

FRANCESCO – «SPECULUM VIRTUTUM» PER I FRANCESCANI NEGLI SCRITTI BONAVENTURIANI

ROLANDO POMPEI, OFMCONV

Pontificia Facoltà Teologica di S. Bonaventura «Seraphicum» – Roma

Il 2 febbraio 1257 il Capitolo generale straordinario di Roma, celebrato alla presenza di Alessandro IV, elesse Ministro generale dell'Ordine francescano il quarantenne fra Bonaventura da Bagnoregio. Nel 750° anniversario di questo evento è indubbiamente doveroso ricordare l' incisivo impegno del Dottore Serafico in favore del suo Ordine: nei suoi ben 17 anni di generalato, sino al 1274, egli cercò, soprattutto nei suoi scritti (di cui ci occupiamo qui), di delineare e proporre costantemente ai frati l'immagine santa di Francesco per richiamarli, conservarli o ricondurli sulla scia della spiritualità del Fondatore.

1. RICHIAMI INTRODUTTIVI BIO-BIBLIOGRAFICI

Nato a Bagnoregio nel 1217 ca.(1), compiuti gli studi nella Facoltà delle Arti dell'Università di Parigi dal 1235 al 1243, all'età di 26 anni entrò nell'Ordine presso lo Studio generale francescano parigino (divenuto Facoltà universitaria sin dal 1236) iscrivendosi regolarmente alla provincia romana(2). Frequentò, come

(1) Per i seguenti dati cfr. P. GLORIEUX, *Essai sur la chronologie de Saint Bonaventure (1217-1274)*, *AFH* 19 (1926) 145; G. ABATE, *Per la storia e cronologia di San Bonaventura*, *O. Min.* (c. 1217-1274), *MF* 49 (1949) 534-568; J. QUINN, *Chronology of Saint Bonaventure (1217-1257)*, «Franciscan Studies» 32 (1972) 168-196.

(2) Cfr. A. CALLEBAUT, *L'entrée de Saint Bonaventure dans l'Ordre des Frères Mineurs en 1243*, «La France Franciscaine» 5 (1921) 41-51. Secondo il breve di Sisto IV del 14 ottobre 1482 (cfr. *BF* [Nova series] III 1650: 838), Bonaventura era stato un «puer oblatu», ma questa notizia non è confortata da alcuna prova.

«semplice uditore», i primi cinque anni del «curriculum» teologico della suddetta Facoltà francescana sotto la reggenza di fra Alessandro di Hales († 1245) ed ebbe come maestri fra Giovanni de La Rochelle († 1245), fra Odo Rigaldi († 1276) e fra Guglielmo di Melitona († 1257/60). Dal 1248 al 1252, come baccelliere biblico, «lesse» per due anni la Bibbia e, per altri due anni, come baccelliere sentenziario, i *IV Libri delle Sentenze* di Pietro Lombardo. Nel 1252-1253 si dedicò quindi all'insegnamento come «baccelliere formato». Nel 1254 ricevette la «licenza» (per il cui conseguimento presentò le profonde questioni disputate *De scientia Christi*) e fino al 1257 fu reggente del medesimo Studio francescano di Parigi. Grazie ad un autorevole intervento di Alessandro IV, superata l'opposizione della corporazione dei maestri secolari, finalmente nel 1256 gli fu riconosciuto ufficialmente il titolo di maestro. Ma pochi mesi dopo, come abbiamo detto, fu eletto Ministro generale dell'Ordine.

Molteplice e incisivo fu l'impegno di Bonaventura per la promozione dell'Ordine e per la spiritualità dei frati, come dimostra facilmente l'esame non solo della sua azione di governo, ma anche e soprattutto la prolifica opera letteraria anteriore e posteriore alla sua elezione a Ministro generale. Qui cercheremo di illustrare questo impegno concentrando l'attenzione sul modo in cui, prevalentemente nei suoi scritti, vide e propose ai confratelli Francesco come esemplare della loro vita spirituale.

Tra le molteplici fonti del pensiero bonaventuriano va indubbiamente annoverata l'esperienza religiosa di Francesco, fattore e fonte determinante e caratterizzante la sintesi dottrinale del Dottore Serafico, il suo cristocentrismo teologico, il suo insegnamento circa l'unità tra creazione e incarnazione, la sua teologia morale, ascetica, spirituale e mistica. Tuttavia, soprattutto, come vedremo più ampiamente, è certo che, divenuto Ministro generale, egli cerca di approfondire maggiormente la figura del santo Fondatore, ne illustra la vita spirituale, l'esperienza mistica, l'afflato e l'attività missionaria, per presentarlo come modello esemplare della vita religiosa, virtuosa e santa del vero francescano. Per conseguenza, questa immagine di Francesco diventa per Bonaventura anche un fattore fondamentale dell'unità dell'Ordine e serve da efficace difesa del francescanesimo da attacchi esterni (si ricordi l'opposizione contro i mendicanti da parte dei maestri del clero diocesano) e da qualche tendenza poco ortodossa e anticlericale serpeggiante qua e là nell'Ordine

(come il gioachimismo⁽³⁾ e un certo pauperismo dal sapore dualistico).

Tutto ciò risulta soprattutto (ma non esclusivamente) dagli scritti bonaventuriani esplicitamente francescani, in cui il Dottore Serafico illustra sostanzialmente due convinzioni.

In primo luogo, pensieri e comportamenti di Francesco vengono da lui inseriti nella propria dottrina spirituale, specialmente quando analizza l'ascesa dell'anima a Dio, la sua progressiva unione mistica con Dio in Cristo mediante lo Spirito, culminata nella suprema estasi d'amore sulla Verna: infatti (come apparirà un po' più estesamente nella presente esposizione), Bonaventura, riflettendo sull'esperienza della Verna, sostiene che queste ascensioni mistiche verso la perfetta sapienza sono possibili soltanto se, a somiglianza del Fondatore, il francescano, convertito radicalmente, totalmente e continuamente a Dio e contemplando amorosamente Cristo crocifisso (raffigurato nel serafino alato della Verna), riconosce nel creato il Dio infinitamente trascendente, l'Altissimo, si accosta a Lui, se ne fa istruire totalmente, si lascia condurre esclusivamente da Lui, si arrende totalmente a Lui, e si perde totalmente in Colui che invade le sue facoltà intellettuali e le mette a tacere.

In secondo luogo, l'opera e la missione di Francesco sono per Bonaventura il più chiaro, evidente e luminoso esempio del cristocentrismo che abita e informa l'anima francescana: «Cristo sta al centro di tutto» («Christus tenens medium in omnibus»); «Cristo è l'unico Maestro di tutti» («Christus unus omnium magister»)⁽⁴⁾; «Cristo è la totalità in cui è integrato tutto l'oggetto della fede e della teologia» («Christus totum integrale»), poiché in Lui sono realmente presenti e uniti (ma senza confondersi tra di loro) il finito e l'Infinito, il creato e l'Increato, la creatura e il Creatore, il Capo e la Chiesa suo corpo⁽⁵⁾: Egli è la nuova e definitiva scala del cielo, che sostituisce quella di Giacobbe, poiché, ora, solo per mezzo di Cristo l'uomo può ascendere nuovamente al Padre⁽⁶⁾.

(3) Sulla penetrazione del gioachimismo in ambienti francescani cfr. M. REEVES, *The Influence of Prophecy in the later Middle Ages*, Oxford 1969; K. HUGHES, *Eschatological Union: the mystical Dimension of History in Joachim of Fiore, Bonaventure and Peter Olivi*, *CF* 72 (2002) 105-143.

(4) Cfr. *Sermo IV. Christus unus omnium magister*. V 567-574.

(5) Cfr. *I Sent.*, Prol., q. I, resp. (I 7).

(6) Cfr. *Itin.*, I 9 (V 298).

Parlando di questo insegnamento spirituale presente in Francesco e da lui lasciato ai frati, si vedrà come esso affiori nelle varie opere di Bonaventura: saranno rilevati, in primo luogo, diversi accenni a virtù francescane presenti negli scritti strettamente accademici e in quelli giuridici; in secondo luogo, verrà analizzato un po' più ampiamente lo sviluppo esplicito e compiutamente articolato di questi cenni nella *Legenda maior sancti Francisci*; e, in terzo luogo, lasciati da parte altri opuscoli, sarà evidenziato il suddetto ruolo esemplare della mistica di Francesco nell'*Itinerarium mentis in Deum*.

2. VIRTÙ FRANCESCANE NEGLI SCRITTI ACCADEMICI E IN QUELLI GIURIDICI

La spiritualità francescana, quale si presenta in Bonaventura, viene generalmente ricostruita rifacendosi soltanto ai suoi scritti agiografici e ad alcuni opuscoli spirituali posteriori alla sua elezione a Ministro generale. Non si possono tuttavia ignorare cenni o richiami almeno impliciti alla santità di Francesco presenti nelle opere strettamente accademiche del periodo anteriore.

Nel *Commento alle Sentenze* di Pietro Lombardo, per esempio, il Dottore Serafico ricorda la Regola di Francesco, sottolinea l'amore del Santo per le creature e l'obbedienza con cui esse gli ricambiavano la sua tenerezza(8). Nei *Sermoni domenicali*(7) e anche nei *Sermoni sui santi* (specie in quelli su s. Francesco)(9) egli sviluppa la propria riflessione teologica sulla perfezione evangelica, di cui sottolinea particolarmente gli elementi caratteristici francescani, presenti anche negli scritti di Francesco stesso:

(7) Cfr. *II Sent.*, d. 44, a. 3, q. 2, ad 6 (II 1014); *III Sent.*, d. 28, q. 1, resp. (III 622). Qui la fonte di Bonaventura sembra essere TOMMASO DA CELANO, *Vita del beato Francesco [Vita Prima]*, 59 (FF 426).

(8) Furono composti e predicati in attesa del riconoscimento dei suoi diritti accademici da parte dei professori universitari. Il volume IX dell'attuale edizione dell'*Opera omnia*, contenente i *Sermones*, ha bisogno di essere riveduto su altri codici non considerati dai valenti editori di Quaracchi; ora si dispone dell'edizione di J.-G. BOUGEROL, *Sancti Bonaventurae Sermones dominicales ad fidem codicum nunc denuo editi*, Grottaferrata 1977.

(9) Questo genere letterario, tuttavia, non era il migliore veicolo per trasmettere un'immagine mistica (e quindi fortemente teologizzata) del Santo, essendo indirizzato ad un uditorio eterogeneo. Cfr. *Sermones I, II, III, IV de S. Francisco* (IX 573-590).

l'imitazione di Cristo, la povertà del Redentore, i suoi consigli evangelici, la povertà in rapporto alla perfezione evangelica vissuta ad imitazione e nella *sequela* di Cristo per coltivare l'intima unione con Dio, per dedicarsi alla diffusione del Vangelo e per vivere l'umiltà o povertà di spirito(10).

Questa presenza almeno implicita, ma anche esplicita, di Francesco è notevole ugualmente nelle questioni disputate *De perfectione evangelica* del 1256, e tornerà, dieci anni dopo, nell'*Apologia pauperum*: in queste due opere, polemizzando contro i maestri del clero secolare, capeggiati particolarmente da Guglielmo di Saint-Amour a Parigi e in Francia, la difesa teologica dell'ideale degli Ordini mendicanti divenne più energica e risolutiva che nei suddetti *Sermoni*. Il Dottore Serafico, infatti, vi giustifica teologicamente l'ideale di s. Francesco e dell'Ordine francescano. Parlando della povertà personale e comunitaria, dimostra che anche la povertà è un fattore della perfezione cristiana, sia perché è il primo consiglio evangelico proclamato da Cristo, sia perché fu praticata dal Modello-Cristo, e sia perché è il punto di partenza stesso dell'ascesi cristiana e della perfezione evangelica(11). Vi difende inoltre la mendicizia e tutto l'ideale francescano di umiltà (minorità - fraternità), continenza e obbedienza.

Nelle *Postillae super Lucam*(12) il nostro Dottore addita agli studenti gli ideali che Francesco aveva scoperto nel testo evangelico; vede nell'umiltà, nell'austerità, nella povertà e nella penitenza di Cristo i fondamenti della perfezione cristiana(13); indica in queste virtù la risposta francescana all'invito di Cristo di prendere la croce e seguirlo(14); infine, commentando la Trasfigurazione, esalta la vita contemplativa e cita come esempio di grande contemplativo anche fra Egidio d'Assisi(15), compagno di Francesco. Contro il servo infedele, che si vergogna di andare a chiedere l'elemosina, ricorda le parole di Francesco: «...né devo-

(10) Per questi *Sermones de S. Francisco* cfr. I. BRADY, *Saint Bonaventure's Sermons on Saint Francis*, «Franziskanische Studien» 58 (1976) 129-141.

(11) Cfr. *De perf. ev.*, q. 2, a. 1 (V 128-134).

(12) Cfr. *Commentarius in Evangelium S. Lucae* (VII 3-604).

(13) Cfr. *ivi*, 2, 2; 4, 2; 6, 20 (VII 40, 90, 147-148).

(14) Cfr. *ivi*, 9, 23 (VII 227-230).

(15) Cfr. *ivi*, 9, 28ss. (VII 231ss.).

no vergognarsi, perché il Signore si è fatto povero per noi in questo mondo»(16).

Come è evidente, dunque, anche negli scritti anteriori al suo generalato, in qualche modo Bonaventura presenta la vita spirituale di Francesco come esemplare di un'esistenza totalmente radicata nel Vangelo. Nel medesimo periodo, inoltre, il suo amore per Francesco e per il suo ideale si accresce sempre più assieme con la convinzione che i mendicanti, vivendo radicalmente il Vangelo di Cristo, sono qualificati ad insegnarlo(17).

