

S. BONAVENTURA: BIOGrafo DI S. FRANCESCO?

Contributo alla « questione francescana »

Al P. Jacques Cambell O.F.M.
« in memoriam »

Quando Bonaventura prepara la *Legenda maior* — siamo tra il 1260 e il 1263 —, la figura di Francesco d'Assisi ha suscitato già ampio interesse, come attestano sia le opere scritte, sia le notizie conservate e trasmesse in una ricca tradizione orale, che solo successivamente è confluita in fonti francescane di vario genere; tutto ciò è in piena coerenza con il grande rilievo da lui avuto nella vita religiosa del secolo (1). Quest'attenzione costante, questa necessità di tornare a rivivere e a far rivivere l'esperienza indubbiamente eccezionale delle origini del francescanesimo si esprimono in forme e modi diversi e a vari livelli culturali. Basti rammentare che al periodo più che trentennale, trascorso tra la morte di Francesco e l'incarico formulato dal capitolo generale di Narbona a Bonaventura, risalgono, tra l'altro, oltre le tre opere di Tommaso da Celano e la *Vita S. Francisci* di Giuliano da Spira, la raccolta di testimonianze ordinata da Crescenzo da Jesi, il florilegio annunciato nella lettera di Greccio del 1246 e, a mio avviso, anche la *Legenda trium sociorum*, che non ritengo, però, identificabile nel florilegio (2).

(1) L'importanza dell'apporto della tradizione orale alla formazione delle *vitae* di s. Francesco viene sottolineata con molto vigore da S. CLASEN, *Legenda Antiqua S. Francisci*, Leiden 1967 (Studia et documenta franciscana, V); si veda in proposito anche la mia recensione in *Studi Medievali* 13 (1972), pp. 483-485. Si tratta di uno strumento indispensabile per ogni ricerca relativa a fonti biografiche di Francesco.

(2) Come è ben noto, la successione cronologica di queste prime fonti e il loro rapporto reciproco costituiscono ancora un problema insoluto: si tratta dell'intricatissima « questione francescana ». Essa proprio recentemente ha avuto nuove riprese, in lavori di diverso valore storico, ma è ancora ben lontana dalla soluzione. Per quanto riguarda la posizione nella « questione » della *Legenda trium sociorum* (cit. d'ora in poi: *Leg3Soc*) — ne esiste ora un'edizione critica a cura di TH. DESBONNETS, in *Archivum Franciscanum Historicum* 67 (1974), pp. 89-144 —, la polemica relativa alla sua identificazione nel testo annunciato nella celebre lettera di Greccio del 1246, non ha condotto a risultati concreti, come non mi sembra convincente neppure la tesi che la ritiene successiva alla *Legenda maior* di Bonaventura. La caratterizzazione più sicura, a mio avviso, resta quella fatta da R. Manselli — « la fonte assisiata », la « narrazione biografica dell'umana realtà di Francesco in Assisi », il contributo, cioè, di Assisi (degli Assisiati o di un Assisiato) all'inchiesta di notizie relative alla vita di Francesco o, perlomeno, nata a margine di questa —;

Ebbene, malgrado quest'abbondanza di scritti, l'Ordine avverte il bisogno di far preparare una nuova leggenda del Santo. Perché? « Ut de omnibus una bona compiletur » rispondono gli atti del capitolo generale di Narbona (3). Ma viene scelto per questo compendio un maestro di teologia del rilievo di Bonaventura, che ha in mano, ormai da tre anni, le redini di tutto l'Ordine. Di fatto, poi, nella *Legenda Maior* si trova — ben diversamente da una semplice sintesi — un'immagine del primo francescanesimo più confacente allo sviluppo — che era poi, sotto molti aspetti, una realtà di rottura — preso dall'Ordine rispetto ai tempi iniziali (4). La storiografia, che si è, da tempo, soffermata sui rapporti tra la *Legenda Maior* e gli scritti precedenti — soprattutto le tre opere di Tommaso da Celano —, ha anche chiarito il modulo interpretativo di cui il Santo di Bagnoregio si è valso nel presentare il suo Francesco (5). Questi è, infatti, per Bonaventura, come dice egli stesso nel prologo, l'annunciatore di una nuova età, l'apocalittico angelo del sesto sigillo, un personaggio colto in una concezione provvidenzialistica della storia (6).

cfr. *La povertà nella vita di Francesco d'Assisi*, in *La povertà del secolo XII e Francesco d'Assisi*, Assisi 1975, p. 275, ripresa ed approfondita in IDEM, « *Nos qui cum eo fuimus* », Roma 1980. Resta estraneo a questo mio lavoro il problema del rapporto tra la *Leg3Soc* e il cosiddetto *Anonimo Perusino*, per cui si veda l'importante studio di L. DI FONZO, *L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del sec. XIII. Rapporti letterari e testo critico*, in *Miscellanea Franciscana* 72 (1972).

(3) Per le costituzioni del capitolo generale di Narbona del 1260 cfr. M. BIHL, *Statuta generalia Ordinis edita in capitulis generalibus celebratis Narbonae an. 1260, Assisi an. 1279 atque Parisiis an. 1292*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 34 (1941), pp. 338-339; si veda anche R.B. BROOKE, *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge 1959, pp. 296-300: « The Constitutions of Narbonne ».

(4) Si vedano in proposito, G. MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'ordine francescano*, in *Studi Medievali* 11 (1970), pp. 381-395; IDEM, *Bonaventura e Francesco*, in *S. Bonaventura francescano*, Todi 1974 (Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, 14), pp. 47-73.

(5) Non è qui, ovviamente, la sede di indicare la bibliografia concernente la *Legenda maior* (cit. d'ora in poi con *LegMaior*), tanto essa è ricca; né vorrei sovraccaricare di note questo lavoro, cui ho, anzi, conservato il carattere di come è stato da me letto a Bagnoregio. Avverto, comunque di essermi valsa dell'edizione curata dai PP. Collegii S. Bonaventurae, *Ad Claras Aquas, Florentiae* 1941 e di S. CLASEN, *Franziskus Engel des Sechsten Siegels*, Werl-Westf. 1962 (Franziskanische Quellenschriften 7).

(6) Cfr. R. MANSELLI, *La « Lectura super Apocalipsim » di Pietro di Giovanni Olivi; Ricerche sull'escatologismo medioevale*, Roma 1955 (Studi Storici 19-21); STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo e l'Alter Christus*, Roma 1971 e IDEM, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti e nelle sue biografie dei secoli XIII-XIV*, Assisi 1977, p. 96. Non mi soffermerò su questo prologo, perché di tutta la *LegMaior* esso costituisce, appunto, la parte più studiata. Nell'ottica in cui questa mia ricerca si accosta alla *LegMaior* — « S. Bonaventura: biografo di s. Francesco? » — assume maggior rilievo la caratterizzazione che Bonaventura dà e di Francesco come uomo del secolo XIII e degli inizi del francescanesimo.

