/1 (Sancti Bonaventurae Opera, VI/1)*, Roma 1994.

(40) Non è il caso di soffermarsi in specifico su questa proposta bonaventuriana. Rinvio semplicemente ad alcuni miei lavori. Innanzitutto si veda l'ampia elaborazione proposta nel volume *Verbum inspiratum – chiave ermeneutica dell'«Hexaëmeron» di s. Bonaventura* (Bibliotheca seraphico-cappuccina, 51), Roma 1996, in particolare le pagine 331-361; una visione più sintetica *Il processo sapienziale bonaventuriano*, «Doctor Seraphicus» 45 (1998) 53-75 (pagine dedicate all'*Hexaëmeron*).

## 2. Contro il rilassamento della grande comunità

Parallelamente al confronto con l'ala spirituale e con le sue tendenze gioachimite, Bonaventura assume decisioni molto forti e precise per circoscrivere una tendenza lassista all'interno della grande comunità dei frati. Forse, per le necessità connesse agli impegni culturali e pastorali, si stava affermando nelle grandi comunità uno stile di vita non troppo attento alla semplicità, alla minorità e alla povertà. Il valore in proposito, assegnato da Bonaventura ad un programma di riforma per far risplendere nell'Ordine la fedeltà a Francesco, è attestato da due importanti testi, prodotti dal Ministro generale subito dopo la sua nomina: il primo è rappresentato dalla lettera circolare con la quale, due mesi dopo la sua elezione, presenta a tutti i frati del mondo il suo programma ministeriale, il secondo costituisce uno dei testi più importanti per l'identità dell'Ordine dopo la Regola, cioè le *Costituzioni* di Narbona.

### a. La lettera circolare a tutto l'Ordine(41)

Se la difesa dei suoi frati contro gli attacchi dei secolari è senza tentennamenti e dubbi nel dimostrare la fedeltà sostanziale a Francesco nelle grandi scelte dell'Ordine, altrettanto forte e determinata è la sua volontà di intervenire contro uno stile di vita non conforme alla loro professione di vita. La sua prima lettera circolare, nella quale presenta il suo programma di governo, è un lungo e quasi spietato elenco di errori, da correggere e da cambiare, presenti nelle scelte di vita dei frati. In essa, anticipando e riassumendo quanto avrebbe detto più ampiamente al Capitolo generale, Bonaventura vuole elencare

«le ragioni per cui lo splendore del nostro Ordine si sia in qualche modo offuscato, dall'esterno l'Ordine sia corrotto e internamente si sia oscurata la nitidezza delle coscienze»(42).

Oltre ad effettuare un'opera di riforma per ricondurre la grande comunità ad un'effettiva fedeltà a Francesco, Bonaventura, con il duro programma stilato nella lettera, vuole, di fatto, an-

---

(41) *Lettera I*, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 111-117.

(42) *Ivi*, 113.

che difendere l'Ordine contro gli attacchi esterni mossi da diversi settori che, come si è già visto, prendevano a pretesto l'infedeltà dei frati per mettere in discussione la stessa legittimità dalla loro vocazione minoritica(43).

Vari e gravi sono i punti richiamati dal Neoministro generale ai frati, sui quali occorre fare delle scelte di riforma seria e profonda. Ricordiamo solo i più importanti: maneggio e uso del denaro; l'ozio dei frati, «molti assopiti, scegliendo uno stato mostruoso, tra il contemplativo e l'attivo»; il vagabondaggio dei frati, che, spesso dove vanno, «non lasciano dopo di sé un esempio di vita, ma piuttosto uno scandalo per le anime»; la questua «inopportuna che tutti coloro che sono in viaggio hanno tanta paura di incontrare un frate come temerebbero di imbattersi nei predoni»; le costruzioni sontuose e preziose degli edifici; le amicizie particolari; l'avidità assalto ai funerali e ai testamenti «il che non avviene senza un grande turbamento del clero e in particolare dei sacerdoti delle parrocchie»(44).

Nello stesso tempo, Bonaventura era cosciente del fatto che un rinnovamento dell'Ordine necessitava di più attenzione e vigilanza nell'accoglienza dei nuovi candidati: «Ponete un freno all'accoglienza della moltitudine»(45), poiché senza un discernimento su coloro che vengono accolti, determinando i motivi che li spingono ad entrare in convento, non sarà possibile riformare la vita. E una tale riforma è assolutamente necessaria: «Lo richiede l'assalto della tribolazione, lo richiede il mondo; lo reclama il beato Francesco e il sangue versato di Cristo»(46).

Le stesse preoccupazioni e gli stessi richiami vengono ribaditi in una lettera spedita a tutti i ministri dei Frati Minori dieci anni dopo, nella quale il Ministro generale li invita a vegliare perché nell'Ordine non «si accrescano i rovi dei vizi, i quali, mentre rendono spregevole, molesto e odioso a molti questo

---

(43) La presenza di obiettivi riformatori e apologetici è confermata dai punti programmatici proposti in apertura della lettera: «Ora tuttavia, poiché il pericolo del momento richiede un intervento immediato come pure le ferite delle coscienze e gli scandali causati da uomini mondani, a causa dei quali l'Ordine, che dovrebbe essere specchio di piena santità, è vilipeso e disprezzato in varie parti del mondo, esprimo brevemente ciò che mi è sembrato di dover correggere su consiglio dei discreti» (*ivi*, 1: 117).

(44) *Ivi*, 115.

(45) *Ivi*.

(46) *Ivi*.

sacro e venerando collegio, cambiano in scandalo ciò che per tutti avrebbe dovuto essere di esempio»(47).

Mi sembra che, oltre a ripetere i richiami già fatti nella lettera programmatica precedente, in questa seconda lettera vi siano due temi più fortemente sottolineati dal Ministro generale. Il primo riguarda la sottomissione dei frati al clero secolare, evitando ogni concorrenza con essi nell'attività pastorale; in particolare, i frati sono richiamati sia a non predicare senza il permesso dei prelati (né tantomeno contro di essi suscitando odi e divisione tra la gente)(48), sia a non mettersi in gara con il clero nell'ottenere funerali e testamenti, cosa che aveva fatto scatenare tanta avversione nei confronti dell'Ordine(49). Il secondo tema tocca il grave problema della povertà che, pur essendo la prerogativa della loro identità, è spesso tradita con delle scelte di vita guidate dalla comodità e dall'abbondanza; la conseguenza di ciò è la presenza tra i frati di una forma di schizofrenia e di menzogna che giunge a creare una forma di contrapposizione tra quello che si proclama e quello che si vive:

«E poiché la povertà è la sublime prerogativa del nostro Ordine, affinché non si esponga al vilipendio questa nobile perla e non sia gettata davanti ai porci, trova il modo di eliminare i pretesti di viaggi e di questue, cioè le spese eccessive per gli edifici e i libri, le vesti e i cibi, perché la pratica della vita non discordi dall'eccellenza della professione. E', infatti, un'indecente e perversa menzogna dichiarare di aver scelto volontariamente la professione della somma povertà e non voler sopportare la penuria delle cose, all'interno essere nell'abbondanza come un ricco e all'esterno mendicare come un povero»(50).

#### b. *Le Costituzioni narbonesi*

Nel contesto del piano bonaventuriano di collocare l'Ordine all'interno di una posizione media tra l'estremismo di una visio-

---

(47) *Lettera II*, 119.

(48) «Sono atterrito dall'audacia con cui alcuni insolenti si sollevano contro la dottrina del nostro Padre: predicando contro i prelati della Chiesa di fronte ai laici e schernendo le loro azioni, non seminano se non scandali, litigi e odi e provocano l'ira non solo di questi stessi, ma anche di Dio, poiché consta che per legge divina è stato stabilito che nessuno *disprezzi il sordo né metta inciampo davanti al cieco*» (*ivi*, 119).

(49) «Ma anche un certo quale assalto litigioso ed avido ai funerali e ai testamenti, con esclusione di quelli a cui si riconosce che spetta la cura delle anime, ci ha reso non poco odiosi a tutto il clero, come ci siamo accorti dall'insegnamento dell'esperienza» (*ivi*, 119.121).

(50) *Ivi*, 121.

ne spiritualistica e il rilassamento senza più tensione ideale, un momento di grande importanza fu la redazione delle prime *Costituzioni* dell'Ordine minoritico. Rispondendo ad una deliberazione emanata nel Capitolo di Roma del 1257 di dare finalmente all'Ordine delle *Costituzioni*, Bonaventura, appena eletto Ministro generale, si pone subito al lavoro e, nel Capitolo successivo tenutosi a Narbonne nel 1260, presentò un testo subito accettato con grande favore ed emanato per tutto l'Ordine.

La prima scoperta, effettuata ormai due decenni fa da C. Cenci, di frammenti legislativi elaborati probabilmente nel Capitolo del 1239, quando venne deposto frate Elia, e ulteriormente ripresi e ampliati nei successivi Capitoli, ma mai entrati in vigore (51), permette di confermare quanto affermava Salimbene nella sua *Cronica*, quando riferiva che Bonaventura fece un lavoro di ordinazione delle leggi già esistenti, senza aggiungerne molto (52).

Dal confronto dei testi si percepisce chiaramente il carattere redazionale del lavoro compiuto da Bonaventura, in cui egli, se da una parte riprende spesso alla lettera formulazioni precedenti (53), dall'altra offre a tutto il materiale una precisa strutturazione dividendo il testo in dodici capitoli (chiamati *rubriche*), i cui temi però non sono legati ai dodici capitoli della Regola (54).