Questa visione bonaventuriana si riscontra anche in alcuni suoi scritti di natura giuridica. Dopo poche settimane dalla sua elezione a Ministro generale, in una sua lettera a tutto l'Ordine, datata 3 aprile 1257, sembra proporsi, quale primo e fondamentale problema del suo generalato, di promuovere il ritorno dell'Ordine a s. Francesco, il rinnovamento del suo spirito di orazione e di devozione «al quale debbono servire tutte le altre cose», il culto della povertà e semplicità di vita, che in alcuni Minori s'era parzialmente stemperato(18). Questo zelante ritorno alla spiritualità originaria è l'anima anche delle Costituzioni generali dell'Ordine(19), da lui redatte su probabile invito del Capitolo generale di Roma nel 1257, che lo aveva eletto, e che sono approvate dal successivo Capitolo generale di Narbonne del 1260. Si tratta forse delle più antiche Costituzioni generali complessive dell'Ordine francescano, in cui il Dottore Serafico accoglie la legislazione anteriore dell'Ordine(20), la completa con nuove norme e la distribuisce in 12 capitoli paralleli a quelli della Regola scritta da s. Francesco e approvata da Onorio III nel 1223(21).

(16) Cfr. *ivi*, 16.3 (VII 405).

(17) Cfr. *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum* (VIII 331-336), forse indirizzata a Ruggero Bacone. Cfr. pure F. DELORME, *Notice et extraits d'un manuscrit franciscain*, CF 15 (1945) 12-14.

(18) Cfr. *Epistola ad omnes ministros provinciales et custodes Ordinis Fratrum Minorum* (VIII 468-469); cfr. anche la lettera dopo il Capitolo generale di Parigi del 1266: *Epistola ad omnes Ordinis ministros provinciales* (VIII 470-471).

(19) Il testo di queste Costituzioni si trova nell'edizione critica di Quaracchi (VIII 449-467) ed ebbe un'ultima edizione critica in M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in Capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisii an. 1279 atque Parisiis an. 1279*, AFH 34 (1941) 13-94.

(20) Cfr. SALIMBENE DA PARMA, *Chronica*. Ed. O. HOLDER-EGGER, Hannoverae et Lipsiae 1905, 158.

(21) Cfr. *Constitutiones generales narbonenses*: VIII 449-467, e la *Regula novitiorum*: VIII 475-490.

3. FRANCESCO «SPECCHIO DEI MINORI» NELLA *LEGENDA MAIOR*

I richiami alla presenza di Francesco negli scritti accademici e giuridici sono più compiutamente sviluppati negli scritti bonaventuriani, il cui tema principale è costituito da Francesco e dal francescanesimo: la *Legenda maior sancti Francisci* e gli opuscoli teologico-spirituali, tra cui scegliamo, come più rappresentativo, l'*Itinerarium mentis in Deum*.

Approvate le suddette Costituzioni generali, il Capitolo generale di Narbonne del 1260 incaricò Bonaventura di comporre questa *Legenda maior sancti Francisci*, ossia la *Vita* ufficiale di s. Francesco (22), detta «legenda» perché era la biografia del Santo «da leggere» (in latino: «legenda») in tutto l'Ordine (23). Come egli asserisce nel suo Prologo, accettò volentieri questo arduo compito, sia per spirito di servizio reso al suo Ordine e sia come espressione di gratitudine per il Fondatore, la cui celeste intercessione l'aveva salvato da malattia mortale quando era ancora «puerulus» (verso il 1228 ca.) (24).

Nel redigere questa stupenda vita del Santo, Bonaventura tenne conto di materiali già esistenti (per esempio le agiografie di fra Tommaso da Celano; la *Vita di s. Francesco* e l'*Officium rhythmicum sancti Francisci* di fra Giuliano da Spira; forse la prima parte della *Leggenda dei tre compagni*) (25); si servì, tuttavia,

(22) Cfr. *LegM*, Prol. 3 (FF 1023).

(23) Cfr. F. DELORME, *Diffinitiones Capituli generalis O. F. M. Narbonensis (1260)*, § 75, *AFH* 3 (1910) 76; *AF* X LXII.

(24) Cfr. *LegM*, Prol. 3 (FF 1023), ove «parvulus» è tradotto con «bambino».

(25) Gli scritti di Giuliano da Spira sono pubblicati nell'edizione critica di *Analecta Franciscana* X. I materiali che la *Leggenda maggiore* aggiunge al Celano e a Spira sono i seguenti: l'uomo «semplice» di Assisi stende il mantello dinanzi ai piedi di Francesco (I 1: FF 1029); prima delle parole del Crocifisso di San Damiano, Gesù in croce apparve a Francesco antecedentemente alla conversione (II 1: FF 1035); Francesco traccia un segno della croce sul mantello ricevuto dopo la spogliazione (II 4: FF 1043); egli bacia i malati e guarisce mali corporali e spirituali (II 6: FF 1045-1046); le estasi di fra Egidio (III 4: FF 1055); fra Silvestro vede un drago su Assisi (III 5: FF 1056); il cardinale Giovanni di San Paolo difende Francesco dinanzi ad Innocenzo III (III 9: FF 1062); Innocenzo III fece fare delle piccole chieriche ai frati convenuti a Roma con Francesco per l'approvazione della Regola (III 10: FF 1064); Francesco predica in San Rufino (IV 4: FF 1070); inviò dei frati tra gli infedeli (IV 7: FF 1076); episodio di fra Morico (IV 8: FF 1077); Capitolo della Porziuncola (IV 19: FF 1080); la *Regola bollata* (IV 11: FF 1082); descrizione delle austerità del Santo (V 1: FF 1086-

anche di interviste da lui stesso fatte ai primi soci di s. Francesco ancora vivi (probabilmente Egidio, Leone, Maseo, Illuminato e Rufino)(26) e ad alcuni ecclesiastici e laici di Assisi.

1087); parole di Francesco sull'uso di pochi abiti (V 2: FF 1088); dono delle lacrime (V 8: FF 1096); Francesco ottiene da Dio una luce nella notte (V 12: FF 1101); il modo della sua predicazione in Assisi (VI 2: FF 1104); perché i frati si chiamano Minori (VI 5: FF 1109); la povertà è fondamento dell'Ordine (VII 2: FF 1119); particolare della visione delle tre Dame (VII 6: FF 1125); Francesco chiede l'elemosina ai frati (VII 9: FF 1129); fa un miracolo nella casa del medico (VII 11: FF 1131); fiducia nella Provvidenza (VII 13: FF 1133); particolari sulla sua compassione (VIII 5: FF 1142); Francesco e le pecorelle a Assisi e a Roma (VIII 7: FF 1147-1149); e parla agli uccelli presso Venezia (VIII 9: FF 1154) e alla Verna (VIII 10: FF 1156); il digiuno dell'Epifania (IX 2: FF 1163); devozione agli apostoli (IX 3: FF 1165); coraggio mostrato in Terra Santa (IX 7: FF 1172); nel campo dei saraceni (IX 8: FF 1173); ritorno in Italia e desiderio del martirio (IX 9: FF 1175); estasi (X 4: FF 1180); alcuni particolari sul presepio di Greccio (X 7: FF 1186); approva i frati studiosi purché conservino lo spirito di preghiera (XI 1: FF 1188); la sua conoscenza delle Scritture deriva da Dio (XI 2: FF 1189); profezia e lettura dei cuori a Siena (XI 7: FF 1194); dubbi riguardo alla scelta tra la vita di preghiera e la predicazione (XII 1: FF 1204), e a questo proposito consulta Silvestro e Chiara (XII 2: FF 1205); predicazione a Gaeta (XII 6: FF 1209); è provato che Francesco fu l'araldo di Cristo (XII 12: FF 1221); particolari sulla stigmatizzazione (XIII 3: FF 1225); il Santo consulta i frati sul come nascondere le stimmate (XIII 4: FF 1227); particolari sul come nascondeva le stimmate (XIII 5: FF 1228); con il suo tocco riscalda l'uomo povero che l'accompagna (XIII 7: FF 1231); il discorso di Alessandro IV e la sua visione delle stimmate (XIII 8: FF 1232); reazione di un frate semplice dinanzi alle sofferenze del Santo (XIV 2: FF 1238); gratitudine di Francesco per la sofferenza (XIV 2: FF 1238); Francesco desideroso di una totale conformazione a Cristo (XIV 4: FF 1240); Francesco esempio di vita evangelica (XV 1: FF 1246); molti videro le sue stimmate dopo la sua morte (XV 4: FF 1249); le stimmate sono il sigillo di approvazione del Gran Re (XV 8: FF 1249).

(26) *LegM*, Prol. 4 (FF 1024): «Ho fatto diligenti indagini sui fatti con i suoi compagni superstiti e, soprattutto, con alcuni di loro che furono i suoi primi seguaci e conobbero a fondo la sua santità». Anche un ignoto raccogliitore di fatti edificanti, che scrisse durante il generalato di Bonaventura, si rifà alla testimonianza dello stesso Bonaventura per riferirci i ricordi personali di vari compagni e primi soci di s. Francesco. Cfr. *Liber exemplorum Fratrum Minorum saeculi XIII*. A cura di L. OLIGER, «Antonianum» 2 (1927) 203-276. In L. DI FONZO (*L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del sec. XIII. Rapporti letterari e testo critico*, MF 72 [1972] 250, nota 54 e pp. 402-406) sono citati, come ancor vivi, tra i soci e antichi seguaci di s. Francesco, oltre i dubbi Filippo Longo († ca. 1259-1260) e Stefano di Narni († ca. 1250-1260), almeno fra Illuminato da Arce († ca. 1262), Egidio († ca. 1262), Leone († 1271), Maseo da Marignano († ca. 1270), Bartolomeo della Verna († 1280), che aveva udito i racconti di fra Angelo († 1258).

Il Capitolo generale di Pisa del 1263 approvò questa *Leggenda maggiore* e ne fece distribuire una copia a ciascuna delle 34 province dell'Ordine: la riteneva, infatti, conforme ai propri desideri, perché era più completa e meno ripetitiva delle suddette fonti (che a volte il Nostro riproduce quasi «ad litteram»(27), pur aggiungendovi varie altre notizie), perché era aperta anche ad elementi narrativi circolanti in ambienti francescani nostalgici e più o meno rigoristi, ma soprattutto perché era priva di singoli episodi biografici favorevoli a questa o quella corrente o tendenza interpretativa della vita del Santo.

Questa *Leggenda* fu gradita al Capitolo generale soprattutto perché riconsiderava tutta l'esperienza mistica di Francesco alla luce della teologia, inserendola nel quadro dell'antropologia teologica cristiana. Essa descriveva, con appropriati esempi vissuti e con profonde riflessioni, tutta la spiritualità vissuta dal Santo, offrendola autorevolmente ai singoli frati come uno «specchio», in cui potevano vedere riflessa l'immagine del fedele seguace del Fondatore, l'esemplare e il modello della loro vita spirituale, la guida del loro cammino soprattutto verso la personale unione con Dio in Cristo(28). Da questa essenziale preoccupazione mistica, poi, la *Leggenda* faceva chiaramente derivare anche la missione di Francesco nei riguardi del Vangelo, e, quindi, la sempre attuale missione di tutto l'Ordine francescano di presentare il Vangelo come l'ideale da praticare personalmente, da ricordare agli altri credenti con l'esempio e con la predicazione, e da annunciare ai non credenti. La *Leggenda*, pertanto, accentuava, particolarmente nei fatti e nei detti di Francesco, i potenti richiami evangelici alla radicale conversione della persona a Dio in Cristo, alla perfetta unione dell'anima con Lui, alla speranza escatologica, e insisteva nell'additare i mezzi usati da Francesco quali segni realizzatori di questo ideale: la vita di reale e severa povertà, di strenua e incessante penitenza, di religiosa umiltà, di minorità e umiltà nei rapporti umani, di fraternità, in una parola, di radicale conformità al Cristo nostro fratello povero, umiliato e crocifisso.

(27) Lo si può rilevare dall'apparato dell'edizione critica della *Leggenda maior* ad opera di M. BIHL, pubblicata in AF X.

(28) Generalmente questo aspetto della *Leggenda maggiore* non viene preso in considerazione dagli studiosi della «questione francescana», come vedremo in seguito.

Queste ragioni essenzialmente teologico-spirituali spiegano perché questa *Leggenda*, a volte relativamente sobria nel riferire episodi, scelga tuttavia quelli che interessano l'agiografo soprattutto per la loro importanza e valenza spirituale attuale in tutti i tempi. Bonaventura, pertanto, non cura eccessivamente la cronologia, ma insiste massimamente sulle virtù francescane praticate dal Fondatore nelle sue concrete condizioni di vita ai primordi dell'Ordine, e lascia intendere che queste virtù non furono tanto una pedissequa imitazione di Cristo nei suoi singoli atti storicamente condizionati, bensì conformarono grandemente lo spirito di Francesco allo spirito di Cristo, che egli rivisse ai propri giorni. Francesco, infatti, secondo Bonaventura, si unisce a Cristo unificandosi misticamente con Lui: piuttosto che mimarne supinamente singoli comportamenti storici, il Santo cerca di riprodurre in sé, con il determinante aiuto divino, la totale resa di Gesù al Padre, lasciandosi attrarre totalmente e unicamente da Lui e facendosi invadere dalla sua divina azione.