Ora, se con la *Legenda Maior* l'agiografia di Francesco si è arricchita con un'interpretazione particolare, di notevole rilievo, che costituisce un'espressione tipica del clima culturale in cui si svolse la trasformazione dell'Ordine dei Minori nella seconda metà del Duecento ed occupa un posto importante nell'attività scrittoria di Bonaventura, il suo significato non si esaurisce tutto qui, ma si pone in un ben più ampio contesto. Nel 1266, infatti, un altro capitolo generale, quello di Parigi, dichiara la *Legenda Maior* la leggenda ufficiale dell'Ordine dei Minori, disponendo, addirittura, la distruzione delle *vitae* precedenti, comprese le opere del Celanese, che, a loro volta, fino a quel momento, contavano come fonti ufficiali (7). E allora non si è trattato semplicemente della volontà di riunire le notizie biografiche precedenti in una nuova leggenda — « ut de omnibus una bona compiletur » —, ma dell'impegno di tracciare un profilo di Francesco, in cui l'Ordine riconosca il proprio fondatore e che presenti, anzi, a tutti come la storia ufficiale dei propri inizi.

Collocato in questa prospettiva sorge il problema: chi è il Francesco della *Legenda Maior*? È un personaggio mitizzato oppure è un uomo concreto, rappresentato nella sua realtà umana e spirituale, nel contesto di un Ordine religioso, che si è prefisso il rinnovamento della vita evangelica (8). In altre parole: Bonaventura è o non è biografo di Francesco?

È una domanda che ha interessato gli storici da Niccolò Papini fino ai giorni nostri. Anche se non manca chi considera Bonaventura tutt'oggi « fedele interprete della figura del Santo » (9), prevale sostanzialmente un giudizio negativo su di lui quale bio-

(7) Cfr. F. EHRLE, *Die ältesten Redaktionen der Generalconstitutionen des Franziskanerordens*, in *Archiv für Literatur- und Kirchengeschichte des Mittelalters*, VI (1892), p. 39; cfr. anche M. BIHL, *De vero sensu Definitionis Capituli generalis an. 1266. Legendas Antiquiores S. Francisci proscribentis*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 30 (1937), pp. 274-280. Al di là dei motivi di comodità pratica, restano indelebili la presa di coscienza dell'Ordine della diversità delle interpretazioni di Francesco e del primo francescanesimo e la volontà precisa di sostituire ad esse una, ufficiale. Non sempre nel delineare i contrasti tra Spirituali e comunità nel Duecento si tiene in debito conto questo fatto, che ha, invece, una sua significativa importanza anche sotto questo aspetto.

(8) Proprio l'interpretazione di questo fine che l'Ordine si è prefisso ha subito, però, un mutamento considerevole tra i tempi di Francesco e quelli di Bonaventura; cfr. in proposito i lavori fondamentali di R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e San Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, cit., pp. 181-208; IDEM, *San Bonaventura e la storia francescana, in 1274 année charnière: mutations et continuités*, Paris 1977, pp. 863-872 e IDEM, *I frati minori nella storia religiosa del secolo XIII*, in *Quaderni Catanesi* 1 (1979), pp. 7-24.

(9) Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo*, cit., p. 171.

grafo (10). Ciò che conferisce un rilievo particolare a questa polemica è che si tratta di un problema sollevato già dai contemporanei del Santo di Bagnoregio. « ... Frater Bonaventura ... multa ... magnalia sancti tacuit, maxime illa que videbantur nimis defectum transgressionis discoperire, quam oculis suis cernebat in filiis » scrive, nel 1305, Ubertino da Casale, che la *Legenda Maior* conosce bene e se ne vale, a più riprese, nel suo *Arbor vitae crucifixae Jesu* — contrariamente ad Angelo Clareno, che, nella *Historia septem tribulationum* le preferisce, ed è significativo, Tommaso da Celano (11) — ed indica anche la dimensione in cui le omissioni di

(10) Si tratta, ovviamente, di pareri che oltrepassano i limiti che di per sé ha la produzione agiografica, soprattutto del Medio Evo. Questo tipo di fonte non mira, infatti, a dare una biografia del personaggio rappresentato, né s'impegna a raccontarne fedelmente le vicende quotidiane, ma cerca di trasformarlo in un santo. Questa santità vi è interpretata poi, generalmente, come perfezione completa nell'essere e nell'agire, senza possibilità di intravedere, dietro il santo, l'uomo nella sua concreta realtà, appunto nella sua biografia, intesa questa come narrazione dello sviluppo esterno ed interno di una persona. La figura umana viene così, spesso, quasi a dissolversi sullo sfondo delle virtù e dei miracoli praticati dal santo.

Con l'opera di N. PAPINI TARTAGNI e, precisamente con i due volumi della sua *Storia di S. Francesco d'Assisi*, Foligno 1825, 1827, s'inizia una nuova fase nella storia della « questione francescana », in quanto vi appare per la prima volta utilizzata la seconda *vita* di Tommaso da Celano. Le fonti a sua disposizione erano, appunto, le opere del Celanese, la *LegMaior* e la *Legenda trium sociorum* nell'edizione dei Bollandisti. P. Sabatier pubblicherà lo *Speculum Perfectionis* (1898), L. Lemmens lo *Speculum*, detto, appunto *Lemmens* (1904), A.G. Little la raccolta, nota come *Ms. Little* (1914) e, infine, F. Delorme la cosiddetta *Legenda Perusina* (1923): questi sono i testi più importanti di cui si valgono gli storici della « questione francescana ».

Quanto all'opera di Bonaventura, se il Sabatier rimprovera alla *LegMaior* di dare di Francesco un profilo privo di tratti individuanti: « ... saint François devenait un grand thaumaturge, mais sa physionomie y perdait son originalité » (cfr. P. SABATIER, *Vie de S. François d'Assise*, Paris 1894, p. LXXXVII; per le osservazioni sulla *LegMaior* si veda anche W. GOETZ, *Die Quellen zur Geschichte des hl. Franz von Assisi*, Gotha 1904, pp. 245-257, particolarmente la critica fortemente negativa alle pp. 256-257), un giudizio severo in proposito proviene anche dal suo migliore conoscitore, S. Clasen. Questi mette in evidenza, infatti, come si facesse torto a Bonaventura, considerando la *LegMaior* isolatamente, senza i sermoni e gli altri scritti del Santo di Bagnoregio su Francesco, rispetto ai quali essa offre molto meno, cfr. S. CLASEN, *Franziskus, Engel*, cit., p. 161. L'opera ufficiale, però, in cui l'Ordine si riconosceva era solo ed unicamente la *LegMaior* e, come tale, essa può costituire argomento di una valutazione autonoma.