---

(51) Come in uno scavo, l'autore ha trovato a più riprese strati documentari di una progressiva formazione ed rielaborazioni di costituzioni stesse per la prima volta nel Capitolo del 1239; di queste scoperte Cenci ha dato puntuali notizie in corso d'opera: *De Fratrum Minorum Constitutionibus praenarbonensibus*, AFH 83 (1990) 50-66; *Fragments priscarum Constitutionum praenarbonensium*, AFH 96 (2003) 289-291. I tre gruppi di testi, divisi in *Fragments*, *Praenarbonenses* e *Vestigia*, sono stati recentemente riuniti nel volume *Constitutiones generales Ordinis Fratrum Minorum - I - saeculum XIII*. Cura et studio fratrum C. CENCI et R. G. MAILLEUX, Grattaferrata 2007, 1-63.

(52) Cfr. SALIMBENE DE ADAM DA PARMA, *op. cit.*, 599, p. 449.

(53) Cfr. quanto notato nell'edizione offerta da C. CENCI dei *Frammenti* prenarbonesi. Una presentazione ragionata dei rapporti redazionali tra i frammenti delle *Costituzioni* prenarbonesi rinvenuti da C. CENCI e le *Costituzioni* narbonesi è effettuata da L. PELLEGRINI nella sua Introduzione al volume SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 28-33.

(54) Prologus; I: De Religionis ingressu; II: De qualitate habitus; III: De observantia paupertatis; IV: De forma interius conversandi; V: De modo exterius exeundi; VI: De occupationibus fratrum; VII: De correctionibus delinquentium; VIII: De visitationibus provinciarum; IX: De electionibus ministrorum; X: De capitulo provinciali; XI: De Capitulo generali; XII: De suffragiis

Non è facile e semplice stabilire quali siano state le intenzioni generali che guidarono l'elaborazione legislativa bonaventuriana, tuttavia credo che al fondo della sua articolata proposta vi sia l'obiettivo di tradurre in scelte quotidiane una visione dell'Ordine fortemente conventuale, confermando e fissando una sua identità fortemente impegnata sia nella cultura che nella pastorale, ma anche sostanzialmente fedele all'idealità minoritica. Era la via media quella cercata da Bonaventura e proposta ai suoi frati nelle 'sue' *Costituzioni*.

Il primo aspetto che va ricordato in questo contesto è il valore assegnato per la vita regolare dei frati, proprio all'inizio del testo, a quelle *Costituzioni* dal compilatore:

«*Poiché, come dice il Sapiente, dove non c'è siepe, la proprietà viene saccheggiata, per custodire illeso il prezioso possesso del regno dei cieli, dove si entra attraverso lo spirito di povertà, è necessario circondarlo con la siepe della disciplina. Le osservanze regolari, infatti, non costituiscono affatto un inutile criterio di comportamento, non solo per il fatto che favoriscono la concordia, il decoro e la custodia della vita spirituale, ma, soprattutto, come avviene il più delle volte, in quanto si mantengono nell'alveo della sostanziale perfezione e purezza della Regola professata. È necessario che queste osservanze si conoscano accuratamente, affinché, per l'oscurità dell'ignoranza, non si caschi nella fossa della trasgressione*» (55).

L'osservanza della legislazione proposta da Bonaventura non è solo funzionale ad una vita ordinata e pacifica, ma permette un'osservanza "sostanziale" della Regola; se si volesse tradurre in altre parole l'espressione – tanto sofisticata quanto chiara utilizzata da Bonaventura – si potrebbe dire che le norme delle *Costituzioni* permettono al frate di essere sicuro di avere la posizione giusta (media) tra i due pericolosi estremismi.

Insieme a questo obiettivo di fondo, occorre notare un elemento di tipo formale che contraddistingue il testo bonaventuriano e che resterà per tutte le *Costituzioni* successive: il carattere

---

defunctorum. Il testo offerto adesso da C. CENCI in *Constitutiones generales...*, 69-104, può essere considerato l'edizione critica di riferimento; tuttavia noi ci serviremo della traduzione italiana *Costituzioni generali dell'Ordine dei Frati Minori*, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera, XIV/1)*, Roma 1993, 125-191 (D'ora in poi: *Cost. narb.*).

(55) *Cost. narb.*, Prol. 1: 127.

esclusivamente giuridico delle norme. Il santo Legislatore non si preoccupa mai di porre, a fondamento delle diverse leggi, alcuna motivazione di ordine teologico o francescano che ne spieghino e fondino il valore; emblematico il fatto che non vi sia praticamente nemmeno una citazione biblica o mai venga richiamato il nome e l'esempio di Francesco. Nel testo legislativo le motivazioni spirituali, che sottostavano a quelle decisioni e le reggevano, erano presupposte.

Non è possibile qui ripercorrere le varie soluzioni legislative assunte nelle *Costituzioni* al fine di tratteggiare il ruolo di Bonaventura nella fissazione dell'identità dell'Ordine minoritico. Limitiamoci a proporre veloci sondaggi sui temi principali affrontati dal compilatore.

La prima questione affrontata riguardava le norme per l'*ingresso in Religione*. Per frenare «la moltitudine» dei richiedenti, Bonaventura conferma e radicalizza quanto già nella sua lettera circolare aveva richiesto in via generale e che precedentemente era stato stabilito nelle prenarbonesi mediante la proposta di un criterio preciso: che dovevano essere accolti solo candidati culturalmente già preparati o personaggi di grande fama<sup>(56)</sup>. La durezza, con cui viene punito chi contravviene alla norma, non indica solo quanto importante fosse la scelta "culturale", ma anche quanto importante fosse tale criterio restrittivo per vagliare le vere intenzioni dei richiedenti: se un giovane, che aveva già studiato, possedendo, di conseguenza, delle buone prospettive per una vita agiata in un contesto di analfabetismo diffuso, chiedeva di entrare in convento, significava che non cercava una facile soluzione per risolvere i propri problemi di sopravvivenza, ma desiderava con cuore retto di abbracciare e vivere la vita minoritica.

Il secondo tema, sviluppato nella rubrica III, concerneva la questione identitaria centrale del francescanesimo: la *povertà*. Ad essa vengono dedicati ben 24 numeri. Oltre alle prescrizioni per frenare e impedire il maneggio del denaro (nn. 1-14), sono stabilite norme precise per evitare quanto già nella lettera circolare aveva rimproverato ai suoi frati circa il pericolo della ricercatezza e della superfluità nelle costruzioni e negli abiti (nn. 15-19).

---

(56) *Cost. narb.*, I 3-4: 129. Su tutta la questione cfr. P. MARANESI, *Nescientes litteras. L'ammonizione della Regola francescana e la questione degli studi nell'Ordine (secc. XIII-XVI)* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 61), Roma 2000, 79-81.

Nella normalizzazione della *vita in convento*, descritta e fissata nella rubrica IV, il punto di riferimento ideale assunto dal testo legislativo bonaventuriano sembrerebbe essere lo stile benedettino, caratterizzato da digiuni ben stabiliti (nn. 1-9), da periodi di silenzio giornalieri (nn. 10-15), da norme che determinavano con quale ricorrenza nell'anno e come dovesse essere fatta la tonsura (nn. 20-21); in questa parte Bonaventura interviene anche sulla vita sacramentale dei frati stabilendo, ad esempio, che la comunione eucaristica venisse fatta nei giorni di festa, mentre la confessione almeno due volte alla settimana (nn. 22-23).

La rubrica VI, dedicata alle *occupazioni dei frati*, è la più ampia di tutte, con ben 29 numeri. In essa si ritrova un'altra caratteristica importante dell'autocoscienza dell'Ordine, un elemento ritenuto anche da Bonaventura risolutivo nelle diverse attività dei frati: gli studi (57). Dopo aver dedicato i primi 10 numeri al problema del lavoro in generale (nn. 1-2), e poi a quello pastorale specifico, come la confessione (nn. 3-5), l'attività nei monasteri delle monache (n. 6), gli incarichi esterni (nn. 7-9) e la predicazione (n. 10), i restanti 19 numeri sono spesi interamente per regolamentare l'attività principale dell'Ordine collocata nel lavoro intellettuale e teologico. Innanzitutto, è introdotta una norma, assente nelle prenarbonesi, con la quale si vieta di imparare a leggere a chi non ne è capace (n. 11) (58), poi l'attenzione si sposta interamente sullo studio generale di Parigi (nn. 12-22) per regolamentare sia l'accesso degli studenti che lo stile di vita in esso; gli ultimi numeri sono dedicati invece all'uso dei libri nella vita dei frati, strumenti tanto preziosi per via del costo (problematici dunque per la povertà) quanto utili nell'assolvere al loro mandato pastorale (nn. 23-29) (59). Che il lavoro intellettuale e teologico rappresentasse indubbiamente l'attività principale dell'Ordine, è dimostrato dall'accuratezza giuridica con cui Bonaventura normalizza e favorisce il centro culturale di Parigi e i vari studi generali presenti in diverse parti.

---

(57) Su tutta la rubrica cfr. P. MARANESI, *La normativa degli Ordini mendicanti sui libri in convento (secc. XII-XIV)*, in: *Libri, biblioteche e letture dei frati mendicanti (secc. XIII-XIV)*. Atti del XXXII Convegno internazionale (Assisi, 7-9 ottobre 2004), Spoleto 2005, 240-246.