Le misteriose stimmate – con cui Cristo visibilmente approvò l'evangelicità dell'esistenza di Francesco e riconobbe che la Regola del 1223 tracciava ai frati il modo di vivere alla *sequela* di Cristo (29) – dimostrarono con evidenza che le virtù descritte nella *Leggenda maggiore* fecero di Francesco la più alta rappresentazione e attualizzazione di Cristo nella storia del Corpo Mistico, indicando in lui il modello ispiratore e l'esemplare dei singoli frati che vogliono essere veri Minori. Le stimmate, infine, esprimevano esteriormente, visibilmente, quell'identificazione interiore, mistica di Francesco con il Cristo crocifisso, cui deve aspirare anche ogni singolo frate francescano di tutti i tempi lasciandosi trasformare dalla grazia divina.

4. L'ESPERIENZA SPIRITUALE DI FRANCESCO SECONDO LA *LEGGENDA MAGGIORE*

Un'analisi della *Leggenda maggiore* aiuta a ricostruire in che modo Bonaventura percepisca questa esemplarità di Francesco nei confronti dei suoi seguaci. Questa biografia abbraccia e scandisce in 15 capitoli tutta la vita del Santo, al cui termine aggiunge la narrazione di «alcuni miracoli da lui operati dopo la morte» con

(29) *Regola bollata*, I 1 (FF 75): «La Regola e la vita dei Frati Minori è questa, cioè osservare il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo...».

la sua celeste intercessione. Considerando qui soltanto i quindici capitoli biografici, possiamo ripartirli in tre blocchi. Il primo blocco(30) narra, piuttosto cronologicamente, la gioventù e la conversione di Francesco, la fondazione e la prima diffusione dell'Ordine francescano. Il terzo blocco (costituito dagli ultimi tre capitoli)(31) ricordano la gloriosa stigmatizzazione, la santa morte e la canonizzazione del Santo. Tra questi due blocchi, che seguono una certa cronologia, si trovano otto capitoli(32), che, senza ordine cronologico, illustrano piuttosto sistematicamente e sottopongono a riflessioni spirituali le virtù del Santo, adunandole in altrettanti temi, e corredandole volta per volta con appropriati episodi della sua vita.

In questi otto capitoli centrali, dunque, il Dottore Serafico sembra ordinare e descrivere le virtù caratteristiche della vita ascetica, morale e mistica del Servo di Dio in una mappa spirituale, quasi ripartendole in tre distinte tappe o meglio in tre situazioni mistiche, tendenti alla massima, perfetta unione personale di Francesco con Dio in Cristo. Bonaventurianamente, potremmo parlare della tappa o via purificatrice, di quella illuminatrice e di quella perfezionatrice o unificatrice. Questa ripartizione, esplicitamente impiegata da Bonaventura nel *De triplici via*(33), fa pensare lontanamente allo schema neoplatonico (*khâtarsis* [purificazione], *éllampsis* [illuminazione], *ékstasis* [estasi], *énosis* [unione]) e più prossimamente allo schema tripartito vetero e neo-monastico della via dei principianti, dei progredienti e dei perfetti. Di fatto, però, in questo opuscolo il Dottore Serafico ritiene che, per descrivere una realtà o esperienza puramente spirituale, più che evocare una classificazione di persone, sia più appropriato parlare di via purificatrice, illuminatrice e perfezionatrice. Infatti, queste tre vie scandiscono un'unica esistenza, tutta votata alla radicale conversione dall'*io* a Dio, sempre dedicata ad una vita altamente virtuosa ad imitazione di Cristo, e finalmente assunta, solo per gratuito divino piacimento, all'eccesso estatico, all'esperienza mistica suprema, in cui l'anima è unita a Dio nel modo

(30) Cfr. *LegM* I-IV (FF 1027-1085).

(31) Cfr. *ivi*, XIII-XV (FF 1222-1255).

(32) Cfr. *ivi*, V-XIII (FF 1086-1236).

(33) *De tr. via*: VIII 3-18. Per un'ariosa traduzione italiana cfr. S. BONAVENTURA, *L'incendio d'amore*. A cura di M. MALAGUTI, Fossano 1970, 68-100.

più perfetto possibile in terra. Nel descrivere poi queste tre vie, volta per volta la *Leggenda* le ripartisce ciascuna in tre virtù basilari, illustrate appunto con adeguati episodi biografici.

Forse, questa schematizzazione potrebbe esporre il Dottore Serafico al pericolo di apparire arbitrario, formale, rigido. In realtà, con questa scelta Bonaventura sembra opporsi all'opinione secondo cui la mistica sarebbe un fantasticare irrequieto, fumoso e senza fondamento reale, sostenendo invece che essa è una delle scienze esatte, anzi la più elevata tra di esse, descrivibile col ricorso alla conoscenza della vita cristiana e dell'essere umano.

Dunque, richiamandosi almeno implicitamente alla via purificatrice, la *Leggenda* descrive in primo luogo la vita radicalmente austera del Santo, la sua intramontabile preoccupazione di vivere da costante convertito a Dio, nel totale distacco dalle cose e da se stesso. E, per dimostrare che questa vita rendeva Francesco accetto a Dio, il Dottore Serafico narra alcuni dei tanti meravigliosi episodi in cui le creature irrazionali provvedevano al sostentamento del santo Penitente(34). Illustra poi la sua umiltà e obbedienza nei confronti del Signore e, a tale scopo, ricorda episodi in cui si dimostra che Dio, in risposta all'esercizio di queste virtù, esaudiva ogni suo santo desiderio(35). Esalta, infine, il suo specialissimo amore per la povertà, e quindi accenna a miracoli con cui Dio assisteva spesso il suo figlio poverello quando era ancora in vita(36).

In secondo luogo, Francesco – spirito sempre assetato di purificazione per vivere in una totale, incessante conversione di tutto il suo essere a Dio e per disporsi alla mistica appartenenza a Cristo – si trova, per grazia divina, nella condizione di poter vivere costantemente in una via illuminatrice. In questo secondo stadio, la sua vita ascetica e morale, sempre guidata dal discernimento delle ispirazioni dello Spirito di Dio e sostenuta dalla grazia santificante, diventa ardente e tutta luminosa, perché imita le grandi virtù rifulgenti in Cristo, che sono quelle descritte da Bonaventura come frutti del *Lignum vitae*(37), che è la croce di Gesù.

(34) Cfr. *LegM* V (FF 1086-1102).

(35) Cfr. *ivi*, VI (FF 1103-1116).

(36) Cfr. *ivi*, VII (FF 1117-1133).

(37) *Lignum V*: VIII 68-86. In questo opuscolo Bonaventura, scendendo, come Francesco, alla contemplazione del Gesù storico nei concreti partico-

Questa luminosità di Francesco, riflesso di quella di Cristo, la cui grazia ha portato abbondanti frutti in lui, appare, prima, nella sua appassionata pietà verso la natura creata, e, conseguentemente, nei toccanti episodi in cui, per dono divino, le creature rispondono con amore al suo amore(38). Essa brilla, poi, soprattutto nella sua serafica ascesa verso Dio, cui corrisponde il dono divino di un ardentissimo e ripetuto desiderio del martirio, ritenuto come supremo segno della vita teologale(39). La sua luminosità, infine, risplende soprattutto nel suo acceso zelo per la preghiera vocale e mentale, nella sua ininterrotta contemplazione, cui fanno riscontro episodi che testimoniano il meraviglioso carisma e il potere taumaturgico di questa preghiera sul cuore misericordioso del Padre(40).

In terzo luogo, totalmente purificato e radicalmente convertito all'amore di Dio – e divenuto ardente e luminoso per lo splendore delle virtù da lui vissute in Cristo e con Cristo – Francesco si trova nella via unificatrice. Egli viene supremamente gratificato dal Dio che, solo perché così vuole, quando vuole e come vuole, gli accorda l'esperienza della massima unione con Lui possibile nella vita presente: la contemplazione mistica, la somma sapienza, il riposo totale dell'estasi beata, gli ineffabili e ricorrenti eccessi di amore divino che lo sopraffanno. Per descrivere questa suprema esperienza, Bonaventura prima esalta l'intelligenza che Francesco ha delle Sacre Scritture e il correlativo frequente carisma divino della profezia: la parola divina testimoniata nella Scrittura è per Francesco suprema comunicazione personale tra Dio e lui(41). L'agiografo rileva, poi, l'efficacia di questo rapporto mistico con Dio, cui corrisponde, per volere dell'Onnipotente, il carisma delle guarigioni(42). Infine, il Dottore Serafico si diffonde ampiamente sull'inaudito, eccezionale, unico dono mistico della stigmatizzazione(43), in cui si manifesta anche

lari della sua vita terrena, presi come esempio di virtù morali, medita sull'oggetto centrale della devozione di Francesco: l'umanità e la passione di Cristo, che è l'albero della vita, sul quale fioriscono l'umiltà, la pietà, la pazienza, la costanza e le altre virtù morali, imitando le quali l'anima si conforma a Cristo e gli si unisce.

(38) Cfr. *LegM* VIII (FF 1134-1160).

(39) Cfr. *ivi*, IX (FF 1161-1175).

(40) Cfr. *ivi*, X (FF 1176-1186).

(41) Cfr. *ivi*, XI (FF 1187).

(42) Cfr. *ivi*, XII (FF 1203-1221).

(43) Cfr. *ivi*, XIII (FF 1222-1236).

visibilmente l'eccelsa grazia dell'unione mistica affettiva della sua mente con Dio in Cristo, la massima unione possibile in terra.

Inoltre, questo triplice aspetto o triplice via della vita ascetica, morale e mistica di Francesco, ossia il suo costante cammino verso la perfezione evangelica e verso la mistica unione, è ravvisabile nell'insieme di tutta la *Leggenda maggiore*(44). Infatti, la via purificatrice è presente nel blocco dei primi quattro capitoli, soprattutto nel racconto della radicale conversione di Francesco: sotto l'influsso della grazia santificante, egli pratica, sino all'estrema rinuncia, il distacco dai beni terreni e lo spogliamento totale del proprio *io* per essere misticamente tutto di Dio e somigliare a Cristo nudo, umiliato e crocifisso.

La via illuminatrice è delineata poi nel blocco dei successivi otto capitoli, che illustrano le virtù cristiche di Francesco, particolarmente la carità, che infiamma il suo cuore per Dio, e lo rende ardente e luminoso, misticamente simile e unito a quello del Cristo stesso. Infine, la via perfezionatrice o unificatrice è presente nel terzo blocco (ultimi tre capitoli), ossia nei mistici racconti della stigmatizzazione sulla Verna(45) e del pio transito del Santo, presentati come supremi momenti della sapienza estatica cui giunse Francesco povero e umile lasciandosi totalmente incendiare dal cuore di Cristo e ardere della sete amorosa stessa del Crocifisso(46).

La stigmatizzazione – in cui il Santo giunge alla suprema pace, assapora la verità, gusta la carità, e si unisce al suo Sposo divino – illustra quanto scrive il nostro Dottore nella *De triplice via*:

«È necessario, dunque, elevarsi come attraverso tre gradi, secondo la triplice via: la via purificatrice che consiste nel distacco dal peccato, la via illuminatrice che consiste nell'imitazione di Cristo, la via unificatrice che consiste nell'accoglienza dello Sposo»(47).

Questo supremo stadio del cammino del Santo terminò nel suo pio transito, quando il suo corpo apparve come circondato dalla gloria della risurrezione:

(44) A questa tripartizione accenna Bonaventura stesso nella *LegM*, Prol. 5 (FF 1026): «Esporrò gli inizi, il progresso e il compimento della sua vita in quindici capitoli».

(45) Cfr. *ivi*, XIII 3 (FF 1225-1226).

(46) Cfr. *ivi*, XIV 1-5 (FF 1237-1242).

(47) *De tr. via*, III 1 (VIII 12).

«Quella sua anima santa, entrando nella *casa dell'eternità* e resa gloriosa dall'attingere in pienezza *alla fonte della vita*, aveva lasciato ben chiari nel corpo alcuni segni della *gloria futura*: quella carne santissima che, *crocifissa insieme con i suoi vizi*, già *si era trasformata in nuova creatura* [...], anticipava l'immagine della resurrezione» (48).

5. IL FRANCESCO DELLA *LEGGENDA MAGGIORE*, INTRAMONTABILE ESEMPLARE DEL FRATE

Per quale ragione Bonaventura, presentando all'Ordine francescano del 1260 il suo santo Fondatore, preferisce scrivere una *Leggenda* che ne pone in primo piano l'aspetto di mistica ascensione verso l'unione con Dio in Cristo, piuttosto che insistere soprattutto su un Francesco severo assertore del rigorismo ascetico e morale, dell'umiltà, della povertà e minorità e dell'esatta osservanza della Regola, delle dure penitenze? Si può rispondere che questa *Leggenda* intende dimostrare ai frati che la regolare disciplina, la vita comunitaria e fraterna, il rigore, l'osservanza della povertà, il culto della minorità, la fedeltà alla vocazione missionaria, l'unità dei cuori contraria alle divisioni interne, regneranno nell'Ordine a condizione che il singolo frate aspiri sinceramente a rivivere, con il determinante aiuto divino, l'esperienza spirituale del Fondatore, il suo crescente intramontabile desiderio di essere totalmente e massimamente unito a Dio in Cristo.