(11) Cfr. il quinto libro del suo *Arbor vitae crucifixae Jesu*, testo composito — di cui sarebbe davvero auspicabile un'edizione critica —; si veda in proposito lo studio fondamentale di R. MANSELLI, *Pietro di Giovanni Olivi ed Ubertino da Casale*, in *Studi Medievali* 6 (1965), pp. 94-121. Mi valgo dell'edizione dell'*Arbor*, a cura di CH. T. DAVIS, Torino 1961 (ristampa anastatica dell'incunabolo veneziano del 1485): vi si vedano particolarmente le pp. 423-449. Il brano cit. nel testo è a p. 437; cfr. anche: « frater Bonaventura humana discretionem contigit, propter detrahentium morsus ne inpersuabilis in illis primordiis esset sermo... licet nec omnia tacuerit » (ivi); « Quae industria frater Bonaventura omisit et noluit in Legenda publice scribere, maxime quia aliqua erant ibi, in quibus etiam ex tunc deviatio regulae publice

Bonaventura s'inseriscono. Si tratta dell'esistenza, vivente ancora Francesco, di deviazioni dal rigore originale della *religio* e del comportamento del Santo nei confronti di questi trasgressori (12).

È questa un'indicazione importantissima che, se corrisponde alla realtà, ci potrebbe consentire anche di capire il motivo per cui, alla fine del Duecento, veniva enucleata e diffusa una serie di episodi dal materiale giunto in risposta all'inchiesta di Crescenzo da Jesi, relativa proprio al tema della diversa linea di comportamento formatasi nell'Ordine durante l'ultimo periodo della vita di Francesco e delle reazioni ad essa del Santo. Basti pensare ai cosiddetti scritti leonini — la *Intentio regulae* e i *Verba s. Francisci* —, ma si può individuare perfino in un testo così composito come la *Legenda Perusina* questo filone di pensiero (13). Non è neppure senza interesse che un'altra compilazione duecentesca, il cosiddetto *Speculum Lemmens*, che contiene anch'esso molti brani simili, viene, ancora nel Trecento, contrassegnato da una glossa come contenente

monstrabatur et nolebat fratres ante tempus extraneis infamare » (ivi, p. 445): « Quae frater Bonaventura in Legenda modicum pertranseundo tetigit, quia nolebat antiquae nostrae ruinae initia legentibus publicare ac per hoc licet dispensative Deus hoc permiserit et secundum humanam prudentiam hoc ipse fecerit, fuit tamen magna occasio coecitatis multorum quia praefervens zelus sancti contra mortis initia est absconsus » (ivi, p. 449).

Sul valore delle testimonianze di Ubertino sollevò un certo dubbio N. Papini, confutato, però già dal Sabatier (*Speculum Perfectionis seu S. Francisci Assisiensis Legenda Antiquissima auctore fratre Léon*, Paris 1898, pp. CXLI-CXLVIII); ho avuto occasione di ricontrollare le citazioni riportate da Ubertino nell'*Arbor vitae* sia dalla *LegMaior* sia dai cosiddetti scritti leonini: esse corrispondono, in pieno, ai testi valorizzati. Ubertino nella sua lotta da Spirituale, non si è valso certamente nell'*Arbor vitae* di citazioni false. Le sue accuse rivolte a s. Bonaventura non sono, quindi, strumenti polemici o elementi tipici di una *Streitschrift*, ma affermazioni di un francescano impegnato, che ha avvertito, all'inizio del Trecento, tendenziosità e lacune nella vita ufficiale dell'Ordine. Allo storico spetta non il compito di difendere Bonaventura, ma lo sforzo di comprendere ed interpretare queste lacune e queste tendenziosità, collocando la *LegMaior* nella temperie spirituale del francescanesimo del suo tempo.

Manca tuttora, comunque, uno studio critico sulla personalità e sul francescanesimo di Ubertino, sebbene alcuni storici — da J.C. Huck, a F. Callev. a Ch.T. Davies, a L. Potestà, a M. Damiata — ne abbiano riproposto vari aspetti in contributi di notevole rilievo. Per una rapida biografia su di lui, si rinvia alla voce omonima, a cura di R. MANSELLI nell'*Enciclopedia Dantesca*, V, pp. 782-783; per i problemi che ci interessano qui più da vicino cfr. L. POTESTÀ, *San Bonaventura nell'« Arbor vitae crucifixae Jesu » di Ubertino da Casale*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*, Roma 1976 (Atti del Congresso Internazionale per il VII centenario di San Bonaventura da Bagnoregio (1974), I), pp. 187-196.

(12) Cfr. *Arbor*, ed. Davies, p. 437.

(13) Cfr. per i primi E. PASZTOR, *Gli scritti leonini*, in *La « Questione francescana » dal Sabatier ad oggi*, Assisi 1974, pp. 199-212; per la seconda (cit. d'ora in poi *LegPer*) mi valgo sempre dell'edizione di M. BIGARONI, « *Compilatio Assisiensis* » dagli scritti di fr. Leone e compagni su S. Francesco d'Assisi, Porziuncola 1975.

episodi non compresi nella *Legenda* bonaventuriana (14). Sembrerebbe da tutto ciò poter ricavare l'esistenza, alla fine del Duecento, di un impegno di integrare la *Legenda maior*, testo ufficiale dell'Ordine, e di integrarlo proprio nel senso indicato da Ubertino.

Questi nuovi testi, che sviluppano il tema di Francesco di fronte al « defectum transgressionis », riconducendolo (il tema, non il difetto) ai compagni più vicini al Santo, sono di diverso carattere ed esprimono una vasta gamma di sentimenti. Così, dai veri e propri rimproveri rivolti a Francesco per non aver castigato i frati che non osservano la vita della semplicità e della povertà « initium et fundamentum nostre religionis » (15), giungono fino alle domande meno polemiche — ma, nella loro drammaticità, ancora più sofferte, perché fanno intravedere dubbi e travagli interni sulla coerenza del comportamento del Santo —, le quali chiedono a Francesco se avesse conservato ancora l'intenzione che aveva agli inizi della *fraternitas*, quando aveva incominciato ad avere dei frati, e se la volesse mantenere tal quale fino alla morte (16).