(58) Cfr. P. MARANESI, *Nescientes...*, 82.

(59) Un'analisi accurata di questi numeri è proposta in *La normativa...*, 246-253.

La lettura dei 26 numeri riguardanti la *correzione dei frati*, stilati nella rubrica VII, lascia chiaramente emergere la complessità e grandezza di un Ordine che non poteva essere guidato e tenuto insieme soltanto da esortazioni e ammonizioni evangelico-spirituali, ma mediante norme punitive chiare e severe, fino all'incarcerazione dei frati. In particolare, quattro sono i peccati più gravi che vengono presi in esame nei primi 10 numeri: il delitto di lussuria, la disobbedienza contumace, l'accettazione del denaro e la violenza contro un altro. Interessante notare che, tra i peccati gravi contemplati dalle *Costituzioni* bonaventuriane, emerge anche il pericolo della divisione dell'Ordine:

«Similmente proibiamo, sotto pena di scomunica, che nessun frate, con parole e con fatti, presuma in qualche modo di adoperarsi per la divisione del nostro Ordine. Se qualcuno contravverrà deliberatamente a questa proibizione, si abbia come scomunicato, scismatico e distruttore del nostro Ordine e venga separato dalla vita comunitaria dei frati, fintantoché non abbia fatto condegna riparazione»(60).

Dunque, le tensioni interne, in particolare quelle spirituali, fortemente critiche nei confronti degli sviluppi dell'Ordine e forse desiderose di una radicale riforma, rischiavano di provocare qualcosa che veniva sentito come assolutamente grave e scandaloso quale la separazione, tanto grave quanto lo era ogni divisione del tessuto ecclesiale e sociale nel medioevo.

L'ultima notazione sulle *Costituzioni* riguarda le rubriche VIII-XI, in percentuale il blocco più ampio dell'intero testo legislativo, dedicato alla regolamentazione dei problemi amministrativi dell'Ordine: visita delle province (r. VIII), elezione dei ministri (r. IX), Capitolo provinciale (r. X) e Capitolo generale (r. XI). I problemi amministrativi erano diventati una questione molto seria, perché dal buon funzionamento di questi passaggi "burocratici" dipendeva la qualità di vita e di relazioni tra i frati. Mentre la società evangelica proposta da Francesco nel X capitolo della Regola, dove sono fissati i rapporti tra i due gruppi costituitivi di una fraternità, cioè tra i ministri e i sudditi, era regolata da una mutua relazione di sudditanza caratterizzata dalla semplicità e dall'autenticità reciproca, questi numeri delle *Costituzioni*, invece, mostrano un corpo sociale divenuto complesso e bisognoso di indicazioni precise - per stabilire i diversi ruoli e gradi tra i

---

(60) *Cost. narb.*, VII 13: 159.

membri – e per fissare le procedure formali e burocratiche per il buon funzionamento dei rapporti tra i frati.

Un grande organismo, con grandi e gravi responsabilità nella società e nella Chiesa, doveva essere aiutato nella sua vita interna ed esterna da una forte e sicura legislazione che garantisse una vita sostanzialmente fedele alla Regola e, nello stesso tempo, capace di rispondere alle nuove esigenze poste dalla storia. Forse, con occhio molto pragmatico e disincantato, Bonaventura tenta di ricollocare il suo Ordine in una medietà di vita capace di riunire le differenti anime e, di conseguenza, di far superare le lacerazioni ideali e reali che si stavano verificando nel tessuto minoritico.

Due, dunque, furono i grandi e complementari obiettivi perseguiti da Bonaventura nel suo servizio come Ministro generale: da una parte difendere la legittimità dell'Ordine all'interno della Chiesa rispondendo alle dure e radicali critiche mosse dal clero secolare, dall'altra superare gli estremismi interni per assicurare alla vita dei frati una sostanziale fedeltà a Francesco, senza rifiutare le nuove responsabilità culturali e pastorali che erano state loro affidate dalla Chiesa e a cui l'Ordine aveva aderito.

### III. AIUTATO DALLA FIGURA DI FRANCESCO: LA *LEGGENDA MAGGIORE*

#### 1. *Considerazioni introduttive*

I due ambiti problematici, con i quali Bonaventura era chiamato a confrontarsi e verso i quali doveva dirigere la sua azione di Ministro generale, potevano avere una risposta "definitiva" per un loro effettivo superamento solo nella figura fondatrice di Francesco di Assisi. In lui, infatti, poteva trovare la conferma risolutiva alla sua posizione media quale soluzione delle tensioni esterne ed interne che gravavano sull'Ordine minoritico. La vicenda personale del Santo di Assisi doveva e poteva costituire lo scioglimento di ogni perplessità. Le molte Leggende che circolavano su di lui e le varie raccolte private sulle sue vicende non aiutavano a far superare le divergenze e i contrasti tra i frati, né ad offrire una visione concorde sulla loro identità nella contrapposizione con il clero secolare.

L'esigenza, espressa dal Capitolo generale di Roma del 1257, di far scrivere un'unica buona Leggenda sulla vita di Francesco che superasse la frammentazione e le diversità delle tante Leggende utilizzate dai frati, venne riproposta nel 1260 durante il

Capitolo di Narbonne. A Bonaventura, che aveva presentato, con grande soddisfazione dei frati, proprio in quel Capitolo le sue *Costituzioni*, venne chiesto di assumersi anche questa seconda fatica redazionale (61).

Il valore strategico ascrivito dal Ministro generale alla nuova Leggenda, per gli aiuti che avrebbe fornito alla sua doppia operazione nel difendere l'Ordine, è confermato dalla celerità con cui procedette alla stesura di due Leggende, maggiore e minore, già pronte in 34 due copie, una per ciascuna provincia dell'Ordine, per il Capitolo successivo celebrato ad Assisi nel 1263 (62).

Il successo di quei due testi venne sancito definitivamente nel Capitolo seguente, quando a Parigi, nel 1266, i frati capitolari decisero di distruggere tutte le altre Leggende circolanti su Francesco, per fare del testo di Bonaventura l'unico e il definitivo racconto sul Santo di Assisi. Quel testo assicurava un'assoluta qualità storica alla narrazione dell'esperienza di Francesco e permetteva all'Ordine una conoscenza certa e sicura delle sue vicende. Era, infatti, convinzione dei frati che la Leggenda di frate Bonaventura, come si legge nelle definizioni capitolari che accompagnavano l'ordine di distruzione degli altri racconti, era

«stata compilata a partire da ciò che egli stesso ascoltò dalla bocca di coloro che furono sempre con il beato Francesco e conobbero con certezza tutto ciò che, dopo essere stato approvato, è stato scritto in questa biografia» (63).

Effettivamente, la preoccupazione di una ricerca storica sui fatti aveva costituito uno degli obiettivi centrali del lavoro di Bonaventura; è quanto egli tiene a precisare subito nel Prologo del suo lavoro, volendo anticipare programmaticamente il metodo 'storografico' che avrebbe seguito per garantire veridicità ai fatti che si apprestava a raccontare:

---

(61) Si è d'accordo con L. Pellegrini quando ipotizza che fin dall'inizio del suo mandato Bonaventura avesse ben chiaro «un progetto organico comprendente la riorganizzazione del testo costituzionale dell'Ordine e la riformulazione del modello spirituale e ideale di riferimento» (*Introduzione*, in: SAN BONAVENTURA, *Opuscoli francescani/1 (Sancti Bonaventurae Opera*, XIV/1), Roma 1993, 42).

(62) Per il testo cfr. *Leggenda maggiore* in FF 1020-1329 e *Leggenda minore* in FF 1330-1393.

(63) *Definitiones Capituli generalis*, 8: G. ABATE, *Le «definitiones» del Capitolo generale di Parigi del 1266*, MF 32 (1932) 3-5.

«Per aver ben chiara davanti alla mente, con la maggior certezza possibile, la vita del Santo nella sua verità e trasmetterla così ai posteri, mi sono recato nei luoghi dove egli è nato, è vissuto ed è morto, e ho fatto diligenti indagini sui fatti con coloro che gli furono familiari e sono tuttora viventi e, soprattutto, con alcuni di quelli che conobbero a fondo la sua santità e ne furono i primi seguaci e che, d'altra parte, sono testimoni assolutamente degni di fede, sia per la conoscenza dei fatti sia per la loro comprovata virtù» (64).

In effetti, il Ministro generale nell'agosto del 1260 si trovava alla Verna per la consacrazione della chiesa e in ottobre ad Assisi per la traslazione del corpo di Chiara nella nuova basilica a lei dedicata. Fu dunque quello un periodo nel quale visitò i luoghi francescani e incontrò i testimoni oculari della vicenda di Francesco: ma i risultati corrispondono agli obiettivi? O meglio: la preoccupazione storica era quella che veramente muoveva la penna del santo Dottore o invece vi erano finalità più ideologiche alla base del suo lavoro redazionale? In linea generale, si può affermare che l'esposizione bonaventuriana è più ideologica che storica. Il Francesco da lui raccontato doveva "servire" di supporto alla difesa dell'Ordine e alla riconciliazione interna dei frati, mediante la presentazione di un santo provvidenziale per l'intera Chiesa e modello sublime per i frati.