In particolar modo, dunque, la povertà – che in qualche ambiente dell'Ordine era già uno dei motivi di tensione quando Bonaventura fu eletto Ministro generale – non deve essere considerata come elemento essenziale della perfezione evangelica (visione dualista catara dei beni creati), ma come mezzo o strumento per raggiungere e vivere l'essenza stessa della perfezione evangelica, ossia l'unione personale con Dio, il vivere con Dio in Cristo. Ancor meno, secondo l'impostazione della *Leggenda*, si può considerare la povertà come tratto costitutivo e irrinunciabile della missione storica dell'Ordine, infondatamente ritenuto protagonista degli eventi finali, della lotta con le forze dell'Anticristo e del trionfo futuro di una Chiesa purificata da ogni corruzione, povera e contemplativa, di cui parlavano gli ambienti gioachimiti, preconizzando l'avvento di una terza epoca della storia della

(48) Cfr. *LegM* XV 1 (FF 1246).

salvezza, l'epoca dello Spirito Santo, che succederà a quella del Padre e a quella di Cristo.

Evidente scopo primario della *Leggenda*, dunque, è presentare al singolo frate il Fondatore come suo modello esemplare da imitare per poter vivere a sua volta «la vita secondo il Vangelo», ossia, per camminare costantemente e progressivamente sulle orme del Cristo verso la personale esperienza suprema del Padre (49). Per conseguenza, questa indiscutibile autorevolezza o esemplarità del modello Francesco è essenzialmente giustificata da Bonaventura ricordando che la vita spirituale, mistica del Fondatore – e il suo progressivo raggiungimento della perfetta unione con Dio – si tradussero concretamente, storicamente nella pratica delle virtù e dei consigli evangelici, mediante cui somigliò sempre più al modello assoluto di ogni perfezione, il Cristo crocifisso, delle cui stimmate fu insignito (50). L'aspirazione all'unione con Dio guidava il Santo nella strenua ascesi, nell'esercizio perfetto delle virtù evangeliche, e nell'abbracciare la vocazione missionaria per sé e per l'Ordine.

Il Francesco di Bonaventura, dunque, è certamente carico di virtù, soprattutto è povero e umile, è minore, si pone volontariamente all'ultimo gradino nella società e nella Chiesa; tuttavia, il suo progetto ha un respiro immenso, che trascende il suo concreto esercizio eroico della povertà, da lui vissuta solo come una condizione o un mezzo per essere personalmente tutto di Dio, unito misticamente, supremamente con Lui e dedito completamente al servizio del regno di Dio. Per Bonaventura, dunque, ogni successivo aggiornamento concreto della vita religiosa, intanto resta francescano tanto quanto nasce dal medesimo anelito mistico del suo Fondatore e lo realizza concretamente nelle mutate circostanze storiche, restando sulla stessa traiettoria che vi ha impresso Francesco. Questo è il senso del discorso di Bonaventura, quando, nella *Epistola de tribus quaestionibus* (51),

(49) Cfr. *ivi*, Prol. 2 (FF 1022).

(50) «Egli ebbe dal cielo il compito di chiamare gli uomini a piangere, a lamentarsi, a radersi la testa e a cingere il sacco, e di imprimere, col segno della croce penitenziale e con un abito fatto in forma di croce, il Tau sulla fronte di coloro che gemono e piangono. Ma ci conferma, poi, in essa, con la sua verità incontestabile, la testimonianza di quel sigillo [le stimmate] che lo rese simile al Dio vivente, cioè a Cristo crocifisso»: *ivi*.

(51) Cfr. sopra, la nota 17.

dimostra l'evangelicità dell'Ordine francescano appellandosi alla somiglianza dei suoi inizi e della sua crescita con quelli della Chiesa: anche questa, infatti, «cominciò con semplici pescatori e si arricchì in seguito di dottori molto illustri e sapienti».

In questa preziosa *Leggenda* di Francesco, il Dottore Serafico intese certamente proporre ai suoi frati l'intramontabile modello esemplare da seguire nella loro vita personale. Tuttavia, in base a quanto appena detto, è utile aggiungere qualche altro chiarimento. Come abbiamo ricordato, quando Bonaventura fu eletto Ministro generale, già da qualche anno un certo influsso del gioachimismo faceva discutere sulla missione di Francesco e quindi sull'importanza decisiva di tutto l'Ordine francescano nella storia della salvezza, e particolarmente nella lotta contro l'assalto delle schiere dell'Anticristo e l'instaurazione dell'epoca dello Spirito Santo.

Nel Prologo della *Leggenda*, anche Bonaventura sembra riferirsi tacitamente a questa discussione, puntualizzando però e rifiutando la posizione dei simpatizzanti del gioachimismo. Anche lui, infatti, descrive la missione di Francesco e lo chiama «campione di Dio», «campione, guida e araldo della perfezione evangelica», «luce per i credenti», «testimone della luce», «stella del mattino», «angelo della vera pace»: e, soprattutto, scorge una somiglianza o analogia tra la missione del precursore Giovanni Battista – nei confronti della venuta del Cristo – e quella di Francesco nei confronti della storia della salvezza inaugurata da Cristo. Come il profeta Elia, così anche Francesco appare ai frati su un carro di fuoco. Egli è come l'angelo del sesto sigillo dell'*Apocalisse*, che annuncia il ritorno escatologico di Cristo. Ma, distanziandosi dalle tesi gioachimite, Bonaventura conclude che Francesco è il modello della santità cristocentrica:

«Questo nunzio di Dio, degno di essere amato da Cristo, imitato da noi e ammirato dal mondo, è il servo di Dio Francesco: lo constatiamo con fede indubitabile se osserviamo come egli raggiunse il vertice della santità più eccelsa, per la quale, vivendo in mezzo agli uomini, imitò la purezza degli angeli, ed è anche stato posto come esempio per i perfetti seguaci di Cristo» (52).

Bonaventura pertanto si tiene totalmente lontano dalle idee gioachimite: nulla concede alla pretesa di qualche ambiente fran-

(52) *LegM*, Prolog. 2 (FF 1022).

cescano che, ispirandosi appunto al gioachimismo, con queste e simili designazioni voleva formulare la missione dell'Ordine in favore della cosiddetta terza epoca della storia della salvezza (l'epoca appunto dello Spirito Santo), e la vedeva essenzialmente nella povertà come opposizione alla corruzione della gerarchia della Chiesa e come rigida osservanza della Regola dell'Ordine francescano.

Tutta la *Leggenda maggiore* stessa, infatti, presenta precipuamente o, direi, solamente e intenzionalmente, Francesco come il perfetto imitatore di Cristo, quale può e deve essere ogni singolo francescano di tutti i tempi, anche se le concrete circostanze storiche sono mutate, e diverso quindi è anche il modo concreto, storico in cui si deve rivivere questo ideale del Fondatore. La stessa stigmatizzazione di Francesco sulla Verna, infine, è come analoga alla trasfigurazione di Cristo sul monte Tabor: in essa, infatti, la somiglianza di Francesco con Cristo diventa visibile e somma, ricordando costantemente al francescano che, all'origine di ogni comportamento storico, concreto, condizionato da nuove circostanze storiche, deve esserci primariamente e sempre questa suprema aspirazione all'unione con Cristo.

Il frate francescano e tutto l'Ordine, dunque, hanno un unico riferimento: Cristo, la cui vittoria sul male ora deve estendersi nel tempo e nello spazio sino al suo glorioso ritorno, con il contributo missionario di quelli che si nutrono degli insegnamenti virtuosi di Gesù, come fece appunto l'Araldo del Gran Re. Ciò che può mutare è solo la concreta realizzazione storica di questo ideale, poiché quella che era efficace in un momento storico potrebbe non esserlo del tutto in un altro. In tal modo Bonaventura concilia la continuità dell'ideale francescano e l'evoluzione della sua concreta realizzazione nel tempo (53).

La condivisione dell'ideale mistico di Francesco, dunque, deve essere all'origine di ogni comportamento storico concreto dei frati e di tutto l'Ordine, suggerito dalle condizioni storiche e dal discernimento della volontà di Dio. E per questa ragione la *Leggenda maggiore*, parlando delle apparizioni del Crocifisso a s. Francesco, sembra dire che esse scandiscono in qualche modo i gradi o le tappe che conducono l'anima al vertice della perfezione cristiana, all'unione suprema con Dio mediante il Crocifisso,

(53) Cfr. sopra, la nota 18.

visibilmente espressa nella stigmatizzazione del Santo. Lo dice esplicitamente Bonaventura stesso nel Prologo dell'*Itinerarium mentis in Deum*, scrivendo appunto che il percorso della mente verso l'unione con Dio gli fu suggerito dalla meditazione sulla stigmatizzazione di Francesco (54).

Con ciò sembra dire che, mentre, dal canto suo, Francesco salì verso questa vetta mistica – soprattutto attraverso l'austerità della vita e l'incessante contemplazione – questa ascesi tuttavia è possibile anche percorrendo la non meno onerosa disciplina della riflessione intellettuale sul mondo esteriore, sull'anima e su Dio (55). Insomma, la meta mistica e l'aspirazione ad essa, additate da Francesco, sono eguali per tutti, mentre il concreto percorso dipende anche dalla volontà divina, dai doni che essa conferisce all'uomo e dalla lettura e discernimento dei segni dei tempi.

6. FRANCESCANITÀ DELLA *LEGGENDA MAGGIORE*

Questo discorso ci porta logicamente ad accennare al problema sollevato da alcuni storici sulla francescanità della *Leggenda maggiore*. Non ne dubitava affatto il Capitolo generale di Pisa del 1263, che approvò ufficialmente la *Leggenda* e ordinò la distribuzione di una sua copia a ciascuna delle 34 province dell'Ordine. Questo giudizio era condiviso dal successivo Capitolo generale di Parigi del 1266, che ordinò la distruzione di tutte le precedenti *Vite* di Francesco (56). Dichiarandosi soddisfatti dell'immagine del Fondatore delineata da Bonaventura, dunque, questi due Capitoli intesero proporla quale unico punto di riferimento per la conoscenza delle «vere intenzioni» di Francesco, su cui cominciarono a circolare interpretazioni divergenti.

(54) Cfr. *Itin.*, Prolog. 2 (V 295).

(55) E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1924, 84: «L'imitation de saint François ne pouvait plus être une imitation littérale dès lors qu'elle faisait abstraction de l'ascèse extraordinaire et des macérations extrêmes pratiquées par saint François; elle ne pouvait plus être qu'une *transposition* [sottolineatura mia]. Et cette transposition elle-même n'était possible que si quelque autre discipline venait prendre la place laissée vide et jouer le rôle tenu jusque-là par celle du corps».

(56) Cfr. F. EHRLE, *Die älteste Redaktionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, «Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters» 6 (1982) 39.

Il generalato di Bonaventura fu un innegabile fattore di unità e concordia nell'Ordine, che egli intese rafforzare anche mediante questa *Vita* del Santo. Tuttavia, come è noto, dai tempi di fra Ubertino da Casale († 1328 ca.) (57) e di altri Spirituali del sec. XIII-XIV – e poi da parte di Paul Sabatier (58) e di alcuni francescanisti dell'ultimo secolo – questa *Leggenda* è stata a volte oggetto di riserve e di critiche poco benevole. Alcuni ne deprezzarono il valore storico, proprio perché, considerandola priva di preoccupazioni storiche, la ritennero concepita e utilizzata da Bonaventura unicamente o principalmente come strumento per riportare la pace nell'Ordine francescano scosso dalle surricordate correnti interpretative del carisma francescano; oppure la videro persino come un mezzo per rilassare il rigore del messaggio di Francesco e del suo ideale, che non era molto accetto alla Chiesa gerarchica (59). Pertanto, nei prolungati dibattiti suscitati nell'ultimo secolo da questa discussione (la cosiddetta «questione francescana») circa il valore storico e l'attendibilità delle antiche biografie francescane, alcuni studiosi hanno rimproverato a Bonaventura di non aver capito o addirittura di aver falsato l'ideale di Francesco per combattere le divisioni interne all'Ordine (60).

(57) Cfr. UBERTINUS DE CASALI, *Arbor vitae crucifixae Jesu*. With an Introduction and Bibliography by CH. T. DAVIS, Turin 1961 (lib. V, f. 437a e f. 445a).

(58) *Vie de Saint François d'Assise*, Paris 1894, LXXXIV-LXXXVIII.

(59) Cfr. A. G. LITTLE (*Guide to Franciscan Studies*, «Études Franciscaines» 41 [1929] 64-68) ritiene che scopo principale della *Leggenda* sia quello di pacificare l'Ordine, e per questa ragione Bonaventura ignorò dolosamente molte cose. Per J. MOORMAN (*The Sources for the Life of St. Francis of Assisi*, Manchester 1940, 141, e ID., *A History of the Franciscan Order from its Origins to the Year 1517*, Oxford 1968, 286ss.), Bonaventura non capì veramente mai l'ideale francescano. R. B. BROOKE (*St. Bonaventura as Minister General*, in: *S. Bonaventura francescano*. Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale [Todi, 14-17 ottobre 1973], XIV, Todi 1974, 75-105) ritiene che la *Leggenda* lasci sconcertati se viene confrontata al Celano. Forti giudizi critici sul valore storico della *Leggenda* anche da parte di G. MICCOLI, per esempio in *Bonaventura e Francesco* (*S. Bonaventura francescano...*, 49-73).

(60) Molto autorevolmente, tuttavia, l'autore dell'edizione critica della *Legenda maior*, M. BIHL (*AF X*, Praef. LIX-LX) nega con ragione l'esistenza di documenti circa gravi tensioni e clamorosi litigi nell'Ordine ai tempi di Bonaventura.

Non spetta al presente contributo trattare questa lunga e non ancora chiusa «questione francescana». A mio parere, però, una buona parte dei francescanisti che se ne sono occupati e, tra l'altro, hanno variamente contestato la *Leggenda maggiore*, ne ignora purtroppo il vero scopo o valore e si concentra unicamente su alcuni interrogativi, giusti ma non esclusivi, posti dalla suddetta «questione». Per comprenderne questo vero valore, infatti, occorre anche considerare la *Leggenda* precisamente dal punto di vista della spiritualità di Francesco – che essa intende delineare e additare quale modello esemplare della vita spirituale dell'autentico frate francescano – e che postula di essere attualizzato, senza essere tradito, nelle varie epoche (61).