Da questi testi noi veniamo a conoscere anche il comportamento di Francesco verso le deviazioni e i devianti dal suo ideale originario ed è un comportamento di grandissimo valore spirituale. Francesco, pur vedendo chiaramente che molti frati « propter tepiditatem et inopiam spiritus, a via recta et secura, per quam soliti erant ambulare, declinare inciperent et per ampliorem viam... incedere » (17), non vuol trasformarsi in carnefice per colpire e flagellare questi frati, ma li vuole solo « emendare... predicatione et exemplo » (18). « Verumtamen, usque ad diem mortis mee, exemplo et operatione non cessabo docere fratres ambulare per viam, quam mihi Dominus ostendit et ego ostendi eis et ipsos informavi, ut sint inexcusabiles coram Deo... » ci dice la *Intentio regulae* (19).

Esiste, dunque, nelle fonti un Francesco testimone diretto di una lenta, ma graduale trasformazione della sua *religio*. È davvero assente questa problematica nella *Legenda maior*?

Se Ubertino afferma il vero e se è lecito interpretare la fioritura di certi testi come integrazione del profilo ufficiale dell'Ordine, che vuole passare sotto silenzio i contrasti al suo interno (20),

(14) Cfr. L. LEMMENS, *Documenta Antiqua Franciscana, pars II. Speculum Perfectionis*, Ad Claras Aquas 1902.

(15) Cfr. *Intentio regulae* 13, *LegPer* 106.

(16) Cfr. *Intentio regulae* 1, *LegPer* 101.

(17) Cfr. la nota 15.

(18) Ivi.

(19) Ivi.

(20) In questo modo, ovviamente, propongo anche una sistemazione cronologica di queste fonti, considerandole successive (non i singoli brani, ma la loro riunione in raccolte indipendenti, come sono, per esempio, appunto,

allora la *Legenda Maior* s'inserirebbe nella « questione francescana » con un nuovo significato: non sarebbe più solo la *vita* ufficiale di Francesco, ma, indirettamente, anche un secondo incentivo ad una nuova ondata di scritti su Francesco — il primo fu quello del 1244, l'invito di Crescenzo da Jesi; un altro sarà, alla fine del secolo, l'irrigidirsi delle posizioni degli Spirituali che portò alla compilazione dei *Verba fr. Conradi*; nati da un complesso di circostanze particolari, e di altri episodi trasmessi in quegli anni solo oralmente, ma incorporati poi in fonti di vario genere —, concentrati sull'impegno di esporre ciò che manca nella leggenda in cui l'Ordine ha riconosciuto il proprio fondatore. Questi testi che sarebbero stati compilati per integrare la *Legenda Maior* hanno, comunque, come loro caratteristica, rispetto a quelli prebonaventuriani, un fatto significativo: omettono il racconto relativo alla giovinezza di Francesco passato *in seculo* — che ritorna, invece, puntuale, appunto, nelle fonti originarie del periodo compreso tra la I *vita* del Celanese e la leggenda di Bonaventura — e si concentrano sulla narrazione dell'ultima fase della vita del Santo, quella successiva all'approvazione della regola da parte di Onorio III, toccata appena-appena negli scritti precedenti.

Si tratta di problemi di notevole rilievo che meritano, senza dubbio, una verifica. Mi sembra necessario procedere in proposito su due piani: da un lato, bisogna sottomettere ad un attento vaglio la *Legenda maior*, per controllare ciò che Bonaventura dice effettivamente di Francesco e ciò che non vi ha trovato, invece, posto; dall'altro s'impone un confronto puntuale tra essa e i cosiddetti scritti leonini. Affronterò qui ora il primo di questi due compiti, una rilettura della *Legenda Maior*, tornando poi, in altra sede sui suoi rapporti con gli altri testi.

Un'attenta rilettura di questa fonte mi sembra opportuna non solo per controllare l'impegno biografico di Bonaventura — è l'interrogativo sollevato nel titolo — e la validità delle accuse di Ubertino da Casale, ma anche perché troppo spesso nelle opere relative a S. Francesco, anche in quelle più moderne, criticamente più impegnate, le notizie ricavate dalle varie fonti francescane vengono riunite, confuse, come se fosse lecito accostare informazioni ricavate da scritti diversi, senza considerare il contesto da dove provengono. Non mi soffermerò, invece, sui sermoni che Bonaventura ha tenuto di Francesco, perché, se essi sono indispensabili per comprendere il pensiero del Santo di Bagnoregio, non apparten-

gli scritti leonini) al 1266. Vale a dire sia i *Verba*, sia l'*Intentio*, pur contenenti brani precedenti — alcuni ne risalgono, con ogni probabilità addirittura all'inchiesta di Crescenzo da Jesi del 1244 — avrebbero ottenuto, mi sembra, la loro forma attuale in un momento successivo al 1266.

gono certamente alla *Legenda*, che l'Ordine riconosceva come la vita ufficiale del fondatore (21). Non esaminerò neppure la *Legenda Minor*, che rappresenta, in sostanza, solo una riduzione del testo più ampio.

* * *

Bonaventura dà lo stesso taglio alla sua opera che Tommaso da Celano aveva già dato al suo *Memoriale in desiderio animae*, più noto — benché inesattamente — come seconda *vita*. Vi è un primo gruppo di capitoli — quattro in tutto —, che espone in una narrazione continua e, in sostanza, cronologica, le vicende di Francesco dalla nascita fino all'approvazione della regola da parte di Onorio III: c'è la sua « conversatio ... in habitu seculari » — diciamo: la sua vita di laico nel mondo — (I), vi sono ricordati, poi, la sua conversione (II), la formazione della *religio* con l'approvazione da parte di Innocenzo III (III) e, infine, il periodo compreso tra il 1210 e il 1223, riassunto, significativamente, come « de profectu Ordinis sub manu » di Francesco (IV) (22). Vi è poi un secondo gruppo, molto più esteso del precedente, che è articolato in episodi staccati, secondo le virtù del Santo (23).

Sia Tommaso, sia Bonaventura ci danno così una narrazione non completa della biografia di Francesco: le vicende successive all'intervento di Onorio III nel 1223 — vicende di grosso rilievo: l'applicazione della regola nella vita quotidiana, l'atteggiamento di Francesco nel confronto del problema dell'espansione dei Minori, della strutturazione dell'Ordine in province, dell'organizzazione delle Clarisse, di tutti i problemi che l'accrescimento quantitativo e qualitativo comportava — non vengono espone in un discorso continuo. La narrazione è interrotta proprio là, dove incomincia la storia dell'Ordine, ormai in possesso di un suo testo normativo, quando si avrebbe, in realtà, maggiore curiosità di conoscere la vita di Francesco. È il periodo in cui s'incominciano a porsi proprio quelle difficoltà e quei dissensi interni a cui, sulla falsariga di Ubertino, abbiamo poco fa accennato.