Nonostante le intenzioni programmatiche, la sua non fu, dunque, una "biografia" di Francesco, ma un'agiografia nella quale, oltre che esaltare la figura del santo Fondatore contro ogni tentativo di denigrazione dell'Ordine, voleva offrire ai frati una sua visione rappacificante delle loro tensioni interne, nate proprio sulla discussione circa la loro fedeltà alla sua esperienza di vita (65). L'ampio utilizzo delle fonti precedenti, in particolare della *Vita II* di Celano, mette in evidenza due conclusioni di fondo: che il materiale nuovo, quello attinto direttamente dai testimoni ancora viventi, è molto inferiore a quello desunto dalle fonti celanensi e che questi testi vengono ampiamente rielabora-

---

(64) *LegM*, Prol. 4 (FF 1024).

(65) Mi trovo fundamentalmente d'accordo con l'interpretazione data da G. MICCOLI sul rapporto tra Francesco e Bonaventura che si evidenzia nell'operazione biografica compiuta dal Ministro generale dell'Ordine; si vedano in particolare gli ultimi tre capitoli del suo *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Torino 1991.

ti da Bonaventura dando loro, particolarmente alla figura di Francesco, nuove connotazioni e coloriture (66).

Senza pretendere una lettura sistematica dell'intero lavoro, vorrei proporre tre semplici sottolineature dalle quali far emergere i caratteri peculiari dell'operazione agiografica e "ideologica" di Bonaventura.

## 2. *La struttura della «Leggenda» e il Prologo*

Il primo rilievo da fare riguarda proprio la struttura tripartita data implicitamente ai 15 capitoli della *Leggenda maggiore*. Sebbene Bonaventura non ponga delle precise divisioni, è possibile individuare una triplice successione nei 15 capitoli del suo testo:

- capitoli 1-4: conversione e inizi dell'Ordine
  - nel primo descrivo la sua condotta da secolare,
  - nel secondo, la sua conversione a Dio e il restauro di tre chiese,
  - nel terzo, l'istituzione della Religione e l'approvazione della Regola,
  - nel quarto, lo sviluppo dell'Ordine sotto la sua guida e la conferma della Regola precedentemente approvata;
- capitoli 5-12: le principali virtù di Francesco
  - nel quinto, la sua vita austera, e in che modo le creature lo confortavano,
  - nel sesto, la sua umiltà e obbedienza e l'accondiscendenza di Dio ai suoi desideri,
  - nel settimo, il suo amore per la povertà e i suoi mirabili interventi nei casi di necessità,
  - nell'ottavo, la sua pietà, e come le creature prive di ragione sembravano affezionarsi a lui,
  - nel nono, il suo fervore di carità e il suo desiderio del martirio,
  - nel decimo, il suo amore per la virtù dell'orazione,
  - nell'undicesimo, la penetrazione delle Scritture e lo spirito di profezia,
  - nel dodicesimo, efficacia nella predicazione e la grazia delle guarigioni;

---

(66) E' questa la conclusione tirata da L. PELLEGRINI dopo l'accurata elaborazione del «materiale agiografico celaniano nella *Leggenda»* (*Introduzione*, 46).

- capitoli 13-15: dalla stigmatizzazione fino alla canonizzazione
- nel tredicesimo, le sacre stimmate,
- nel quattordicesimo, la sua pazienza e il transito,
- nel quindicesimo, la canonizzazione e la traslazione.

Occorre, inoltre, ricordare che nello sviluppo dei 15 capitoli non vi è un'omogeneità nel metodo adottato; infatti, mentre nei primi quattro capitoli e negli ultimi tre Bonaventura impiega fondamentalmente il metodo cronologico del racconto, nei sette capitoli centrali procede, invece, per via tematica, con l'obiettivo di descrivere la meravigliosità e la perfezione delle varie virtù nella vita di Francesco (67). Qualcuno ha pensato addirittura che le tre parti fossero articolazioni delle tre tappe ascetiche spesso proposte da Bonaventura nei suoi testi spirituali, nei quali, assumendo la teologia dello Pseudo-Dionigi di un graduato processo ascensionale dell'uomo verso Dio, l'agiografo organizza l'incontro dell'anima di Francesco con Dio attraverso tre momenti: la tappa purificativa (la conversione), quella illuminativa (le varie virtù) e quella perfettiva (la morte e glorificazione) (68). Al di là di questa ipotesi, è certo che l'intera struttura dell'opera, più che un metodo storico, segue una logica agiografica tesa ad esaltare le vicende e le virtù eccezionali di Francesco.

Una conferma testuale preliminare a questa impressione generale è data, a mio avviso, dai primi due numeri del Prologo della *Leggenda maggiore*, dove Bonaventura anticipa programmaticamente i caratteri costitutivi della grandezza e unicità della santità di Francesco (69).

Il compito fondamentale affidato da Dio al suo servo Francesco è legato essenzialmente ad un ruolo di profezia e di

---

(67) Lo stesso Bonaventura si preoccupa di presentare l'eterogeneità metodologica da lui adottato per favorire la migliore comprensione della ricchezza di Francesco: «Inoltre non ho sempre intrecciato la storia secondo l'ordine cronologico, allo scopo di evitare confusioni; mi sono studiato piuttosto di osservare una disposizione più adatta a mettere in risalto la concatenazione dei fatti. Perciò mi è parso di dover distribuire sotto argomenti diversi cose compiute in uno stesso periodo di tempo, oppure di dover disporre sotto un medesimo argomento cose compiute in periodi diversi» (Prolog. 4: *FF* 1025).

(68) Cfr. R. ARMSTRONG, *Toward an Unfolding of the Structure of Bonaventure's Legend maior*, «Laurentianum» 29 (1988) 330-346.

(69) Un ampio e accurato commento del testo è stato proposto anche da L. PELLEGRINI, *Il ruolo "profetico" di Francesco d'Assisi. Analisi sincronica del Prologo della «Legenda maior»*, «Laurentianum» 26 (1985) 361-395.

predicazione a vantaggio dell'intera Chiesa di Dio: il Santo, dopo aver fatto professione evangelica, fu chiamato ad esserne

«la guida e l'araldo, e lo *scelse come luce* per i credenti, affinché, divenuto *testimone della luce, preparasse per il Signore la via della luce e della pace* nel cuore dei fedeli»(70).

Di conseguenza, la sua figura – e funzione – fu precisamente simile a quelle del Precursore: come lui, anche Francesco fu «predestinato da Dio *a preparargli la strada nel deserto* della altissima povertà e a *predicare la penitenza* con l'esempio e con la parola»(71).

Il valore di tale missione affidatagli da Dio è, però, effettivamente comprensibile soltanto se si tiene conto della sua ampiezza e definitività per tutti gli uomini. Per Bonaventura non vi è alcun dubbio sul ruolo universale della figura di Francesco:

«*Come la stella del mattino, che appare in mezzo alle nubi* (Sir 50,6), brillando con il luminoso splendore della sua vita e della sua dottrina, egli attrasse verso la luce coloro che *giacevano nelle tenebre e nell'ombra della morte* (Lc 1,79); *come l'arcobaleno, che brilla tra le nubi luminose* (Sir 50,8), portando in se stesso *il segno del patto* (Gn 9,13) del Signore, annunciò agli uomini *il Vangelo della pace* (Is 33,7) e della salvezza»(72).

E' chiaro, allora, che per assolvere il compito dell'annunciare un Vangelo di speranza a tutti gli uomini mediante la sua professione evangelica della povertà, Francesco doveva essere fornito di tutti i doni divini e ripieno dello spirito di Dio. E, infatti, la sua forma di vita e i fatti meravigliosi che contraddistinsero la sua persona dimostrano che egli apparteneva all'ordine dei serafini.

Guardando dunque all'eccezionalità della sua esistenza, per Bonaventura non si può che giungere ad una chiara e precisa affermazione conclusiva:

«Resta così razionalmente comprovato, come luminosamente appare dallo svolgimento della sua vita, che egli è venuto *con lo spirito e la potenza di Elia* (Lc 1,7)»(73).

---

(70) *LegM*, Prol. 1 (FF 1020).

(71) *FF* 1021.

(72) *Ivi*.

(73) *Ivi*.

Nella chiarificazione e dimostrazione dell'unicità e assolutezza del Santo di Assisi, il biografo non ha nessun problema ad applicare a lui i simboli escatologici presenti nell'*Apocalisse* di Giovanni e ampiamente utilizzati già dalle profezie gioachimite circolanti nella cultura del tempo:

«E perciò si afferma, a buon diritto, che egli viene simboleggiato nella figura dell'*angelo che sale dall'oriente e porta in sé il sigillo del Dio vivo* (Ap 6,12; 7,2), come ci descrive l'altro *amico dello sposo* (Gv 3,29), l'apostolo ed evangelista Giovanni, nel suo vaticinio veritiero. Dice, infatti, Giovanni nell'*Apocalisse*, al momento dell'apertura del *sesto sigillo* (Ap 6,12): *Vidi poi un altro angelo salire dall'oriente, il quale recava il sigillo del Dio vivente* (Ap 7,2)»(74).

Il biografo/agiografo è cosciente del pericolo di una tale lettura, nella quale si pretende di vedere in Francesco la figura nascosta sotto quei simboli apocalittici. Tuttavia, vi è un evento in Francesco che permette di effettuare una tale operazione interpretativa senza il pericolo di sbagliare o esagerare: le sue stimmate. Asserisce, infatti, il biografo:

«Ma ci conferma, poi, in essa, con la sua verità incontestabile, la testimonianza di quel *sigillo che lo rese simile* (Ez 28,12) al Dio vivente, cioè *a Cristo crocifisso* (cfr. 1 Cor 2,2), sigillo che fu impresso nel suo corpo non dall'opera della natura o dall'abilità dell'artefice, ma piuttosto dalla potenza meravigliosa dello *Spirito del Dio vivo* (2 Cor 3,3)»(75).