Qui, pertanto, esporremo ancora e soltanto delle brevi considerazioni sulla *Leggenda* considerata da questo punto di vista, che solo permette di constatare in Bonaventura una profonda penetrazione della vita spirituale storicamente vissuta da Francesco, una vita delineata anche dal Santo stesso nei suoi scritti, una vita trascritta fedelmente dal Dottore Serafico nel linguaggio della riflessione metodica della teologia spirituale, una vita da lui proposta ai frati di tutti i tempi come esemplare ispiratore da attualizzare attraverso i secoli. Si deve dire, pertanto, che l'immagine di Francesco presente nella *Leggenda* è giudicata storicamente inaffidabile soltanto da coloro che, aprioristicamente, considerano storicamente irrilevante la vita spirituale di un uomo, le sue virtù teologali, la sua mistica, i suoi miracoli, e limitano la sua storia soltanto a fatti episodici empiricamente verificabili.

Come è noto, non fu, comunque, proprio il Sabatier a indicare negli scritti di Francesco stesso il criterio fondamentale per giudicare la validità storica delle antiche fonti biografiche francescane? Orbene, come si spiegano questi scritti, le concrete volontà di Francesco, le sue scelte storiche particolari (la rigida povertà e la strenua penitenza, la vita ritirata tra gli emarginati, l'amore fraterno per la natura, l'impegno incessante per la pace, la rievangelizzazione dei cristiani, l'evangelizzazione degli infedeli...)? Una risposta adeguata è possibile solo se teniamo presente la

(61) Anche nella *Leggenda* bonaventuriana, come in tutte le fonti agiografiche francescane anteriori e posteriori, l'impostazione teologica non comporta necessariamente una mortificazione dei dati storici in essa riferiti, come invece suppongono in genere le riserve critiche degli autori citati più sopra, alla nota 59.

scelta spirituale fondamentale di un uomo santo, che, in quei scritti, dice di voler essere primariamente e assolutamente tutto di Dio, gli si affida totalmente, gli si arrende e, in conseguenza di questa opzione fondamentale, abbandona le ricchezze paterne, la facile popolarità, una vita agiata e allegra, spensierata e socialmente brillante, ponendosi tra gli ultimi, tra i lebbrosi, tra gli emarginati.

Leggendo gli scritti, si avverte soprattutto che Francesco, realmente conquistato e totalmente avvinto da Dio, è pienamente compreso del fatto che l'autentica vita cristiana consiste essenzialmente nell'unirsi a Dio in Cristo, contemplarlo, lodarlo, benedirlo, ringraziarlo. Questo è il Francesco storico noto attraverso i suoi scritti. Questo ideale mistico egli propone a tutti i frati di tutti i tempi. Tuttavia, le conseguenze pratiche di questo ideale mistico sono anche legate alle circostanze storiche, culturali in cui vivono i francescani dei tempi successivi, e non possono essere soltanto e necessariamente delle piatte ripetizioni dei gesti storici, concreti, del Fondatore. Questo precisamente è il Francesco di cui parla storicamente anche Bonaventura, come abbiamo già visto.

Pertanto, secondo gli scritti di Francesco, e come sostiene la *Leggenda* bonaventuriana, solo dal suddetto supremo ideale mistico nasce anche il bisogno avvertito dal Santo di servire Dio concretamente, storicamente, nella predicazione, nell'annuncio del Vangelo, nella implicita difesa della fede specialmente contro gli eretici dualisti e antiecclesiastici... In altre parole, per il cristianesimo vissuto da Francesco, l'essenziale - veramente - è solo questa unione spirituale con Dio in Cristo, mentre la povertà personale e comunitaria, o l'emarginazione sociale, o il «disprezzo del mondo» e particolarmente del corpo, o, come vogliono alcuni, la contestazione delle istituzioni e della società, possono essere solo degli strumenti per vivere il suddetto ideale mistico.

Come dagli scritti di Francesco, così anche dall'insieme della *Leggenda* appare chiaro che - solo perché l'unione con Dio è l'unica fonte della sua gioia - Francesco può gioire perfettamente anche nella estrema povertà, nel rinnegamento, nelle incomprendimenti e nelle persecuzioni, nella marginalità, nella miseria propria e condividendo quella altrui: queste ultime sono abbracciate volontariamente da Francesco come condizione spirituale per fare lo stesso percorso del Cristo, che «assunse la condizione di servo [...] obbediente fino alla morte» (*Fil 2, 7-8*). Tuttavia, il modo concreto di vivere queste conseguenze pratiche della

scelta spirituale, mistica, dipende sempre anche da fattori diversi da quelli esistenti ai tempi del Fondatore: il modo concreto in cui Francesco le visse ispirerà certamente i suoi seguaci, ma esigerà sempre una sua concreta attualizzazione, che serva alla piena espansione dell'esperienza mistica donata da Dio, non si sostituisca ad essa e non ne attutisca la spiritualità.

7. L'ITINERARIUM MENTIS IN DEUM

Con l'*Itinerarium mentis in Deum* del 1259 Bonaventura aveva già prospettato chiaramente l'esemplarità di Francesco, che sarà poi illustrata ampiamente nella *Leggenda maggiore* del 1263. Lo concepì nell'ottobre del 1259 durante un breve ritiro «nella tranquilla solitudine della Verna», in un momento in cui, sull'esempio di s. Francesco, «anelava alla pace dello spirito» (62). Questo capolavoro filosofico-teologico rappresenta indubbiamente l'acme della elevate riflessioni bonaventuriane sull'esperienza spirituale, ed è generalmente annoverato tra i più alti momenti della letteratura mistica occidentale (63). Questa valutazione, però, non dice ancora nulla sul carattere francescano che l'autore vi volle imprimere esplicitamente. Come vedremo, infatti, sin dall'inizio del Prologo e poi nel capitolo finale, appare chiara l'intenzione dell'autore di qualificare come francescana questa dottrina mistica. Scrive che essa gli viene ispirata dalla scena della stigmatizzazione del Santo, in cui l'esperienza mistica di Francesco raggiunse il culmine e la grazia lo trasformò in un'immagine del Crocifisso, per partecipare alla sua Pasqua.

Queste riflessioni dottrinali, dunque, gli furono suggerite dalla vita mistica di Francesco, che, per dono singolare divino, durante la Quaresima di s. Michele del 15 agosto-20 settembre del 1224, raggiunse la massima intensità in quel luogo tranquillo e solitario, ove il Santo fu insignito delle sacre stimate. Infatti, riflettendo su questo misterioso evento, il Dottore Serafico scorge in Francesco il modello esemplare di ogni frate desideroso di percorrere l'itinerario di grazia, che trasforma l'anima e la unisce

(62) *Itin.*, Prolog. 2. Date le numerose edizioni di quest'opera, nelle pagine che seguono non rinvio ogni volta all'edizione critica contenuta nell'*Opera omnia* (V 295-313).

(63) Si tratta di un inesauribile scrigno dottrinale, come affermava autorevolmente J. GERSON, *Epistola de libris legendis a Religiosis. Considerationes 5 et 6*. V XV-XVI.

supremamente a Dio. Lassù, raccolto in quella solitudine appesa al cielo, Bonaventura riflette sull'apparizione del serafino con sei ali disposte in forma di croce, da cui partirono i raggi che riprodussero nel corpo del suo Serafico Padre le sacre stimmate del Signore crocifisso. E in quella meravigliosa scena egli scorge appunto la possibilità – gratuitamente donata da Dio all'anima del credente innamorata del Crocifisso e imitatrice delle sue virtù – di salire gradualmente sino ad unirsi affettivamente e ad unificarsi misticamente con Lui già in questa vita. Quella scena, dunque, gli fa comprendere che, per giungere a questa trasformazione, occorre seguire costantemente le orme di Cristo, con un'ardentissima adesione del cuore al Crocifisso, sino a lasciarsi trasformare in Lui dalla grazia divina.

L'unione con il Crocifisso, frutto di questa imitazione e del costante amore compassionevole per la croce e per il Crocifisso, infatti, fu talmente intensa nel cuore del suo seguace di Assisi, che, per raro privilegio divino (accordato a s. Francesco e all'apostolo Paolo) le stimmate di Cristo, già impresse invisibilmente nel suo animo, divennero visibili, "espresse", anche nel suo scarso corpo logorato dalla diuturna penitenza.

Il santo Ministro generale dell'Ordine francescano, dunque, non solo scorge in questa suprema esperienza mistica del Fondatore la meta di ogni ascensione mistica – l'estasi contemplativa, il godimento della suprema pace – ma comprende chiaramente che l'unico itinerario fondamentale, paradigmatico da seguire per giungervi è una fedele imitazione di Cristo e un infiammato amore per il Crocifisso⁽⁶⁴⁾. Bonaventura, poi, interpretando le sei ali del serafino come altrettante «illuminazioni» della mente, specifica che il suo opuscolo intende descrivere in particolare un itinerario speculativo, che, per grazia divina, finalmente porta il pio lettore, infiammato di serafico amore per il Crocifisso e dedito all'imitazione delle virtù di Cristo, ad andare

(64) Lì, sulla Verna, egli scrive, «meditando sulla stigmatizzazione, mi sembrò che quella apparizione del serafino alato in forma di Crocifisso raffigurasse in primo luogo l'estasi contemplativa del beato Francesco e in secondo luogo la via per giungere ad essa» (*Itin.*, Prol. 2). Bonaventura, poi, interpretando le sei ali del serafino come altrettante «illuminazioni» della mente, specifica che il suo opuscolo intende descrivere un itinerario speculativo, che, solo per grazia divina, porta il pio lettore, infiammato di amore per il Crocifisso, ad una contemplazione delle realtà divine, che sfocia nell'estasi contemplativa, simile a quella di Francesco.

oltre la conoscenza – a passare alla perfetta contemplazione delle realtà divine – e lo pone in una situazione simile a quella di Francesco sulla Verna, che «nel rapimento d'estasi [...] divenne il modello della vita contemplativa, come prima lo era stato della vita attiva»(65).

7.1. *La situazione dell'Ordine francescano, contesto dell'«Itinerarium»*

Indubbiamente, quel soggiorno di Bonaventura sulla Verna, ispirato dall'esempio di Francesco al suo «settimo indegno successore nel servizio di tutto l'Ordine»(66), veniva incontro anche al bisogno di una breve pausa nella sua intensa attività. Desiderava passare qualche giorno in silenziosa solitudine anche per riflettere su alcuni problemi che, in quegli anni toccavano l'Ordine francescano e, inevitabilmente, non solo turbavano il Ministro generale, ma potevano anche suggerire alla gerarchia ecclesiastica interrogativi sull'Ordine.

Un motivo di preoccupazione era la suddetta persistente avversione dei maestri secolari di Parigi contro i maestri appartenenti agli Ordini mendicanti. Questa polemica era stata solo ufficialmente conclusa sia con gli interventi di Roma contro il maestro secolare Guglielmo di Saint-Amour e contro il francescano Gerardo da Borgo San Donnino (il cui fondamentalismo gioachimita aveva riattizzato questa polemica nel 1254), sia con le dimissioni del Ministro generale francescano Giovanni da Parma (1257), cui era succeduto Bonaventura(67). Tuttavia, potevano venire apprensioni soprattutto anche dall'interno dell'Ordine, da alcuni ambienti nostalgici e conservatori contrari al processo evolutivo dell'Ordine minoritico, alle innovazioni richieste dalla sua entusiastica e massiccia partecipazione alle varie attività apostoliche, missionarie, liturgiche, pastorali, accademiche, istituzionali della Chiesa. Tutto ciò era poco gradito ad un gruppo di antichi frati e di altri giovani elementi, dimoranti per lo più in romitori, e desiderosi di vivere "letteralmente" la vita primitiva dell'Ordine. Qua e là nell'Ordine, infine, si lamentava qualche

(65) *Itin.*, VII 3.

(66) *Ivi*, Prol. 2.

(67) Per un'essenziale descrizione di tutta questa vicenda, cfr. G. L. POTESTÀ, *Maestri e dottrine del XIII secolo*, in: AA. Vv., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, 313-316.

tendenza ad un certo rilassamento di elementi francescani irrinunciabili, che il Ministro generale doveva eliminare (68).

Dall'altro lato, però, come abbiamo visto, la maggioranza dei frati (la cosiddetta «*Communitas Ordinis*»), tra cui Bonaventura, era desiderosa di attualizzare il francescanesimo, era favorevole ad un suo sano progresso e voleva porre l'operosità dell'Ordine al servizio della molteplice missione della Chiesa di Cristo coinvolgendo i frati nella vita e nelle attività apostoliche affidate da Cristo ai suoi. Questa maggioranza non vedeva alcuna opposizione tra questo naturale sviluppo storico dell'Ordine e l'ideale del Fondatore, se la vita dei singoli frati restava improntata alle virtù caratteristiche francescane e se nell'Ordine regnava la disciplina religiosa. Come sostiene del resto Bonaventura, l'Ordine, pur sviluppando le proprie istituzioni, poteva restare essenzialmente fedele al Santo se i frati ne seguivano l'esempio di mistica santità: in tal modo Francesco continuava a svolgere sempre nell'Ordine un ruolo esemplare primariamente per la vita spirituale, mistica e trinitaria del singolo frate minore (69).