Quest'impostazione, diciamo subito, è più tendenziosa in Bonaventura che non in Tommaso. La seconda *vita* del Celanese non voleva essere una narrazione completa delle vicende di Francesco; voleva solo esporre alcuni di quei fatti relativi alla *conversio* che

(21) Si veda, in proposito, ciò che ebbe a dire in questa stessa rivista S. DI MATTIA SPIRITO, I « *Sermones de S. Francisco* » di S. Bonaventura, in *Doctor Seraphicus* 22 (1975), pp. 31-44.

(22) Cfr. *LegMaior* prologo, 5.

(23) Ivi.

non figurano ancora nelle altre fonti, oltre che precisare la volontà del Santo e riportarne alcuni miracoli (24). Infatti, questa seconda *vita* fa anche nella sua parte sistematica dei salti notevoli (25). D'altro canto, il Celanese aveva a sua disposizione un certo tipo di materiale — un complesso di racconti, appunto, episodici, giunto in seguito alla circolare di Crescenzo da Jesi —, di cui doveva necessariamente servirsi. Scelse in merito una soluzione facile: pur avendo ritoccato — più di una volta, anzi, energicamente — le sue fonti (26), non le ha riunite in un racconto continuo, ma le ha inserite direttamente, come seconda parte, nel suo testo.

Ma Bonaventura non ha obblighi di questo genere e vuole scrivere proprio una *vita* di Francesco (27): ebbene di questa *vita* le vicende comprese tra il 1223 e il 1226 facevano parte integrale. Egli si ferma, invece, intenzionalmente all'approvazione della regola, come se la vita di Francesco, da quel momento in poi, cessasse di avere altro significato per l'Ordine che non quello di portatore di una serie di comportamenti esemplari. Lo recupera, è vero, alla fine della *Legenda*, ma solo nel sugello della santità, parlando delle stimmate, della morte, della canonizzazione e dei miracoli del Santo.

Nella prima parte le fonti di Bonaventura sono la prima *vita* di Tommaso da Celano, Giuliano da Spira e la *Legenda trium sociorum*; nella seconda parte si vale, invece, principalmente del materiale giunto all'invito di Crescenzo da Jesi, nel 1246, ma attraverso il filtro della seconda *vita* del Celanese.

Il primo elemento che dobbiamo, quindi, sottolineare riguarda l'organizzazione da parte di Bonaventura delle sue fonti; egli, come si è già detto, nelle due parti ricorse a due tradizioni tra di loro differenti e seppe valorizzarle entrambi, senza confonderle. È noto come nelle due tradizioni ci sia delineata una netta diversità in merito e a certi fatti biografici del Santo e a problemi relativi agli inizi dell'Ordine; ebbene, Bonaventura sceglie volta per volta la fonte che ritiene più conveniente, senza fondere le notizie derivate da fonti diverse (28).

(24) Cfr. la seconda *vita* di Tommaso da Celano (cit. d'ora in poi con *IICel*) prologo c. 2. Non entro qui nel merito del problema della collaborazione tra Tommaso e i soci di Francesco nella stesura di questa fonte.

(25) Basti pensare che vi è omesso tutto il racconto della scelta di Francesco della vita evangelica, passando direttamente dalla ricostruzione delle chiese all'arrivo di Bernardo di Quintavalle (cc. 14-15).

(26) Cfr. E. PASZTOR, *San Francesco e il cardinale Ugolino nella « questione francescana »*, in *Collectanea Franciscana* 46 (1976), pp. 209-239.

(27) Cfr. quel che dice in proposito nel prologo della *LegMaior*.

(28) È necessario analizzare con molta cura quest'utilizzazione fatta da Bonaventura delle sue fonti, perché spesso si tratta di sole ripetizioni di parole, collocate, però, in un'ottica differente. Non mi sentirei di accettare l'opinione di chi parla *tout court* a proposito della *LegMaior*, di una sua

Il Francesco di Bonaventura ha una giovinezza protetta da Dio: vive nel mondo, ma senza esserne contaminato. È mite, gentile, paziente, affabile; si distingue per una grande misericordia verso i poveri (29). Una malattia gli fa conoscere la sofferenza (30); una visione e un colloquio interiore con Dio gli fanno capire di essere stato scelto per un evento particolare (31). Attende, pronto all'obbedienza, che Dio gli manifesti la sua volontà (32). Incomincia così il suo *iter* spirituale, orientato in una dimensione decisamente ascetica: la preghiera, la ricerca della solitudine, lo sforzo di vincere se stesso (33). Due sono i momenti che Bonaventura vi segna come quelli della crescita e del definirsi: l'incontro e il bacio al lebbroso — che è, però, un atto di abnegazione di se stesso, non ancora tramutato in dolcezza (34) — e la visione di Cristo crocifisso che è, insieme, riconoscimento di Dio nella sofferenza e presa di coscienza della propria scelta di vita (35). È questo anche il momento in cui, per Bonaventura, Francesco « induit spiritum paupertatis » (36). In realtà, però, molto attenuato appare nella *Legenda* lo spirito di povertà del giovane assisiato: si esaurisce in pratica in atti di carità, in sensibilità verso le privazioni degli altri, nel desiderio ardente di donare. Francesco vuol dare tutto se stesso ai poveri mendicanti, ma non trova ancora altra soluzione che spogliarsi dei propri vestiti (37). Solo nell'episodio della questua davanti a S. Pietro in Roma viene colta l'anticipazione di un impegno più profondo: Francesco, scrive Bonaventura, vedendo i mendicanti, viene « paupertatis allectus amore », indossa gli stracci di

« sostanziale (e spesso anche letterale) dipendenza dalla trilogia di Tommaso da Celano »; l'osservazione va più sfumata, concretizzando i precisi termini nei quali questa « dipendenza » volta per volta si realizza; cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Francesco d'Assisi nei suoi scritti*, cit., p. 96 e l'articolo già cit. di G. MICCOLI, *Di alcuni passi* (si veda qui più sopra la nota 4).