La conclusione a cui giunge Bonaventura, dopo questa presentazione simbolica del misterioso personaggio celato sotto le tante immagini bibliche, è di grande ricaduta sugli scopi da lui implicitamente perseguiti. Proprio in apertura del successivo numero del Prologo, Bonaventura pone la seguente perentoria affermazione:

«Questo nunzio di Dio, degno di essere amato da Cristo, imitato da noi e ammirato dal mondo, è il servo di Dio Francesco»(76).

Di fronte alla santità assoluta ed escatologica dell'Uomo evangelico di Assisi, Bonaventura, in questo breve passaggio, pro-

---

(74) FF 1022.

(75) *Ivi*.

(76) *Ivi*.

pone una doppia conclusione: non solo egli è degno di essere amato da Cristo, ma imitato dai frati e ammirato dai cristiani. Partiamo dalla seconda delle due conclusioni. Da un santo come Francesco, che porta in sé il sigillo del Crocifisso ed è come l'angelo del sesto sigillo, non potrà che nascere un Ordine altrettanto santo e importante per la Chiesa intera. Dunque, tutte le critiche contro la sua stessa legittimità sono non solo ingiustificate ma contrarie all'opera compiuta da Dio in Francesco. In qualche modo, Bonaventura sembrerebbe voler rispondere indirettamente agli attacchi frontali mossi all'Ordine, affermando che l'identità minoritica e mendicante vissuta dai frati non fa che continuare la missione affidata da Dio al suo servo Francesco per la salvezza di tutto il mondo. La santità insuperabile di Francesco garantisce in qualche modo la legittimità dell'Ordine da lui nato.

L'unicità ed eccezionalità della santità di Francesco, tanto importante nella sua funzione di annuncio profetico, quanta esclusiva nelle sue forme concrete di realizzazione, costituisce anche un significativo richiamo, nel testo conclusivo sopra citato, rivolto ai suoi frati, ad una fedeltà imitativa di Francesco. Nella caratterizzazione della missione affidata da Dio a Francesco di essere l'araldo, l'annunciatore della salvezza a tutti gli uomini, Bonaventura, di fatto, ricorda ai frati quale sia la loro vocazione principale nella *sequela* del Santo di Assisi. La scelta pastorale dell'impegno nella predicazione e, di conseguenza, nel lavoro teologico costituisce un passaggio fondamentale dell'identità dell'Ordine, perché in esso si prolunga nella storia la funzione profetica affidata da Dio a Francesco.

Assegnando alla sua funzione profetica-annunciatrice un valore tanto risolutivo della vicenda di Francesco, Bonaventura di fatto sviluppava un'apologia implicita delle scelte effettuate dall'Ordine a favore dell'attività pastorale e culturale. In qualche modo il Ministro generale diceva indirettamente al suo Ordine: se la nostra imitazione di Francesco ci obbliga all'annuncio del Vangelo, allora gli strumenti necessari per tale missione, quali i libri con le biblioteche, l'organizzazione dei grandi *studia*, per la formazione dei frati, e, anche, i conventi con le loro grandi strutture, la vita ordinata e quasi monastica per permettere la preghiera e lo studio, vanno giudicate scelte necessarie all'Ordine per un'effettiva fedeltà a Francesco stesso; né esse di conseguenza si oppongono o contrastano con la povertà francescana.

Nel contempo, occorre aggiungere un ulteriore messaggio sottinteso da Bonaventura per i suoi frati: l'imitazione di Francesco non può essere di tipo letterale. La sua santità è unica, essa non solo è insuperabile, ma anche inimitabile: egli era l'angelo del sesto sigillo, appartenente alla schiera dei serafini, colui che portava impresso nel suo corpo il sigillo del Dio vivente. Dunque, una radicale imitazione della sua vita è in qualche modo preclusa ai singoli: egli è un'aquila che volava e noi strisciamo sul ventre come serpenti(77). Contro le tante tensioni interne, alimentate dalla domanda sulla fedeltà a Francesco, Bonaventura sembrerebbe mettere in guardia i frati: la santità di Francesco non è forse superiore per dono divino ad ogni nostra possibilità di imitazione? Egli non è forse più da ammirare che da imitare?

Il tentativo di Bonaventura sembrerebbe voler tracciare una via media che permetta ai frati di essere fedeli nella missione dell'annuncio del Vangelo con mezzi che suppliscano a quanto Francesco aveva ottenuto per dono divino. Insomma, la fedeltà a Francesco doveva essere realizzata dai frati in modalità possibili, in tragitti lenti e difficili, propri di ogni itinerante che non appartenga alla schiera dei serafini.

E' chiaro: con l'esaltazione della santità di Francesco, Bonaventura proponeva, di fatto, all'Ordine «un concetto di fedeltà al suo insegnamento diverso da quello letterale, al quale tenacemente restavano attaccati alcuni dei suoi compagni e una parte dei frati»(78). E' allora vero quanto conclude Merlo:

«L'inimitabilità e l'irraggiungibilità di s. Francesco non esimevano, anzi, dovevano stimolare i frati a intraprendere strade "percorribili" – gli studi universitari e l'apostolato nel mondo – che consentissero loro di intravedere le vette spirituali raggiunte dal loro iniziatore»(79).

### 3. *Due testi di conferma*

A conferma di queste deduzioni interpretative sul ruolo assegnato da Bonaventura alla figura di Francesco già nel Prologo, mi sembra utile soffermarsi su due blocchi testuali della *Leggenda maggiore*. Nel primo si è di fronte ad una chiara vo-

---

(77) Cfr. *LegM* XI 2 (FF 1089).

(78) G. MICCOLI, *op. cit.*, 287.

(79) G. MERLO, *Nel nome di San Francesco. Storia dei Frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Milano 2003, 173.

lontà narrativa guidata dal bisogno di rendere eccezionale e unica (dunque inimitabile) la santità di Francesco, nel secondo, invece, emerge l'operazione apologetica nel difendere la necessità di una via "media" nella fedeltà concreta a Francesco da parte dell'Ordine.

Il primo blocco testuale lo si ha nella soluzione narrativa adottata da Bonaventura nel raccontare la conversione del Santo (I 3 – II 1)(80), dove l'eccezionalità mistica del processo di trasformazione è al centro del suo racconto. La rielaborazione del materiale agiografico, assunto da Bonaventura integralmente dalle precedenti biografie, cioè dai *Tre compagni* e dalla *Vita II* di Celano, sembrerebbe essere stato guidato da uno sviluppo ternario di 3x3, per cui, in tre tappe successive, si intreccia una progressiva esperienza fatta innanzitutto di desiderio orante di Francesco, poi di rivelazione mistica da parte di Dio e, infine, di una consequenziale decisione di vita assunta dal Santo.

Tale processo avrà nella croce di San Damiano il culmine di realizzazione, quando il cammino di preparazione e di purificazione giunge al suo compimento, infondendo a Francesco il coraggio di un gesto radicale di totale abbandono di ogni bene (la spoliazione davanti al vescovo), per disporsi a compiere la missione affidatagli da Dio di riparare la Chiesa. Sebbene anche le altre biografie pongano al termine dell'itinerario l'evento mistico e straordinario della croce di San Damiano, solo per Bonaventura essa è preparata da una precedente apparizione della croce, nella quale si rende evidente il ruolo importante del momento singolare nella conversione di Francesco.

Una tale impostazione di tipo mistico ed eccezionale, nella quale è dimostrata l'unicità della conversione di Francesco, scelto e toccato dalla potenza di Dio per poter assolvere ad un mandato a favore di tutta la Chiesa, risulterà ancora più chiaro nella *Leggenda minore*(81). Dovendo abbreviare il suo racconto, Bonaventura compie una precisa e significativa scelta: l'eliminazione dei racconti legati alla vicinanza ai poveri e in particolare alla sua esperienza di misericordia con i lebbrosi, per mantenere invece solo le due apparizioni della croce. E' chiaro che qui

---

(80) Riprendo qui in breve ciò che ho analizzato con ampiezza nel volume *Facere misericordiam*, Santa Maria degli Angeli-Assisi 2007, 218-240.

(81) Anche per questo cfr. *ivi*, 241-247.

non si tratta di una scelta di tipo storico, ma soltanto di tipo teologico. Insomma, per Bonaventura, l'elemento trascendente e miracoloso è da preferire a quello umile del lebbroso e dei lebbrosi, perché più capace di motivare e spiegare la «perfetta conversione» del giovane.

Indubbiamente, quella raccontata da Bonaventura è una santità di Francesco «eccezionale» fin dall'inizio, che si accrescerà fino alla prova definitiva, quando, alla fine della vita, la potenza trascendente di Dio lo visiterà in modo fisico sul monte La Verna imprimendogli le stimmate. Esse non solo sono il culmine mistico di un unico processo trasformativo, ma anche la prova definitiva della straordinarietà e, dunque, dell'imitabilità della santità di Francesco, quando Dio mostrerà in tutta la sua chiarezza e bellezza l'opera meravigliosa e unica da Lui compiuta nel Poverello di Assisi (82).