E questa spiritualità, assieme alla vita sacramentale, doveva restare a sua volta la fonte e la giustificazione della suddetta missione e operosità sempre più generosamente offerte dall'Ordine alla Chiesa: questo impegno dell'Ordine, infatti, doveva storicizzare una spiritualità che ai primordi dell'Ordine lo era stata in altre forme, da Francesco e dalle antiche comunità. La povertà francescana restava solo strumento di questa spiritualità, che, senza impedire un efficiente impegno ecclesiale della fraternità francescana (70), doveva inculcare ai frati e a tutto l'Ordine l'uso moderato e povero dei beni – favorirne la formazione e la disciplina – e animare la loro dedizione al solenne svolgimento dei sacri riti, l'incisività della loro predicazione e in genere la loro cura pastorale in favore del popolo, soprattutto nelle città (71).

Pertanto, secondo il Prologo dell'*Itinerarium*, l'esperienza di Francesco sulla Verna mette Bonaventura in contatto con le più autentiche ed essenziali radici del francescanesimo di tutti i tempi, e lo autorizza a dimostrare che anche il coinvolgimento dei

(68) Cfr. tuttavia, qui sopra, la nota 59.

(69) Cfr. *Itin.*, Prol. 2.

(70) Cfr. C. LEONARDI, *La letteratura francescana*, I, Milano 2004, XXIXs.

(71) Cfr. BONAVENTURA, *Epistola ad omnes Ordinis ministros provinciales*. VIII 470-471.

francescani nella cultura del tempo (di cui questo opuscolo è una ricca sintesi) è in linea con l'autentico francescanesimo. In quel solitario luogo, infatti, Francesco, avendo percorsa la via del perfetto imitatore («repetitor», dice il Dottore Serafico) delle virtù di Cristo e, sempre più infiammato dall'amore per il Crocifisso, aveva ricevuto la grazia della suprema esperienza mistica, il sublime abbandono all'attrazione amorosa di Dio, la più perfetta unione con Lui, l'estrema trasformazione affettiva in Lui: aveva cioè raggiunto il culmine dell'itinerario cristologico del vero francescano, che consiste nella sua ascesa verso il trono di Salomone, verso il Principe della pace (72). L'esperienza mistica, dono assolutamente gratuito di Dio, non viene riservata soltanto ad alcuni: le sue modalità variano a seconda della libera disposizione del divino volere, ma la sua essenza, l'unione d'amore con il divino, è la meta offerta ad ogni fedele che risponde alla vocazione divina:

«Lì [sulla Verna], mentre la mia mente rifletteva sulle possibilità che essa ha di ascendere a Dio attraverso la speculazione intellettuale, mi ricordai, tra le altre cose, del prodigio che si era compiuto in quel luogo in favore di s. Francesco, cioè la visione del serafino alato in forma di Crocifisso. Meditando su questo avvenimento, mi sembrò immediatamente che quella visione raffigurasse l'estasi contemplativa del medesimo Padre s. Francesco e la via [offerta a tutti] per raggiungerla» (73).

Secondo Bonaventura, l'esperienza di Francesco sulla Verna fa comprendere, dunque, che l'ideale proposto dal Fondatore è la perfetta unione con Dio, il lasciarsi unicamente e totalmente attrarre da Dio in Cristo – e che l'unico «itinerarium» che vi conduce è quello seguito da Francesco: la costante imitazione delle virtù del Verbo incarnato e un ardentissimo amore per il Cristo povero, umiliato e crocifisso. Le stesse sublimi e acutissime speculazioni filosofiche e teologiche sviluppate lungo i sette capitoli dell'*Itinerarium*, avverte il Dottore Serafico, non sfocebbero in questa unione, se, fin dall'inizio, la mente non fosse animata da questo ardentissimo amore per Cristo:

«La via unica per giungere alla perfetta contemplazione e unione con Dio è soltanto l'amore ardentissimo al Crocifisso [...]. Questo amo-

(72) Cfr. *Itin.*, I 5.

(73) *Ivi*, Prol. 2.

re divorò la mente di s. Francesco a tal punto, che impresse nella sua carne le vere stimate della Passione, da lui portate per due anni, cioè sino alla morte» (74).

L'*Itinerarium mentis in Deum*, breve ma denso scritto di Bonaventura, è una profonda sintesi della sua dottrina mistica: è pertanto una guida all'anima desiderosa di salire a Dio e di essere trasformata nel Crocifisso, e perciò descrive compiutamente il percorso che naturalmente la mente, soggiogata dalla grazia, percorre per giungere, anche con la speculazione, là dove Francesco pervenne con la penitenza, l'imitazione delle virtù di Cristo e la vita di carità e di incessante orazione: giungere cioè, per la mediazione di Cristo, ad abbandonarsi, come lui, alla suprema e ineffabile contemplazione amorosa di Dio, all'estasi, entrando nel totale e silenzioso riposo di tutte le facoltà intellettive, e lasciando che solo il cuore continui a pulsare, ad avanzare, perché, propriamente, l'amore non è attività, ma è un lasciarsi colpire, attrarre dall'Amato, è un perfetto unirsi affettivamente a Colui che sarà raggiunto anche effettivamente soltanto nella vita eterna (75).

In tal modo, inserendo subito Francesco nel suo *Itinerarium*, Bonaventura ribadisce che, alla scuola di questo perfetto imitatore di Cristo, l'Ordine francescano seguirà sempre Cristo crocifisso, che resterà il Mediatore per raggiungere Dio, non solo imitandone le virtù, ma anche attraverso il cammino intellettuale.

7.2. Struttura dell'«*Itinerarium*»

Senza inoltrarsi nelle considerazioni filosofiche, psicologiche, metafisiche, teologiche esposte da Bonaventura, il presente contributo deve limitarsi a descrivere piuttosto sommariamente questo itinerario francescano verso le vette della mistica, cui, dice il Dottore Serafico, si ascende per tre gradi. Nel primo grado, la mente considera il creato corporeo esterno all'anima spirituale, nel quale scorge un semplice «vestigio» («vestigium») di Dio; nel secondo grado essa ritorna in se stessa e vi coglie un'«immagine» («imago») più adeguata di Dio; e nel terzo grado, trascen-

(74) *Ivi*, 3. Cfr. sopra, nota 64.

(75) Cfr. *ivi*, VII 6.

dendo il mondo corporeo e l'anima spirituale, essa attinge il primo Principio stesso e specula sull'Essere e il Bene che è Dio stesso, cogliendo la «somiglianza» («similitudo») a Dio(76).

Ma questi tre gradi fondamentali dell'ascesa diventano sei, perché l'oggetto che, di volta in volta, viene considerato, può rivelare Dio in due modi: prima lo rivela indirettamente, allo stesso modo in cui uno specchio riflette l'originale («per speculum»), e poi lo rivela affinché possiamo scorgere in esso («in speculo») l'azione diretta di Dio(77). Resta da dire qualcosa su ciascuno di questi sei gradi, considerati nei primi sei capitoli dell'*Itinerarium*.

Nel primo grado, l'uomo, quasi vivendo fuori di sé nella realtà concreta, ravvisa ovunque armonia e proporzionata distribuzione delle parti, e ascolta la voce con cui gli esseri «corporali e temporali» proclamano coralmente e a gran voce il loro Creatore, che tutto ha disposto in peso numero e misura(78). Infatti, l'origine, la grandezza, la moltitudine, la bellezza, l'ordine, l'armonia – e la giusta distribuzione di parti che l'uomo vede regnare nel mondo corporeo a lui esteriore – invitano la sua mente a risalire alla loro Causa prima e universale, Dio, e ai suoi vari attributi divini: in altre parole, la mente vede che, nel creare queste realtà cosmiche, Dio dispose il tutto in peso, numero e misura(79).

Nel secondo grado, la mente considera che questo mondo esterno, venendo a contatto con i sensi dell'uomo, determina il fatto del conoscere. Ora, in ciascuno dei tre momenti di questo atto conoscitivo («apprendimento», «diletto», «giudizio»)(80) la mente scopre un potere che trascende quello proprio dell'oggetto conosciuto – e quello del soggetto conoscente – e rende possibile questo atto conoscitivo: il potere divino. In tal modo Dio si manifesta alla mente come ragione suprema dell'intendere(81). In conclusione, attraverso questi due primi gradi, c'incamminiamo

(76) Cfr. *ivi*, I 2-3; II 4.

(77) Cfr. *ivi*, I 5.

(78) «È cieco, dunque, chi non è illuminato da tanti splendori delle cose create; è sordo chi non è svegliato da tante acclamazioni; è muto, chi, vedendo tante opere meravigliose, non ne loda il Creatore; è stolto chi, disponendo di tanti indizi evidenti, non giunge a riconoscere il primo Principio» (*ivi*, I 15).

(79) Cfr. *ivi*, I 14.

(80) Cfr. *ivi*, II 4-6.

(81) Cfr. *ivi*, II 7-9.

per la via di Dio(82). Pertanto «non hanno alcuna scusa in loro favore coloro che non ammettono tutto ciò, ricusano di riconoscere, benedire ed amare Dio»(83).

Qui è importante, per il nostro tema, notare che questi due gradi iniziali del grande movimento di ritorno della mente a Dio sembrano corrispondere alla via purificatrice, di cui abbiamo già parlato. Bonaventura, infatti, ricorda che, dopo il peccato originale, l'uomo non è capace di compiere neppure questo iniziale movimento verso Dio se non si dedica ad una radicale ascesi morale e non si distacca dolorosamente dalle creature sfuggendo all'attrazione paralizzante della loro bellezza, che lo storna appunto dalla ricerca di Dio e lo mantiene nelle tenebre. Tuttavia, soprattutto «dopo l'ingresso del peccato nel mondo e la conseguente caduta dell'uomo nell'ignoranza della mente e nella concupiscenza della carne», questo ritorno a Dio — conoscendolo mediante il creato e nel creato per giungere a «fruire il riposo e la pace della contemplazione mistica — è reso possibile solo se l'uomo è aiutato dalla grazia divina».

Il ritorno a Dio, sottolinea il francescano Bonaventura, è possibile solo «mediante Gesù Cristo», voluto da Dio come nostra sapienza, giustizia, santificazione e redenzione: per «orientare il proprio spirito all'intuizione della verità, e salire gradatamente alla celeste Sion», l'uomo deve evitare il peccato, pregare, e quindi vivere santamente imitando la vita virtuosa del Cristo; Egli, infatti, è il nuovo Mediatore, che adesso sostituisce la scala originaria (la scala di Giacobbe), di cui, prima del peccato di Adamo, l'uomo disponeva per incamminarsi verso Dio superando l'attrattiva delle creature(84).

Questi due primi gradi, «orientandoci verso Dio tramite le sue orme impresse negli esseri corporei, ci inducono quindi a penetrare nella nostra mente, in cui risplende l'immagine di Dio», e a percorrere altri due gradi (il terzo e il quarto) dell'ascensione verso la suprema contemplazione del mistero della beatissima Trinità(85).

Nel terzo grado, la mente, riflettendo sulla propria struttura, ossia sulla sua essenza unica, sulle sue tre distinte facoltà spiri-

(82) Cfr. *ivi*, I 2.

(83) *Ivi*, II 13.

(84) Cfr. *ivi*, I 7-9.

(85) Cfr. *ivi*, III 1.

tuali (memoria, intelletto e volontà), sulle loro rispettive attività e i loro mutui rapporti, risale alla Trinità divina, che in esse si riflette. Infatti, le tre facoltà realmente distinte dell'anima unica e indistinta fanno dell'anima un'«immagine» di Dio uno-trino, che adombra quindi la Trinità divina (86). La mente poi volge l'attenzione alle attività spirituali di queste tre facoltà dell'anima. La «memoria» (capacità di ritenere i principi semplici e i postulati delle scienze) ci dimostra che l'anima è illuminata da Dio. A sua volta, l'«intelletto» non potrebbe conoscere nessun essere imperfetto se non avesse l'idea dell'Essere perfetto. E infine la «volontà», nel deliberare di agire e amare, ci riporta a un valore assoluto, a una legge eterna, al sommo Bene.

Nel quarto grado (87) la mente conosce ulteriormente Dio riflettendo sull'azione con cui l'ha restaurata e perfezionata dopo la corruzione del peccato originale: l'anima, infatti, riacquista la sensibilità interiore per mezzo della grazia e delle tre virtù teologali (fede, speranza, amore), che Dio infonde in essa, rendendola sempre più simile a se stesso.

Anche questi due gradi intermedi dell'itinerario sembrano richiamare la suddetta dottrina della triplice via della perfezione cristiana, e in particolare la «via illuminatrice», in cui è necessaria la mediazione di Cristo. Infatti, le suddette virtù teologali infuse da Dio nell'anima (fede, speranza e amore per Gesù Cristo) ci fanno avvicinare alla nuova scala, all'unica porta della salvezza, alla «Via, Verità e Vita», ossia al Verbo incarnato, unico mediatore tra Dio e gli uomini, che conduce le anime ai pascoli eterni:

«Queste tre virtù teologali purificano, illuminano e perfezionano l'anima, in modo che l'immagine divina [l'anima] è restaurata, conformandosi alla sua patria celeste» (88).

Elevandosi infine al di sopra di sé (quinto e sesto grado), la mente – ormai purificata e restaurata mediante Cristo – prima specula arditamente sull'unità di Dio considerato nel suo primo nome, che è l'Essere, e poi riconosce la Trinità nel suo nome che è il Bene. In tal modo la mente passa dalla considerazione della propria interiorità a ciò che vi ha scoperto come

(86) Cfr. *ivi*, III 5.

(87) Cfr. *ivi*, IV.