Avverto in proposito anche che le « Tables de concordance » date da TH. DESBONNETS-D. VORREUX, *Saint François d'Assise*, Paris 1968, pur essendo indispensabili per ogni ricerca relativa alla « questione francescana », vanno usate con la massima cautela, perché spesso indicano delle concordanze su basi labilissime; cfr. per esempio i richiami — in merito alla *LegMaior* — alle *LegPer* 37, 8, 67d, 114, 113 (nell'edizione di M. BIGARONI sono i cc. 77, 56, 101, 18, 17).

(29) Cfr. *LegMaior* I, 1.

(30) *Ivi*, I, 2.

(31) *Ivi*, I, 3.

(32) « ... iam exemplar obedientiae factus, exspectabat Domini voluntatem », *ivi*.

(33) *Ivi*, I, 4.

(34) *Ivi*, I, 5.

(35) *Ivi*.

(36) *Ivi*, I, 6. In questo legame tra Cristo crocifisso, disponibilità a prendere la propria croce, sequela della vita evangelica e rivestirsi dello spirito di povertà, Bonaventura coglie sin dall'inizio della svolta religiosa del giovane Assisiato ciò che sarà l'essenza del francescanesimo.

(37) *Ivi*, I, 6.

uno di loro e trascorre l'intera giornata « in medio pauperum » (38). È un passo concreto nel graduale percorso verso la perfezione evangelica, nota Bonaventura: è il primo momento, aggiungiamo, quando l'abnegazione di se stesso e il soccorso degli indigenti appare nella *Legenda* accompagnata da un senso di gioia interiore (39).

Ma l'*iter* è, appunto, a tappe: Francesco, invitato dal crocifisso di restaurare la Chiesa (40), non solo lo comprende in senso concreto, materiale, applicato a S. Damiano, ma non lo considera neppure obbligo di un lavoro fisico. Egli dà, infatti, soldi al sacerdote che lo possa far riparare, continuando il suo ritiro alla solitudine presso la chiesa (41). Solo dopo i litigi col padre, la derisione dei concittadini, la rinuncia davanti al vescovo a tutti i legami con il mondo, il vagabondare in cerca della propria strada e, ancora una volta, dopo un bacio ad un lebbroso, si mette a riparare le chiese, ritrovando nella durezza del lavoro manuale anche l'amore del Cristo crocifisso e l'impulso a mendicare (42).

Dopo queste prime esperienze — ripercorse da Bonaventura in una narrazione piuttosto livellata, in cui quadri realistici, di autentica vita cittadina si frammischiano, senza soluzioni di continuità, al racconto di un'ascesa mistica e di ripetuti interventi divini —, troviamo Francesco in ritiro alla Porziuncola, dedito a preghiere (43). Si tratta di una chiesa mariana, che dà occasione a Bonaventura di intrecciare un confronto tra Maria, Vergine e Madre, e Francesco: come la Madonna concepì il Verbo « pieno di grazia e di verità » (*Giovanni 1,14*), così Francesco concepì e partorì lo spirito della verità evangelica (44). Va rilevato nella *Legenda* questo senso di tenerezza materna attribuito a Francesco anche con il ricorso frequente al termine « partorire », inteso come portare alla luce, ricongiungere a Dio, come partecipazione alla stessa opera creatrice divina (45).

(38) *Ivi*.

(39) « ... diem illum in medio pauperum cum insolita spiritus iucunditate transegit », *ivi*.

(40) *Ivi*, II, 1.

(41) « ... venditis quae portabat... ecclesiam de cuius reparatione mandatum acceperat... intravit et invento illic sacerdote pauperculo... ad reparationem ecclesiae et pauperum usum pecuniam obtulit et, ut secum se morari pateretur ad tempus, humiliter requisivit », *ivi*.

(42) *Ivi*, II, 2-7; « ... propter amorem pauperis Crucifixi, mendicabat apud eos inter quos abundare solebat... », *ivi* II, 7.

(43) *Ivi*, II, 8. In un fitto susseguirsi di nomi, S. Bonaventura chiama qui in poche righe la Madonna: « beatissima Virgo », « genitrix Dei », « Domina mundi », « s. Maria de angelis », « Mater Christi ».

(44) *Ivi*, III, 1.

(45) Per esempio: Francesco piange con tenera compassione sui colpevoli, come se « tamquam mater » li partorisce ogni giorno a Cristo (VIII, 1); « in Christo simplicitas sancti patris pepererat septem et desiderabat universi-

Francesco ascolta nella Porziuncola il brano evangelico in cui Cristo, inviando i suoi discepoli a predicare, indica loro il modo di vivere, e scopre, con gioia, di aver trovato la sua vera vocazione (46). Il Francesco di Bonaventura non ha bisogno della spiegazione del sacerdote per comprendere il passo (47): egli è di esclusiva appartenenza a Dio, che gli rivela per mezzo del Vangelo quel che deve fare. Bonaventura, che nella *Legenda* non sembra mai citare espressamente il Testamento — altro fatto che va sottolineato —, lo segue fedelmente per quanto riguarda la dimostrazione che Francesco non si è valso dell'aiuto di nessuno, fuorché di quello dell'Altissimo, nel trovare la propria strada (48). Viene molto insistita anche l'evangelicità della *religio*: non è senza importanza che questa è l'angolazione con cui Bonaventura introduce il suo discorso sugli inizi di essa.

Mentre Tommaso da Celano nella prima *vita* aveva ampliato il brano evangelico, sì da contenere l'espressione del doppio obbligo per i discepoli di Cristo, il modo di vivere, cioè, in povertà e la predicazione, specificando di quest'ultima anche il contenuto (49), Bonaventura pone tutto l'accento sulla forma di vita evangelica, sul modello di povertà assoluta (50). Riporta anche l'aspetto esteriore di questa scelta: il mutamento dell'abito. Il futuro Santo di

tatem fidelium, ad poenitentiae lamenta vocatam, Christo Domino parturire » (III, 7); o l'attribuzione a lui dell'immagine della « mulier formosa et pauper » che partorisce i figli del re (III, 10).

(46) Ivi, III, 1; si tratta di Mt. 10, 9-10, « in quo Christus discipulis ad praedicandum mittendis formam tribuit evangelicam in vivendo », ivi; Bonaventura aggiunse, riprendendo da Giuliano da Spira 15 (la *ICel* e la *Leg3Soc* la omettono): « quod totis praecordiis concupisco ». L'interpretazione del brano di Matteo come concessione della forma di vita evangelica si trova solo nella *LegMaior*.