Il secondo passaggio biografico bonaventuriano, su cui vorremo fermarci, riguarda invece la questione dell'impegno pastorale e della legittimità nell'utilizzo dei mezzi adeguati per assolvere questo compito. Nel testo si ha un preciso esempio di elaborazione "ideologica" di Bonaventura nella scrittura della sua agiografia. Infatti, pur assumendo un materiale precedente attinto dal Celano, il santo Biografo trasforma sostanzialmente quei testi per piegarli alla sua ipotesi di fondo secondo la quale l'eccezionalità della figura di Francesco non solo non impediva, ma, al contrario, rendeva necessaria la scelta degli studi con i relativi mezzi per assolverli (83). Leggiamo il racconto di Bonaventura confrontato sinotticamente con la fonte da cui attinge:

---

(82) Come concluderà G. MICCOLI, in Bonaventura si compie l'ultimo atto di un processo di sublimazione di Francesco per renderlo inimitabile e unico. Infatti, sia per la dirigenza dell'Ordine che per la Chiesa, «Francesco risulta "accettabile" solo come grandiosa e non ripetibile eccezione. Sarà questo in effetti il percorso che l'elaborazione dei biografi predisporrà via via per la sua figura. La sapiente costruzione di Bonaventura ne rappresenta la tappa decisiva. Così la sua esperienza, diventando quella di un santo altissimo, da ammirare, venerare e pregare, non potrà essere più un reale punto di riferimento per un gruppo di uomini, organizzato secondo il suo insegnamento, né sarà più proponibile se non come inarrivabile e destoricizzato esempio di una suprema vetta di perfezione» (*op. cit.*, 247).

(83) Anche L. PELLEGRINI sviluppa, sebbene brevemente, il confronto tra i due testi, giungendo a simili conclusioni interpretative (cfr. *Introduzione*, 53-54).

Quantunque questo uomo beato non avesse ricevuto nessuna formazione di cultura umana, tuttavia, *istruito dalla sapienza che discende da Dio* (cfr. Col 3,1-3) e, irradiato dai fulgori della luce eterna, aveva una comprensione altissima delle Scritture.

La sua intelligenza, pura da ogni macchia, penetrava *le oscurità dei misteri* (cfr. Col 1,26), e ciò **che rimane inaccessibile alla scienza dei maestri era aperto all'affetto dell'amante.**

Ogni tanto leggeva nei libri sacri, e scolpiva indelebilmente nel cuore ciò che anche una volta sola aveva immesso nell'animo. «Per lui, la memoria teneva il posto dei libri», perché il suo orecchio, anche in una volta sola, **afferrava con sicurezza ciò che l'affetto andava meditando con devozione.**

Affermava che questo metodo di apprendere e di leggere è il solo fruttuoso, non quello di consultare migliaia e migliaia di trattati. Riteneva vero filosofo colui che non antepone nulla al desiderio della vita eterna. Affermava ancora che perviene facilmente dalla scienza umana alla *scienza di Dio* (Pr 2,5) colui che, leggendo la Scrittura, la scruta più con l'umiltà che con la presunzione. Spesso scioglieva con una sola

La dedizione instancabile alla preghiera, insieme con l'esercizio ininterrotto delle virtù, aveva fatto pervenire l'uomo di Dio a così grande chiarezza di mente che, pur non avendo acquisito la competenza nelle Sacre Scritture per mezzo della dottrina, tuttavia, irradiato dagli splendori della luce eterna, *scrutava le profondità* (cfr. Gb 28,11) delle Scritture con mirabile acutezza di intelletto. Il suo ingegno, puro da ogni macchia, penetrava il segreto dei misteri e, **dove la scienza dei maestri resta esclusa, egli entrava con l'affetto dell'amante.**

Leggeva, di tanto in tanto, i libri sacri e riteneva tenacemente impresso nella memoria quanto aveva una volta assimilato:

**giacché ruminava continuamente con affettuosa devozione ciò che non invano ascoltava con mente attenta.**

Una volta i frati gli chiesero se aveva piacere che le persone istruite, dopo essere state accolte nell'Ordine, si applicassero allo studio della Scrittura; ed egli rispose: «Ne ho piacere, sì; purché, però, sull'esempio di Cristo, di cui si legge non tanto che ha studiato quanto che ha pregato, non trascurino di dedicarsi all'orazione e purché studino non tanto per sapere come devono parlare, quanto per mettere in pratica le cose apprese, e, solo quando le hanno messe in

frase questioni dubbie e, sebbene fosse un profano nell'arte del dire, dimostrava grande intelligenza e capacità di intuito.

pratica, le propongo agli altri. Voglio – disse – che i miei frati siano discepoli del Vangelo e progrediscano nella conoscenza della verità, in modo tale da crescere contemporaneamente nella purezza della semplicità. Così non disgiungeranno la semplicità della colomba dalla prudenza del serpente, che il Maestro insuperabile ha congiunto con la sua parola benedetta».

La prima parte del testo di Tommaso è ripresa quasi integralmente da Bonaventura: il Santo aveva una capacità unica di pervenire alla conoscenza delle Scritture donatagli dallo Spirito di Dio, da lui posseduto in pienezza, una presenza che lo esentava dallo studio faticoso e lento a cui erano obbligati i maestri universitari: l'amore permetteva all'amante Francesco di penetrare perfettamente e immediatamente i misteri dell'Amato. Su questa singolarità mistica e, dunque, anche intellettuale del Santo, Bonaventura si trova perfettamente d'accordo con Tommaso.

La diversificazione tra i due autori, invece, è radicale circa il giudizio che essi danno sugli studi. A tal proposito Bonaventura compie una doppia operazione redazionale nella quale si manifestano chiaramente le sue intenzioni programmatiche nel proporre un Francesco conciliante con le scelte adottate dall'Ordine a favore degli studi e fissate nelle *Costituzioni* narbonesi.

Partiamo dal testo della *Vita II* di Tommaso; egli, dopo aver descritto le capacità mistiche di Francesco nel penetrare con l'amore la Scrittura, aggiunge un duro giudizio sull'inutilità dell'utilizzo di migliaia di trattati, una consultazione vana per chi vuole giungere al cuore del testo sacro. E' chiaro che qui emerge un forte sospetto nei confronti del metodo scolastico, centrato proprio sul confronto costante delle diverse «auctoritates», unica via per giungere ad una soluzione delle questioni che la Scrittura poneva di volta in volta all'interprete. Bonaventura elimina completamente il testo di Tommaso, nel quale, in pratica, il Celanense bocciava tutto il lavoro che il Ministro generale aveva appreso e proposto nella sua attività universitaria a Parigi:

Francesco non poteva criticare così fortemente la necessità dell'utilizzo dei mille trattati nel lavoro teologico.

Di qui l'aggiunta di un testo riportato unicamente da Bonaventura e nel quale si fa riferimento molto probabilmente al biglietto inviato da Francesco ad Antonio di Padova. Utilizzando, dunque, una base documentaria autentica, Bonaventura mette in bocca a Francesco la propria visione del rapporto armonico tra orazione e studio, dove la prima costituisce il presupposto del secondo e questo, a sua volta, diventa strumento per un rapporto orante più intenso con Dio. I due momenti della vita del frate minore non sono in opposizione, ma debbono essere armonicamente uniti come le due virtù suggerite da Cristo nell'esortazione ai suoi discepoli di essere semplici come colombe e prudenti come serpenti.

Indubbiamente, la sintesi del rapporto convergente tra le due virtù è collocata nella bellissima frase con cui Bonaventura chiude l'esortazione di Francesco:

«Voglio – disse – che i miei frati siano discepoli del Vangelo e progrediscano nella conoscenza della verità, in modo tale da crescere contemporaneamente nella purezza della semplicità» (84).

Lo sforzo di conoscere la verità, che, di fatto, chiede strumenti adeguati come le migliaia di libri conservati nelle biblioteche dei conventi, deve condurre non solo ad una preparazione adeguata per assolvere il servizio della predicazione, ma anche per crescere nella semplicità, cioè nella fedeltà allo stile di vita minoritico voluto da Francesco.

Contro ogni opposizione ed estremismo, Bonaventura cerca la via media della confluenza di valori concomitanti nella realizzazione della vocazione francescana vissuta eccezionalmente da Francesco e riproposta, con mezzi a loro adeguati, dai suoi frati. Guardare a Francesco e riascoltare la sua storia non deve dividere i frati, creando contrapposizione tra l'ideale di vita vissuto dal Santo e le scelte successive dell'Ordine. La vicenda unica e irripetibile del Fondatore non è in contrasto ma conferma la necessità di vie adeguate ai frati perché essi proseguano la sua opera di «araldo» del Vangelo.

---

(84) *LegM* XI 1 (FF 1188).

#### IV. LA "VITTORIA" DEL BONAVENTURISMO

L'opera "politica" e "ideologica" portata avanti da Bonaventura, per difendere l'Ordine da attacchi che miravano alla sua delegittimazione e per superare le tensioni interne riguardanti l'identità e la fedeltà alla propria vocazione, trova il suo riconoscimento di efficacia e validità in due ultimi documenti pontifici, i quali, in qualche modo, sono il frutto maturo del bonaventurismo.

Il 28 maggio 1273 Bonaventura venne eletto cardinale, con il titolo di vescovo di Albano, da Gregorio X e fu da lui consacrato vescovo a novembre, mentre fervevano i preparativi per il Concilio di Lione che era già stato indetto nell'aprile di quell'anno. Bonaventura, dovendo partecipare al Concilio come esperto, aveva bisogno della dignità cardinalizia per rendere più efficace la sua opera teologica. La sua fama di teologo e di Ministro generale del grande Ordine minoritico era conosciuta e veniva ampiamente impiegata dal papa a vantaggio dell'intera Chiesa in un Concilio che avrebbe dovuto realizzare la riunione tra i latini e i greci, indire la crociata e compiere la riforma della Chiesa stessa.