(88) *Ivi*, IV 2-3. Cfr. anche 7-8.

fondamento ultimo, che è al di sopra di sé, ossia al Dio uno e trino.

In primo luogo (quinto grado)(89), dunque, la mente considera Dio innanzitutto come essere purissimo, essere in sé, essere assolutamente primo, e ne evidenzia sei attributi essenziali; poi Lo considera come essere che è il fine ultimo del creato. Ciò dimostra che l'idea dell'essere è presente in tutte le nostre operazioni intellettuali e – pertanto – l'Essere, a cui costantemente ci riferiamo, deve possedere ogni perfezione, compresa quella dell'esistenza. In secondo luogo (sesto grado), la mente specula su Dio come Bene in sé, come infinita Bontà, sommamente comunicabile, che perciò si diffonde sommamente nelle tre Persone divine, realmente distinte – sebbene consustanziali – e nell'incarnazione del Verbo(90).

Bonaventura però nega che, attraverso queste considerazioni, la nostra mente «comprenda l'incomprensibile», dimostri con la ragione il mistero divino soprannaturale, la Trinità divina, l'incarnazione. Al contrario, dice, «l'occhio della mente è condotto allo stupore dell'ammirazione» quando pensa che nella Trinità divina si armonizzano enunciati apparentemente opposti: in essa, infatti, «le tre Persone sono sommamente comunicanti, pur conservando ciascuna le proprietà personali; sono consustanziali, pur nella pluralità delle ipostasi; hanno la stessa figura pur essendo distinte le Persone; sono uguali, pur essendoci tra loro un ordine progressivo»(91). Questo stupore della mente è alimentato anche dalla considerazione dell'incarnazione del Verbo: in Cristo, infatti,

«la mente nostra coglie l'espressione più alta dell'umanità, ineffabilmente unita con l'espressione umana della divinità; in Lui ammira contemporaneamente il primo e l'ultimo, l'essere più eccelso e l'essere più basso, la circonferenza e il centro, l'effetto e la causa, il Creatore e la creatura. Così [...] in questo sesto grado dell'ascesa della mente si ha l'illuminazione perfetta: ed è tempo ormai che, come fece Dio dopo l'opera dei sei giorni della creazione, succeda il giorno del riposo, in cui la mente umana [compiuto lo sforzo tormentoso della ricerca], non potendo andare oltre se stessa si abbandoni al rapimento dell'estasi»(92).

(89) Cfr. *ivi*, V.

(90) Cfr. *ivi*, VI 2.

(91) *Ivi*, VI 3.

(92) *Ivi*, VI 7.

Mettendo tra parentesi le maggiori questioni filosofiche e teologiche dibattute da Bonaventura – e i suoi rapporti e confronti con l'aristotelismo ormai diffuso in Occidente – la presente sintesi ha preferito lumeggiare alcuni aspetti essenziali di questo itinerario di sei giorni, che, «in virtù dello slancio del cuore»(93) e con il necessario e determinante aiuto di Dio in Cristo, porta la mente a questa vetta dell'esperienza mistica (di cui parla il capitolo VII), analoga a quella che sulla Verna fu concessa con modalità eccezionali a Francesco per iniziativa assolutamente libera di Dio. In ognuno dei sei gradi il francescano Bonaventura esalta in vari modi la necessaria funzione mediatrice che vi esercita il Verbo incarnato e, conseguentemente, sia all'inizio che alla fine dell'opuscolo, ricorda l'esemplarità di Francesco con il suo potente richiamo a convertirsi costantemente a questa mediazione, ad abbracciare l'ascesi imitatrice delle virtù di Cristo, a coltivare una spiritualità che viene finalmente coronata – per opera esclusiva di Dio – dal rapimento dell'estasi: allora l'attività delle sue facoltà intellettive viene sospesa, l'anima si riposa, fruisce dell'esperienza mistica di Dio, della suprema unione d'amore con Lui(94).

La scena della Verna, dunque spinge il Dottore Serafico a insistere sulla mediazione di Cristo. Infatti, come abbiamo visto, debilitata dal peccato originale, la mente assurge difficilmente a Dio attraverso le creature e nelle creature (primo e secondo grado) e deve ricorrere alla nuova scala del cielo, il Verbo incarnato e crocifisso(95). Per la stessa ragione, nel terzo e quarto grado, la mente difficilmente può scoprire in se stessa l'immagine e la somiglianza della Trinità, perché è «totalmente legata agli aspetti sensibili della realtà»(96) ed ha bisogno non solo di una solida moralità, di una strenua asceti, della ferrea disciplina dello studio, ma soprattutto dell'esercizio delle virtù teologali (fede, speranza e amore), «attraverso le quali l'anima è purificata, illuminata e resa perfetta, e, per conseguenza, l'immagine di Dio, l'anima, viene purificata, illuminata e salvata». Tutto ciò, però, rivela ancora una volta Bonaventura, richiede la mediazione di Cristo, perché l'uomo non ha più le energie necessarie per questa purificazione e per risollevarsi dallo stato in cui è caduto.

(93) *Ivi*, I 1.

(94) Cfr. specialmente il *Prologo* e il capitolo VII 3.

(95) Cfr. *ivi*, IV 2.

(96) *Ivi*, IV 1.

Per il Dottore Serafico, dunque, non si tratta di rinunciare alla conoscenza intellettuale, bensì di raggiungere un rapporto più saldo tra l'essere sensibile e l'Assoluto, quale fondamento della verità e della necessità della nostra conoscenza. Orbene, Cristo, come Verbo «fatto carne», restaura l'unità tra corporeo, spirituale e assoluto – ed è esempio del rapporto di unione con Dio, che si vuole realizzare nel processo della conoscenza umana (97). Infine, anche a proposito degli ultimi due gradi del percorso conoscitivo, Bonaventura deve ricordare la funzione mediatrice di Cristo come Verbo incarnato: Egli, infatti, unendo nell'unità della sua Persona – ma senza confonderli – il divino e l'umano, è come la concreta immagine della possibile coesistenza o compatibilità di alcuni attributi divini con altri attributi decisamente opposti (ad esempio, l'unità dell'essenza con la pluralità delle Persone; la loro somiglianza con la loro distinzione personale; l'uguaglianza delle Persone con il loro ordine) (98).

Nell'ultimo capitolo dell'*Itinerarium* Bonaventura, parlando del rapimento dell'estasi che corona il lungo travaglio della meditazione e della preghiera, oggetto dei precedenti capitoli, introduce esplicitamente una considerazione finale sulla francescanità del suo itinerario.

7.3. *Il Francesco dell'«Itinerarium», modello della perfetta contemplazione*

L'*Itinerarium mentis in Deum* sintetizza tre grandi tradizioni – che risalgono a Francesco, ad Agostino e allo Pseudo-Dionigi Areopagita – e le riassume in qualche modo nella spiritualità francescana teorizzata da Bonaventura. Francesco, infatti, vivendo con le creature una relazione nuova, ingenua, sublime, poetica e quindi creatrice di una tenera sensibilità, instaura un nuovo rapporto positivo e fiducioso con Dio, che gli fa cogliere nel creato la presenza creatrice dell'Artista divino e gli fa udire la voce con cui le realtà cosmiche innalzano a Dio un inno corale di lode, gloria e benedizione per i suoi divini attributi.

Questa esperienza interiore, causata dallo spettacolo esteriore del cosmo, produce in Francesco meravigliosi effetti: arricchisce le sue visioni dell'«altissimo, onnipotente e buon Signore»; ir-

(97) Cfr. *iv*, IV 1-3.

(98) Cfr. *iv*, VI 3.

robustisce il suo intimo rapporto amoroso con Dio unendo la sua anima a Cristo di cui segue fedelmente le orme e gli esempi; incendia, quindi, il suo amoroso stupore per la trascendenza, onnipotenza e bontà dell'Essere divino – e sbocca nel rapimento estatico sulla Verna. A questo punto, la sua anima riposa con Cristo nel sepolcro, le sue facoltà naturali si tacitano, ed egli già assapora le gioie promesse dal Crocifisso al buon ladrone(99): il lungo travaglio – dell'ascesi e della pratica delle virtù evangeliche, della meditazione e della preghiera contemplativa, dell'attenta ammirazione degli insondabili misteri divini – viene conseguentemente coronato dal rapimento dell'estasi(100), in cui la sua mente, entrata nel silenzio totale alle sue operazioni spirituali, impossibilitata a procedere oltre e a colmare l'infinita distanza che lo separa da Dio, «riversa in Dio la pienezza degli affetti»(101). Allora la traboccante passione amorosa di Francesco s'acquieta in Dio e,

«nel rapimento dell'estasi, passa a Lui. Sulla sommità del monte, pertanto, egli diviene modello della perfetta contemplazione, come antecedentemente lo era stato dell'azione; con ciò Dio, attraverso di lui, più col suo esempio che con le sue parole, invitava tutti gli uomini veramente spirituali a questo genere di passaggio e ad oltrepassare la conoscenza»(102).

Allo stesso modo di Francesco, anche lo studioso, che ormai ha percorso le sei tappe dell'itinerario della mente, può finalmente abbandonarsi alla grazia divina, che gli dona la suprema contemplazione amorosa dell'estasi: è, appunto, la grazia esemplarmente concessa a Francesco sulla Verna, dove, fissando Gesù in croce, rappresentato dal cherubino alato, egli «entrò nel deserto per gustarvi la preziosa manna» discesa dal cielo(103).

La mente umana, insomma,

«dopo di aver scorto per mezzo delle orme e nelle orme segnate da Dio nel mondo esterno; dopo di averlo scorto dentro di sé per mezzo dell'immagine e nell'immagine di Lui [che Egli vi ha impressa]; dopo di aver rapito qualche espressione del divino per mezzo della luce e nella luce che risplende sopra di essa pur nei limiti consentiti dalla

(99) Cfr. *ivi*, VII 2.

(100) Cfr. *ivi*, VII 3.

(101) *Ivi*, VII 4.

(102) *Ivi*, VII 3.

(103) Cfr. *ivi*, VII 2.

debolezza della mente umana, è giunta finalmente, nel sesto grado, a cogliere l'essenza stessa del principio primo e sommo, e del mediatore tra Dio e gli uomini Gesù Cristo, ammirando verità di cui non si possono trovare tracce o somiglianze nelle creature, perché eccedono assolutamente il potere dell'intelletto umano: la mente, ripeto, deve ora riflettere su queste cose, per trascendere e oltrepassare non solo il mondo sensibile, ma perfino se stessa; e, in questo passaggio, Cristo è la via e la porta, è la scala e il veicolo, è "il Propiziatorio collocato sopra l'arca di Dio" e "il sacramento nascosto dall'inizio dei secoli"»(104).

In altre parole, percorsi i supremi gradi della riflessione, concluso l'itinerario intellettuale, l'uomo non può andare oltre. Allora, come insegna Francesco, più con il suo esempio che con la dottrina, interviene nuovamente la funzione mediatrice di Cristo (che già abbiamo vista presente anche nei precedenti gradi dell'itinerario): solo contemplando Cristo sospeso alla croce, l'uomo può compiere, con Lui e come Lui, questo passaggio, cioè la Pasqua:

«Egli, allora, grazie al legno della croce attraversa il Mar Rosso ed entra dall'Egitto nel deserto, dove gusta una manna nascosta; egli con Cristo scende a riposare nel sepolcro, come fosse morto alla vita esteriore, più che mai vivo e sensibile alle gioie che, dalla croce, Cristo promise al ladrone: "Oggi sarai con me in paradiso"»(105).

Ciò – ripete Bonaventura – si manifesta appunto nella vita di Francesco, nella suprema estasi della contemplazione avvenuta sulla Verna, quando gli apparve il serafino dalle sei ali in forma di croce e, nel rapimento dell'estasi, passò in Dio(106).

Questa scena della stigmatizzazione di Francesco sulla Verna ci lascia intendere dunque che anche le sei tappe – dell'itinerario mentale del seguace di Cristo – sono solo una preparazione della mente al ricevimento del dono divino della suprema esperienza mistica. In altre parole, giunta al culmine di questo itinerario, l'anima, sotto l'influsso dello Spirito, deve abbandonare ogni attività conoscitiva, entra, come dice Dionigi, in una caligine luminosa(107): allora tutte le sue facoltà mentali si arrestano, si zittiscono, e il cuore solo seguita a muoversi, perché viene

(104) *Ivi*, VII 1.

(105) *Ivi*, VII 2.

(106) Cfr. *ivi*, VII 3.

(107) Cfr. *ivi*, VII 3.

trasportato in Dio dall'unzione dell'estasi e dall'ardore dell'amore(108), e, attratto unicamente da Dio, Lo ama perdutamente, diventa affettivamente uno con Lui. Più in generale, secondo il Dottore Serafico, l'esempio lasciatoci da Francesco più con le sue «opere» che con la dottrina, ricorda a tutti i suoi frati (non solo a quelli intellettuali), che, solo se Cristo è «la porta, la via e la meta» dell'itinerario ascetico-mistico, la mente può accogliere il dono della grazia di Dio, che, per sua sola bontà, gli concede un'esperienza mistica analoga all'estasi del Santo:

«Invito perciò il lettore, prima di tutto, alla preghiera fatta mediante Gesù Cristo, il cui sangue purifica le macchie dei nostri peccati, affinché non si illuda che possa bastare la lettura senza la pietà, la speculazione senza la devozione, la ricerca [intellettuale] senza l'ammirazione, l'attenzione [al testo dell'*Itinerarium*] senza la gioia, l'attività senza la pietà, la scienza senza l'amore, l'intelligenza senza l'umiltà, lo studio senza la grazia, l'intuizione e la ricerca umana senza la sapienza ispirata da Dio»(109).