Bonaventura si vale della *Vita S. Francisci* di Giuliano da Spira entro limiti ben precisi e cioè per quanto riguarda la descrizione delle vicende di Francesco tra il passaggio dal lavoro manuale (ricostruzione delle chiese) al tipo di vita eremitica e gli inizi della fraternità. Si tratta di quella parte della narrazione di Giuliano in cui J. MOORMAN ha creduto di poter identificare « A Lost Document », cfr. *The Sources for the Life of S. Francis of Assisi*, Manchester 1950, pp. 76-81 (poco convincenti appaiono le ipotesi del Moorman su questo documento perduto, sulle origini della *Leg3Soc* 33-40 e sulla paternità di frate Egidio per i brani, ivi, pp. 80-81).

(47) In ciò S. Bonaventura si allontana dalle sue fonti: *ICel* 22, Giuliano da Spira 15, *Leg3Soc* 25.

(48) « Et postquam Dominus dedit mihi de fratribus, nemo ostendebat mihi quid deberem facere; sed ipse Altissimus revelavit mihi quod deberem vivere secundum formam sancti Evangelii », *Testamento* 16-17.

(49) « ... regnum Dei et poenitentiam praedicare », *ICel* 22; tale precisazione è omessa anche da Giuliano e dalla *Leg3Soc*.

(50) Solo Bonaventura chiama in questo brano Francesco « apostolicae paupertatis amicus », ivi III, 1.

Assisi depone i calzari, il bastone, la borsa, contentandosi di un'unica veste, sostituendo la cintura con un cingolo di fune (51).

Bonaventura sembra, dunque, riservare, nel modello evangelico, alla povertà un valore più grande della predicazione: essa sola viene da lui detta « apostolicae rectitudinis regola » (52). Anzi, muta addirittura una frase, presa da Giuliano da Spira che originariamente serviva a caratterizzare Francesco come « annunziatore della perfezione evangelica » e lo dice *imitatore* della perfezione evangelica (53). Per il Santo di Bagnoregio, Francesco viveva, dunque, in povertà evangelica, ma non predicava la povertà; la sua era una predicazione vivendo in povertà, ma non della povertà. Un atteggiamento simile ci indicano le fonti anche per quanto riguarda Valdo e i primi valdesi.

Il Celanese intende la predicazione apostolica come annuncio del regno di Dio ed esortazione alla penitenza (54). Bonaventura conserva per Francesco solo quest'ultimo compito, precisandone con maggiore chiarezza il contenuto: esortazione alla penitenza con un invito alla pace, quella pace che è la via alla salvezza (55).

Mentre Tommaso non distingue nella predicazione del Santo momenti successivi, definendolo subito predicatore del verbo di Dio ed attribuendogli, come tale, sin dall'inizio una predicazione svolta in chiesa (56), Bonaventura fa un diverso ragionamento e

(51) In questo passo Bonaventura inserisce un'ulteriore precisazione, assente nelle sue fonti, che esprime il disprezzo del Santo per il denaro: « pecuniam execratur », ivi, III, 1. — Vale la pena di ricordare che la sostanza di questo capitolo III, 1 — la scelta della vita evangelica — viene narrata anche nel gruppo dei cosiddetti scritti leonini. Infatti nel brano che forma l'inizio della *Intentio regulae* (c. 1) a Francesco viene attribuita questa frase: « ... hec fuit et est prima et ultima mea intentio et voluntas... quod nullus frater deberet habere nisi vestimentum... cum cingulo et femoralibus ». — Ciò è esattamente la messa in pratica della forma di vita suggerita dal brano evangelico.

(52) *LegMaior* III, 1; è una frase assente nelle altre fonti.

(53) « Coepit... divino instinctu evangelicae perfectionis aemulator existere », ivi, III, 2; Giuliano da Spira 16: « coepit instinctu divino evangelicae perfectionis annuntiator existere »; così si trova anche nella *Leg3Soc.* La frase non figura nella *ICel.*

(54) Cfr. più sopra la nota 49.

(55) « ... ad poenitentiam ceteros invitare... In omni praedicatione sua pacem annuntians dicendo: 'Dominus det vobis pacem'... Unde factum est, ut... annuntiaret pacem, praedicaret salutem ac salutaribus monitis foederaret plurimos verae paci, qui discordes a Christo, prius exstiterant a salute longinqui », ivi III, 2. Le caratteristiche degli inizi della *religio* erano, secondo Bonaventura, povertà nel modo di vivere e predicazione, intesa questa come esortazione alla penitenza.

(56) Cfr. *ICel* 23: « ... ibi coepit primitus praedicare, ubi, cum adhuc esset infantulus, didicerat legere, in quo etiam loco sepultus est honorifice primum », che gli editori indicano nella chiesa di S. Giorgio (oggi incorporata nella chiesa di S. Chiara) di Assisi. Tommaso dice anche che Francesco

riserva solo alla fase posteriore all'approvazione pontificia, quando i frati entrano a far parte del chiericato, l'annuncio del Vangelo (57). Lo dice, allora, addirittura predicatore nella cattedrale di Assisi, incaricato del sermone domenicale, il che solleva una certa perplessità (58). Omette, però, un accenno riportato unanimamente dalle sue fonti e che ha, invece, una indubbia veridicità, che cioè Francesco abbia predicato in tono e in modi semplici (59). È un'omissione che sembra confinare in reticenza (60).

Come il richiamo alla Porziuncola consentiva a Bonaventura di istituire un paragone tra Maria e Francesco, così il tema della predicazione gliene suggerisce un altro, tra Cristo e Francesco, che va ancora inserito nel complesso dei passi relativi alla tipologia di Francesco *alter-Christus* (61). Si tratta del confronto tra Francesco annunziatore della pace e predicatore della salvezza e il

edificò il suo uditorio, che si trasformò predicando, «caelum intuens dedignabatur respicere terram», ivi. Tutto ciò manca sia in Giuliano da Spira, sia nella *Leg3Soc*; né Bonaventura lo riprende. D'altro canto Tommaso omette di dire che Francesco predicasse al popolo, detto esplicitamente dagli altri autori, e che l'augurio di pace fosse rivelato a Francesco da Dio. Giuliano da Spira, la *Leg3Soc* e Bonaventura lo dicono, senza alcun riferimento, però, al Testamento. Se l'omissione del richiamo al Testamento è facilmente spiegabile in s. Bonaventura, va tenuta presente la sottolineatura che ad esso viene dato nell'*Intentio regulae* c. 4: «Similiter et salutationem quam deberent facere fratres Dominus ei revelavit, sicut scribi fecit in Testamento suo dicens: «Dominus michi revelavit ut deberem dicere pro salutatione: 'Dominus det tibi pacem'».