Durante i lavori conciliari, il mattino del 15 luglio del 1274, frate Bonaventura moriva a Lione nel compianto generale dei padri conciliari<sup>(85)</sup>. Il giorno dopo, il 16 luglio, nella VI seduta, si approvò la importante costituzione 23, intitolata *De religionis domibus* che inizia con le famose parole «Religionum diversitatem nimiam»<sup>(86)</sup>. In essa il Concilio, oltre a proibire dra-

---

(85) «Eodem anno, et mense, die dominico, XV eiusdem, hora matutinali obiit clare memorie frater Bonaventura, Albanensis episcopus; qui fuit homo eminentis scientiae et eloquentiae; vir quidem sanctitate precipuus, vita, conversatione ac moribus excellentissime decoratus; benignus, affabilis, pius et misericors, virtutibus plenus; Deo et hominibus dilectus. Qui sepultus est, ipso die dominico, in loco Fratrum Minorum Lugduni; cuius exsequiis interfuit dominus papa, cum omnibus cardinalibus, et quasi omnibus prelati, qui erant in Concilio, et tota Curia. Et frater Petrus Ostiensis celebravit Missam; et predicavit, proposito themate, scilicet: *Doleo super te, frater mi, Ionatha*. Multe lacrimae et gemitus ibi fuerunt; hanc enim gratiam sibi concesserat Dominus, quod quicumque eum videbant, ipsius amore incontinenti capiebantur ex corde» (testo riportato da J. G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*. Versione italiana di A. CALUFETTI, Vicenza 1988, 16).

(86) *Conciltorum oecumenicorum decreta*, Bologna 1991, 326-327.

sticamente la nascita di nuovi Ordini mendicanti, prende dure e definitive decisioni nei confronti degli Ordini mendicanti già esistenti.

Innanzitutto, vengono soppressi immediatamente quelli fondati dopo il Concilio Lateranense IV del 1215 (cioè dopo che il decreto n. 13 di quell'assise conciliare lo aveva fermamente proibito) e che non avessero ottenuto l'approvazione della Chiesa; per gli Ordini invece, anche approvati dalla Sede Apostolica, ma che avevano una Regola nella quale si proibiva «di avere redditi o possedimenti per un dignitoso sostentamento, mentre vi provvede una non bene definita mendicizia mediante la pubblica questua» (87), si stabiliva che i suoi membri potevano continuare a restare nei conventi senza però accogliere altri membri, né potevano alienare i loro beni senza il consenso della Sede Apostolica, che avrebbe invece usato di quei possedimenti a vantaggio della Terra Santa e dei poveri, né era loro concesso svolgere alcuna attività apostolica (88). Di fatto, il Concilio decretava la morte lenta, ma inesorabile, di tutti gli Ordini mendicanti, con una sola doppia eccezione:

«Non vogliamo tuttavia che la presente costituzione si applichi agli Ordini dei Predicatori e dei Minori, la cui evidente utilità per la Chiesa universale è testimoniata dall'approvazione» (89).

L'opera svolta da Bonaventura nel collocare il suo Ordine in una posizione mediana rispetto agli estremi e la sua fama teologica e di santità si pone, molto probabilmente, alla base di questa importante eccezione fatta dal Concilio. Il testo, proprio per la sua formulazione, centrata sull'evidente utilità dei due Ordini per l'intera Chiesa, costituiva il definitivo riconoscimento della validità e legittimità della vocazione minoritica. E' del tutto ovvio ritenere che Bonaventura abbia collaborato alla sua stessa faccenda facendo implicitamente della sua stessa persona una prova della preziosità e utilità dell'Ordine cui apparteneva. Era la sua vittoria nei confronti di tutti i detrattori esterni all'Ordine minoritico che avevano tentato di negare la sua legittimità e validità per la Chiesa.

---

(87) *Ivi*.

(88) Cfr. *ivi*, 326-327.

(89) *Ivi*, 327.

Il secondo testo pontificio attua una doppia operazione: riaffermare la legittimità dell'Ordine nei confronti degli attacchi esterni e ufficializzare le soluzioni "bonaventuriane" per l'identità interna dell'Ordine stesso. In qualche modo, si potrebbe dire che nella bolla inviata da Nicolò III nel 1279, intitolata *Exiit qui seminat*(90), il bonaventurismo diventa la soluzione giuridica della posizione definitiva per l'intero Ordine.

Nonostante le *Costituzioni* narbonesi, i «dubia» da parte di alcuni settori spirituali dei frati non erano stati superati, come non erano del tutto sopite le opposizioni da parte di settori esterni dopo la costituzione conciliare di Lione. I frati chiesero, dunque, a Nicolò III di intervenire con una bolla che eliminasse definitivamente ogni perplessità interna ed esterna. L'alto livello della commissione riunita dal papa per stendere il documento (tra i quali vi erano sia un canonista della portata di Benedetto Caetani, il futuro Bonifacio VIII, sia due cardinali dell'Ordine, Bentivenga dei Bentivenghi e Girolamo d'Ascoli, quest'ultimo divenuto Ministro generale alla morte di Bonaventura e futuro papa con il nome di Nicolò IV) e l'ampiezza finale del testo rivelano quanto valore venisse assegnato a quella bolla.

Riguardo alla questione degli attacchi esterni sulla legittimità e santità della Regola francescana e, dunque, sulla validità della vocazione minoritica, la bolla fin dall'inizio prende decisamente posizione contro coloro che, su incitamento del demonio, reputano la Regola «quasi illicitam, inobservabilem et discriminosam»(91). La conclusione cui giunge il documento conferma quanto forte e urgente fosse la necessità di difenderla contro gli attacchi esterni rivolti all'essenza stessa della vocazione minoritica:

«Cum igitur ex predictis et aliis per Nos cum multa maturitate discussis Regula ipsa licita, sancta, perfecta, et observabilis, nec ulli patens discrimini evidenter appareat»(92).

---

(90) Cfr. *BF* (Nova series) III 404-416.

(91) «Nec [...] contra ipsos Fratres Minores et *Regulam* hostis antiqui cessavit astutia, quin potius contra eos nitens superseminare zizania interdum aemulatores agitados invidia, iracundia et indiscreta iustitia concitavit mordentes fratres et eorum *Regulam*, quasi illicitam, inobservabilem et discriminosam caninis latratibus lacerantes»: *Exiit qui seminat* (*ivi*, 405).

(92) *Ivi*, 415.

Tale affermazione, tanto solenne quanto definitiva, avrebbe dovuto costituire il superamento di ogni dubbio sulla liceità della Regola francescana all'interno della Chiesa. La conseguenza che ne nasce è precisa: la proibizione, sotto pena di scomunica, di discutere o contraddire l'interpretazione definitiva data da quella bolla sulla santità del testo fondativo dei Frati Minori (93).

Indubbiamente, però, il centro dell'interesse della bolla riguardava i dubbi dei frati sull'interpretazione della Regola e voleva offrire delle risposte che permettessero loro il superamento anche della grande conflittualità esistente tra le due anime dell'Ordine. Il tema più ampiamente trattato costituiva quello più controverso e ritenuto risolutivo nella fedeltà dell'Ordine a Francesco: la povertà. Nei dodici articoli componenti la bolla, il secondo, riguardante la povertà, occupa un terzo di tutto il documento, uno spazio che cresce fino a due terzi se lo si unisce al terzo articolo dedicato all'uso delle elemosine pecuniarie (94).

L'accurato esame della questione centrale del travaglio dell'anima minoritica mirava ad offrire una risposta definitiva che placasse una tensione tanto grave quanto pericolosa per l'unità e la pace della fraternità. Senza voler esaminare nei dettagli il testo della bolla, è possibile ritenere che la soluzione generale del problema abbia un'anima bonaventuriana. Il primo elemento da sottolineare, e che costituisce in qualche modo il principio di fondo delle diverse soluzioni, è la riproposizione del dovere-possibilità di conciliare la fedeltà a Francesco con le esigenze di un

---

(93) «Glossantes vero in scriptis Constitutionem ipsam aliter quam eo modo quo diximus doctores insuper, sive Lectores dum docent in publico et ex certa scientia et deliberate intellectum Constitutionis huiusmodi depravantes, facientes quoque commentum, scripturas, seu libellos: et ex certa scientia, et deliberate determinantes in scholis seu predicantes contra predicta [...] excommunicationis sententiae, quam ex nunc in ipsos proferimus, se noverint subiacerere» (*ivi*, 416).

(94) Articolo I: sull'osservanza del Vangelo: solo precetti e non consigli (406-407); articolo II: sulla questione della povertà (407-409); articolo III: sull'uso delle elemosine pecuniarie (410-413); articolo IV: sulle vesti dei frati (413-413); articolo V: sul modo di lavorare (413); articolo VI: sui predicatori (413-414); articolo VII: sull'accoglienza dei candidati all'Ordine (414-414); articolo VIII: sull'elezione del Ministro generale (414); articolo IX: sull'ingresso nei monasteri delle monache (414-415); articolo X: sull'obbligatorietà del Testamento di Francesco (415); articolo XI: sul valore della bolla pontificia (415-415); articolo XII: epilogo - valore del testo (415-416).

impegno serio e fruttuoso a vantaggio della Chiesa: la povertà francescana non impediva di disporre «necessarium rerum tam ad vitae sustentationem, quam ad officiorum sui status executionem» (95).