Secondo il ministro generale e maestro di teologia Bonaventura, dunque, il singolo francescano resta un autentico seguace e imitatore di Francesco, vuoi dedicandosi prevalentemente ad una dura vita ascetico-mistica e camminando dietro le orme di Cristo, vuoi, se ne ha ricevuto il carisma, coltivando anche le «opere», ossia l'evangelizzazione e, se ne ha la capacità intellettuale, affrontando anche l'onerosa disciplina della speculazione filosofico-teologica. In altre parole, secondo Bonaventura, quale che sia il carisma personale assegnato da Dio al singolo frate, seguire il modello Francesco è possibile solo se, a somiglianza del Fondatore, il frate coltiva incessantemente il suo rapporto con Cristo e pratica le grandi virtù evangeliche francescane surricordate: pietà, devozione, ammirazione (e stupore), gioia interiore, povertà, minorità, obbedienza, umiltà, fedeltà alla grazia divina, concordia con il creato e con gli uomini, insomma il costante e devoto ascolto dell'ispirazione divina. Per usare un'espressione bonaventuriana, Francesco resta sempre «esempio perfetto di vita contemplativa e di vita attiva»(110).

* * *

(108) Cfr. *ivi*, VII 6.

(109) *ivi*, I 4.

(110) *ivi*, VII 3.

In un momento in cui l'Ordine francescano conosceva un'inarrestabile espansione numerica (i frati erano circa 30.000 in un'Europa non molto popolata) e s'inseriva sempre più massicciamente nel molteplice ministero della Chiesa del sec. XIII (missioni estere, predicazione popolare e dottrinale, ministero penitenziale sacerdotale, incarichi gerarchici, culto della liturgia, studi accademici...), gli scritti bonaventuriani, e particolarmente la *Legenda maior* e l'*Itinerarium mentis in Deum*, presentano Francesco, la sua storia e soprattutto la sua spiritualità, come un modello, un esemplare sempre valido per tutti i frati. Consapevole delle mutate condizioni storiche concrete dell'Ordine, alquanto diverse da quelle dei tempi di Francesco e dei primordi francescani, il Dottore Serafico tuttavia insegna come seguire ancora il Fondatore senza che la storia torni indietro: occorre prenderlo come specchio, come «speculum», per essergli fedele, tenendo però in conto il presente. Questa fedeltà al Fondatore non consiste tanto nel riprodurne i singoli atti, nel praticare le sue concrete usanze e atteggiamenti (come alcuni frati sembravano pensare). Per ogni frate, sostiene Bonaventura, seguire Francesco consiste primariamente ed essenzialmente nell'abbandonarsi sempre più e senza limiti a Dio in Cristo, nel convertirsi costantemente a Dio come egli fece a suo modo, nell'ascesi, nella preghiera e nella contemplazione, nell'amore ardentissimo per il Crocifisso risorto, sino ad una costante sublime unione mistica con Lui.

L'Ordine resterà francescano, sostiene costantemente Bonaventura, nella misura in cui i frati faranno proprio questo sublime ideale spirituale del Fondatore e, come lui, si lasceranno totalmente attrarre dal Cristo crocifisso. Per essere francescane, le opere concrete dei frati dovranno essere sempre la storicizzazione del loro legame con Dio in Cristo, come lo furono, a loro modo, le opere di Francesco e dei primi frati. Come nella storia della Chiesa ci fu una progressività nel modo concreto di realizzare la missione ricevuta da Cristo, lo stesso s'è verificato e deve verificarsi nell'Ordine francescano. Per questa ragione, nell'ultimo capitolo della *Leggenda maggiore* Bonaventura scrive che Francesco fu «servo e amico dell'Altissimo, fondatore e guida dell'Ordine [...], specchio di santità e modello di tutta la perfezione evangelica. Prevenuto dalla grazia celeste, con ordinata progressione, partendo da umili inizi, raggiunse le vette più sublimi [della vita mistica]»(111).

(111) *LegM* XV 1 (FF 1246).

Indubbiamente il Francesco di Bonaventura addita ancora ai frati la pratica delle grandi virtù morali (povertà, umiltà, obbedienza, purità, amore fraterno...), caldeggia cioè la perfezione ascetica evangelica, ma soprattutto lascia loro in perpetua e immutata eredità la dimensione essenziale di questa vita spirituale, ossia la tensione mistica, la costante e profonda preghiera a Dio per mezzo di un amore ardentissimo del Crocifisso, che, sola, può aprire l'anima a Dio e radicare Dio dentro l'anima: un'unione ardente, unificante con Cristo, che è unione ineffabile con Dio. Secondo il ministro generale Bonaventura, la condivisione di questo ideale spirituale, mistico del santo Fondatore riporta costantemente l'Ordine sulla scia di Francesco, elimina ogni abuso contro la «simplicitas vitae» del francescano, conserva l'ortodossia dell'Ordine al riparo da visioni ecclesiologiche sospette, da visioni dualistiche della realtà (dualismo cataro e male inteso pauperismo), e, quindi, supera ogni divisione interna all'Ordine, ogni contrapposizione partitica, e lo rende pienamente inserito nella Chiesa.

Con la sua saggia ed equilibrata opera, il VII Successore di Francesco rigenerò in qualche modo l'Ordine, collegandolo al passato del Fondatore e regolandone spiritualmente il presente. Qualcuno lo ha anche designato come vero fondatore dell'Ordine francescano attuale, ma si tratta, mi sembra, di un apprezzamento equivoco. È certo, invece, che alla morte di Bonaventura, dopo i 17 anni del suo generalato, l'Ordine francescano era pacificato in sé e con gli altri, era unito e bene inserito nella Chiesa, e perciò ottenne un pieno riconoscimento da parte del Concilio di Lione II del 1274, durante il quale Bonaventura, ormai cardinale della Chiesa, morì piamente e compianto dai Padri conciliari.

Riassunto – Al centro del contributo sta l'indagine sull'immagine spirituale di s. Francesco che, nelle sue opere, s. Bonaventura presenta ai francescani come l'esemplare di un'esistenza totalmente radicata nel Vangelo e, quindi, come fonte di ispirazione per vivere e predicare gli insegnamenti e gli esempi di Cristo e unirsi misticamente a Lui. Dopo aver segnalato la presenza esplicita e implicita di Francesco nelle opere strettamente accademiche e giuridiche del Dottore Serafico, vengono analizzati gli scritti il cui tema principale è costituito da Francesco e dal francescanesimo da lui vissuto e proposto ai suoi: la *Legenda maior s. Francisci* e l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'analisi della *Legenda* aiuta a ricostruire innanzitutto come Bonaventura percepisca l'intramontabile esemplarità di Francesco e del suo cammino ascetico-mistico verso l'u-

nione personale con Dio e poi chiarisce il problema della fedeltà storica di questa «legenda» all'insegnamento del Fondatore. Più articolate sono le pagine dedicate all'*Itinerarium*, che, dopo un richiamo alla situazione dell'Ordine quale contesto di questo scritto, si diffondono sulla struttura dell'opuscolo, per poi dimostrare che Bonaventura vi presenta Francesco quale modello della perfetta contemplazione sapienziale.

Résumé – Au centre de cette contribution il y a l'investigation sur l'image spirituelle de st François, que st Bonaventure présente dans ses œuvres aux franciscains comme l'exemple d'une existence complètement enracinée dans l'Évangile et comme une source d'inspiration pour vivre et prêcher les enseignements et les exemples du Christ, en s'unissant mystiquement à Lui. Après avoir signalé la présence explicite et implicite de François dans les œuvres étroitement académiques et juridiques du Docteur Séraphique, sont examinés les écrits dont le thème principal est constitué par François et par le franciscanisme, vécu par lui et proposé aux frères: la *Legenda maior s. Francisci* et l'*Itinerarium mentis in Deum*. L'analyse de la *Legenda* nous aide à reconstruire, surtout, comment Bonaventure voit l'essentielle exemplarité de François et de son chemin ascétique-mystique vers l'union personnelle avec Dieu. L'auteur a mis en lumière la fidélité historique de cette «légende» à l'enseignement du Fondateur. Les pages dédiées à l'*Itinerarium* sont plus nombreuses: après un rappel de la situation de l'Ordine, comme contexte de cet écrit, l'auteur en examine la structure, pour démontrer que Bonaventure y présente en François le modèle de la parfaite contemplation sapientielle.

Abbreviazioni e sigle

1. OPERE DI S. BONAVENTURA

(Mettiamo qui di seguito: le abbreviazioni dei titoli, il titolo esatto, l'anno certo o probabile della composizione, il tomo e le pagine in cui l'opera si trova secondo l'edizione critica [*Opera omnia*, I-X, Quaracchi 1882-1902])

<i>I, II, III, IV Sent.</i>	<i>Commentarius in I, II, III, IV librum Sententiarum Magistri Petri Lombardi</i> , 1250-1252 (I, II, III, IV)
<i>Ap. paup.</i>	<i>Apologia pauperum contra calumniatorem</i> , 1269 (VIII 233-330)
<i>Brevil.</i>	<i>Breviloquium</i> , 1254-1257 (V 201-291)
<i>De perf. ev.</i>	<i>Quaestiones disputatae de perfectione evangelica</i> , 1254-1255 (V 117-198)
<i>De red. art. ad theol.</i>	<i>De reductione atrium ad theologiam</i> , 1254-1255 (V 319-325)
<i>De tr. via</i>	<i>De triplici via, alias incendium amoris</i> , 1259-1260 (VIII 3-18)
<i>Hex.</i>	<i>Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae</i> , 1273 (V 329-449)
<i>Itin.</i>	<i>Itinerarium mentis in Deum</i> , 1259-1260 (V 295-313)
<i>LegM</i>	<i>Legenda maior sancti Francisci</i> , 1261 (VIII 504-564)
<i>Legm</i>	<i>Legenda minor sancti Francisci</i> , 1261 (VIII 565-79)
<i>LignumV</i>	<i>Lignum vitae</i> , 1260 (VIII 68-86)
<i>Solil.</i>	<i>Soliloquium de quatuor mentalibus exercitiis</i> , 1259-1260 (VIII 28-67)

Esempi:

IV Sent., d. 8, p. 1, a. 2, q. 2, f. 1 (IV 185) significa: *Commentarius in quartum librum Sententiarum*, distinctio 8, pars 1, articulus 2, quaestio 2, fundamentum 1. Il testo si trova nel tomo IV dell'edizione di Quaracchi, alla p. 185.

Hex., III 2 (V 343) significa: *Collationes in Hexaëmeron*, collatio 3, numerus 2, nel tomo V, p. 343.

2. RIVISTE E PATROLOGIE

<i>AFH</i>	<i>Archivum Franciscanum Historicum</i> . Periodica publicatio trimestris cura PP. S. Bonaventurae, Quaracchi 1908-1970, Grottaferrata 1971-.
<i>AF</i>	<i>Analecta Franciscana sive Chronica aliaque varia documenta ad historiam Fratrum Minorum spectantia</i> , I-XI, Quaracchi 1885-1970.

- BF** *Bullarium franciscanum Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolae, ac Diplomata tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco institutis concessa ab illorum exordio ad nostra usque tempora, studio et labore Fr. J. H. SBARALEAE (OFMConv), I-IV, Romae 1759-1768; Bullari Franciscani epitome sive summa bullarum in eiusdem bullarii quattuor prioribus tomis relatarum additio supplemento in quo tum gravissima illorum quattuor voluminum diplomata verbotenus recepta tum nonnulla quae in eis desiderantur documenta sunt inserta (...) a C. EUBEL (OFMConv) redacta, Ad Claras Aquas 1908; Bullarium franciscanum sive Romanorum Pontificum Constitutiones, Epistolae, Diplomata tribus ordinibus Minorum, Clarissarum, Poenitentium a Seraphico Patriarcha Sancto Francisco institutis ab eorum originibus ad nostra usque tempora concessa (...) a C. EUBEL (OFMConv) digesta, V-VII, Romae 1898-1904; Bullarium franciscanum continens Constitutiones Epistolas Diplomata Romanorum Pontificum (...) ad tres Ordines S. P. Francisci spectantia collegit et edidit U. HÜNTEMANN OFM, Nova series, I, Ad Claras Aquas 1929; II-III (I. M. POU Y MARTI OFM), Ad Claras Aquas 1939-1949; Bullarium franciscanum continens Bullas Brevia Supplicationes Innocentii VIII pro tribus Ordinibus S. P. N. Francisci obtenta collegit et edidit C. CENCI OFM, IV - 1 (1484-1489), Ad Claras Aquas 1989.*
- CF** *Collectanea Franciscana.* Periodicum cura Instituti Historici Ordinis Fratrum Minorum Capuccinorum editum, Assisi 1931-1940, Roma 1941-.
- FF** *Fonti francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi. Testi normativi dell'Ordine francescano secolare,* Padova 2004. [Le citazioni riportano, dopo l'abbreviazione dell'opera con i numeri del capitolo/versetto (i), la numerazione delle *FF*]
- MF** *Miscellanea Franciscana.* Rivista trimestrale di scienze teologiche e di studi francescani, a cura dei professori della Pontificia Facoltà Teologica «S. Bonaventura», dei Frati Minori Conventuali, Foligno 1886-1913, Assisi 1914-1930, Roma 1931-.
- PG** *Patrologia graeca. Patrologiae cursus completus. Series graeca,* accurante J.-P. MIGNE, Parisiis 1857-1866.
- PL** *Patrologia latina. Patrologiae cursus completus. Series latina,* accurante J.-P. MIGNE, Parisiis 1841-1864.