Le necessità primarie della vita e i bisogni legati all'espletamento dei vari servizi a cui erano chiamati i frati dovevano essere i punti di riferimento per interpretare e applicare il principio generale della povertà. Di estremo interesse la dimostrazione che viene proposta riguardo al secondo punto di applicazione, cioè riguardo ai mezzi necessari e utili per adempiere all'ufficio clericale: se nella *Regola* al capitolo III è permesso l'uso del breviario per la recita dell'ufficio divino, allora significa che in essa si includono anche tutti gli altri strumenti necessari per gli altri compiti; altrettanto si deduce nel capitolo IX, quando Francesco richiede l'esame accurato delle capacità e della preparazione dei predicatori, un obbligo questo che potrà essere assolto, però, soltanto mediante l'uso sistematico e ampio degli studi e dei mezzi adatti ad offrire a coloro che sono chiamati a tale ufficio la necessaria competenza (96). In questo modo la soluzione bonaventuriana della possibile e doverosa conciliazione tra povertà minoritica e impegno pastorale, con la conseguente liceità dell'uso di mezzi adeguati, senza contravvenire alla fedeltà alla povertà, non solo viene ribadita, ma anche ufficialmente e definitivamente assunta e codificata come criterio guida per l'intero Ordine.

A questa prima e fondamentale soluzione si affianca un altro doppio importante principio bonaventuriano, tanto difficile da codificare e normalizzare quanto importante per una vera fedeltà alla vocazione pauperistica francescana. Nella bolla è riaffermata, innanzitutto, la necessità di evitare ogni forma di superfluità e

---

(95) *Ivi*, 408.

(96) «*Clerici faciant Divinum Officium, ex quo habere poterunt Breviaria (Reg. 3): ex hoc patenter insinuans, quod fratres sui habituri essent usum Breviarii et librorum, qui sunt ad Divinum Officium opportuni [...]. In praedicatione, quam faciunt, sint examinata et casta eorum eloquia...* (Reg. 9): sed constans est quod haec supponunt scientiam, scientia requirit studium, exercitium vero studii convenienter haberi non potest sine usu librorum: ex quibus omnibus satis claret ex Regula, ad victum, vestitum, Divinum cultum et sapientiale studium necessarium rerum usum esse concessum fratribus!» (*ivi*, 408-409).

abbondanza: l'uso delle cose necessarie e utili per l'ufficio deve essere misurato dalla moderazione (97).

Tale criterio, che non può assurgere a norma per la sua applicazione, ma presuppone la buona coscienza dei singoli, è esplicitato da un passo successivo, dove si concede ai frati, ottenuta la licenza dai superiori, una certa possibilità di disporre delle cose di poco valore, una possibilità guidata da un doppio principio: «*pietatis seu devotionis intuitu vel alia honesta et rationali causa*» (98). Solo colui che è guidato da un «intuito» può restare spiritualmente fedele alla sua vocazione pauperistica, cioè colui che possiede una sapienza che gli permetta di giudicare con retto spirito quanto non potrà mai essere stabilito precisamente e definitivamente dalla legge. Sia la soluzione generale riguardo alla povertà moderata e conciliata con l'impegno per il mondo, sia il principio della sapienza personale, quale possibilità di una fedeltà effettiva alla vita minoritica, costituiscono l'assunzione del bonaventurismo quale posizione mediana tra due tensioni e due anime presenti nell'Ordine e apparentemente difficilmente conciliabili tra loro.

#### CONCLUSIONE

Nei trent'anni successivi alla morte di Francesco, l'Ordine francescano ebbe una crescita e uno sviluppo che potrebbe essere considerato un fatto unico e forse anche irripetibile nella storia della Chiesa medievale. Alla metà del sec. XIII, i Frati Minori costituivano uno dei più numerosi e importanti Ordini del tempo. Tuttavia, la grande e inarrestabile espansione pastorale e culturale fu tutt'altro che armonica e serena, come invece avvenne per i domenicani. La "potenza" acquistata in pochi anni dall'Ordine minoritico suscitò subito seri dubbi e gravi perplessità identitarie sulla fedeltà all'esperienza di Francesco, che divennero presto obiezioni e violenti attacchi mossi sia dall'esterno che dal-

---

(97) «*Insuper nec utensilia, nec alia, quorum usum ad necessitatem et officiorum sui status executionem licet habere [...] ad ullam superfluitatem habere divitias, seu copiam, quae deroget paupertati, vel thesaurizationem sapiat*» (*ivi*, 409).

(98) «*De vilibus autem mobilibus, vel parum valentibus liceat ex presenti Nostra concessione fratribus pietatis seu devotionis intuitu vel alia honesta et rationali causa, obtenta super hoc prius superiorum suorum licentia [...] intra et extra Ordinem aliis elargiri*» (*ivi*, 412-413).

l'interno dell'Ordine. Con la sua elezione a Ministro generale, l'Ordine chiedeva in qualche modo a Bonaventura di trovare delle risposte che permettessero di assicurare una pace interna ed esterna, fondata su di una chiarificazione fondamentale della propria identità minoritica in dialogo con le nuove esigenze poste dalla Chiesa e dalla società ai frati.

La soluzione adottata da Bonaventura – nel difficile ma necessario confronto sia con i maestri secolari per difendere l'Ordine dall'insinuazione esterna di una sua illegittimità all'interno della Chiesa, sia con (ampi) settori dell'Ordine lacerato da una contrastante interpretazione di fedeltà a Francesco – è stata caratterizzata da una precisa strategia: occupare e difendere una posizione "media" tra opposti estremismi. Bonaventura non è l'uomo dell'«aut-aut», ma dell'«et-et». La verità non è contrapposizione, ma conciliazione. Non solo in teologia, nel confronto tra fede e ragione, amore e intelletto, Agostino e Aristotele, il Dottore francescano tenta e riesce ad applicare il principio della conciliazione e della medietà, ma, anche riguardo ai problemi di identità dell'Ordine francescano, il Ministro generale dei Frati Minori traccia una precisa via media tra posizioni a volte molto distanti. E non era una questione di opportunismo, mirante ad evitare a tutti i costi, anche rinunciando alla verità, le lacerazioni e le contrapposizioni, ma una questione di ascolto e rispetto della "pluriformità"-«multiformità» della sapienza-verità. Ascoltare i bisogni del mondo e quelli della vocazione francescana, rispettando la loro apparente diversità per trovare il punto medio di loro contatto, è stato lo sforzo costante e l'obiettivo desiderato – e in parte raggiunto – da Bonaventura nel suo servizio all'Ordine e alla Chiesa come Ministro generale.

**Riassunto** – L'autore ha voluto ripercorrere il complesso e impegnativo compito accettato da s. Bonaventura nel 1257 e mantenuto fino alla morte avvenuta nel 1274, con la sua elezione a Ministro generale dell'Ordine religioso più grande e influente, insieme ai domenicani, che nel XIII sec. fosse presente nella cristianità occidentale. Riprendendo in mano i testi più importanti prodotti dal Ministro generale, l'autore ha ripercorso i due grandi compiti del lavoro svolto da Bonaventura come Ministro generale: innanzitutto verso l'esterno, in difesa dell'Ordine contro la sua delegittimazione fomentata con acredine dai maestri secolari che ponevano in forse sia la sua ecclesialità sia il valore evangelico della povertà, poi verso l'interno, in difesa di una fedeltà effettiva dei suoi frati al loro carisma minoritico, senza rinunciare, tuttavia, agli im-

pegni pastorali e culturali che la Chiesa aveva loro affidato e che lo stesso Bonaventura aveva svolto come maestro di teologia a Parigi. Di grande importanza in questo doppio compito fu la stesura anche delle due *Leggende* su s. Francesco, la cui santità era sia la prova della legittimità e validità dell'Ordine a vantaggio della Chiesa e sia la misura offerta ai frati per trovare un convergenza su comuni ideali ispirativi capaci di riunificare le lacerazioni interne.

**Résumé** - L'auteur a voulu parcourir l'œuvre complexe et engageante - acceptée par st Bonaventure en 1257 et maintenue jusqu'à sa mort en 1274 - avec son élection comme Ministre général de l'Ordre franciscain, alors devenu grand et influent, comme aussi celui des dominicains, présents tous deux dans le monde chrétien occidental du XIII<sup>e</sup> s. Examinant les textes les plus importants produits par le Ministre général, l'auteur a parcouru les deux grandes œuvres du travail déployé par Bonaventure. Une lutte orientée vers l'extérieur, en défense de l'Ordre contre le tentative de délégitimation fomenté avec aigreur par les maîtres séculaires, qui doutaient de sa vraie appartenance à l'Eglise et de la valeur évangélique de la pauvreté. Une lutte orientée vers l'intérieur, en défense d'une fidélité effective de ses frères à leur charisme minoritique, sans renoncer, toutefois, aux engagements pastoraux et culturels que l'Eglise avait leur confié et que le même Bonaventure avait déployé comme maître de théologie à Paris. Une grande importance, dans cette double tâche, eut la rédaction des deux *Légendes* sur st François, dont la sainteté était aussi bien l'épreuve de la légitimité et de la validité de l'Ordre pour le bien de l'Eglise, outre la mesure donnée aux frères pour trouver une convergence sur des idéaux communs, capables de réparer les déchirements intérieurs.