(57) *LegMaior* IV, 5 («factus evangelicus praecor»).

(58) *Ivi*, IV, 4: «... intravit Assisii, praedicaturus mane diei dominicae, ut moris erat, in ecclesia cathedrali».

(59) Cfr. *ICel* 22: «... coepit... poenitentiam praedicare, verbo simpliciter...»; Giuliano da Spira 16: «... coepit poenitentiae in publicum simpliciter verba proponere»; *Leg3Soc* 25: «... coepit... poenitentiam... simpliciter in publicum praedicare». Bonaventura riprende la predicazione della penitenza, operando il taglio di *simpliciter*.

(60) Si assiste, cioè, ad una mossa di Bonaventura di presentare un Francesco spostato leggermente in avanti per quanto riguarda l'impegno intellettuale: infatti, nella *LegMaior* egli comprende da sé il brano evangelico, senza la spiegazione del sacerdote e predica con parole piene delle virtù dello Spirito Santo. Non c'è bisogno di precisare come la predicazione con parole semplici fosse stata, invece, uno dei maggiori meriti di Francesco e la garanzia della maggiore diffusione della sua religio.

(61) Non esiste ancora un repertorio completo di questa tipologia che sarebbe, invece, importante per esaminare e lo sviluppo del tema Francesco-*alter-Christus* e le circostanze in cui questo sviluppo avveniva, tra, per lo meno, la lettera circolare di frate Elia e la *De conformitate vitae b. Francisci ad vitam Domini Iesu* di Bartolomeo da Pisa. Cfr. R. MANSELLI, *L'Umbria nell'età di Dante*, in *Bollettino della Deputazione di Storia Patria per l'Umbria* 62 (1965), pp. 167-169; STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo*, cit.; E. PASZTOR, *Cristo nella rinascita francescana*, in *Ulysse* 13 (1976), pp. 76-85. Si veda anche G. ABATE, *Storia e leggenda intorno alla nascita di S. Francesco*, in *Miscellanea Francescana* 48 (1948), pp. 515-549; 49 (1949), pp. 123-153; 350-374.

« servo di Dio » di *Isaia* 52, 7, che gli esegeti biblici identificano, appunto, nel Messia, nel Cristo (62).

Bonaventura passa, in seguito, al racconto dell'inizio della fraternità, sottolineando come fossero il comportamento di Francesco ed il suo esempio a fungere da forza trascinatrice (63). Ancora una volta — come, del resto, nei tre brani scoperti attraverso la triplice apertura del libro del Vangelo, vero ricorso ai *sortes apostolorum* così severamente condannato nel Medio Evo —, domina l'ideale pauperistico e il tema della predicazione resta assente.

Nel racconto dell'arrivo dei primi membri della *fraternitas*, Bonaventura inserisce una visione, su cui dobbiamo soffermarci un momento perché riprende il tema apocalittico, annunciato nel prologo.

Il capitolo relativo (III, 5) si apre con un'affermazione di notevole rilievo: in un sacerdote della città di Assisi il modo di vivere di Francesco e dei suoi frati suscita orrore, ripugnanza (64). Ecco delineata in poche parole una situazione ben concreta: la scelta di vivere secondo il mandato evangelico provoca l'orrore in un membro del clero cittadino, rappresentante dell'ambiente ecclesiastico ufficiale di Assisi. Bonaventura non si sofferma sul senso di questo dramma — una concezione clericale così profondamente radicata in un modo di vivere lontano dal Vangelo da non riuscire più a comprendere l'esigenza di coloro che lo volevano, invece, riscoprire —, ma preferisce continuare il discorso introducendovi un elemento soprannaturale. Racconta, dunque, che questo sacerdote, di nome Silvestro, ebbe un sogno, in cui « videbat ... totam Assisii civitatem a dracone magno circumdari, prae cuius magnitudine nimia tota regio videbatur exterminio subiacere. Contuebatur post haec crucem quamdam auream ex ore procedentem Francisci, cuius summitas caelos tangebatur, cuiusque brachia protensa in latum, usque ad mundi fines videbantur extendi; ad cuius etiam aspectum praeifulgidum draco ille teter et horridus penitus fugabatur » (65). La visione apparve per ben tre volte a Silvestro, così che alla fine capì che si è trattato di un « divinum oraculum » e lo narrò a Francesco e ai frati (66). Poco tempo dopo poi, abbandonando il mondo, scelse di seguire le orme di Cristo

(62) Il libro di *Isaia* è il « sermo profeticus » della *LegMaior* III, 2; nel c. 52 vi è riportato il terzo canto del « servo di Dio » dedicato all'annuncio della pace.

(63) *LegMaior* III, 3.

(64) « Cum enim modum et viam Francisci fratrumque suorum humano spiritu abhorreret... », *ivi*.

(65) *Ivi*.

(66) *Ivi*.

con tale perseveranza « quot vita ipsius in ordine authenticam red-
didit eam quam in saeculo habuerat visionem » (67).

Si tratta di una narrazione che contiene alcuni motivi favolistici — come il drago o l'albero altissimo, che giunge fino al cielo —, ma che riveste nella presentazione di Bonaventura un profondo significato. È già di per sé suggestiva la manipolazione cui il Santo di Bagnoregio aveva sottomesso le proprie fonti. Il sacerdote Silvestro è, infatti, un personaggio presente sia nella vita del Celanese, sia nella *Legenda dei tre soci*, occupando, però, in entrambi un posto del tutto diverso, malgrado che si trattasse sempre del racconto della *conversio* di un futuro frate (68). Silvestro è, infatti, nelle due fonti precedenti il prete che vende a Francesco le pietre necessarie alla ricostruzione della chiesa di S. Damiano (69). Spinto da avidità di denaro, quando apprende l'adesione a Francesco del ricco Bernardo da Quintavalle, si reca da lui e, sostenendo che il pagamento per le pietre non sia stato sufficiente, ottiene una nuova somma. Viene preso, però, da rimorsi e, vedendo in sogno, appunto, Francesco con la croce in bocca (senza il drago), inizia una penitenza e tra poco tempo entra nella *religio* (70). Il sogno premonitore — di per sé elemento favolistico (71) — ha in questi due testi una funzione differente: nella *Leg3Soc* serve solo a convincere Silvestro del rapporto intimo tra Cristo e Francesco e della validità della *religio*, mentre Tommaso ne dà un'interpretazione ancora più ristretta al solo Francesco, mettendo in evidenza il significato della croce nella spiritualità del Santo (72). Bonaventura, come si è visto, scompone i singoli momenti dell'episodio e li riunisce nuovamente, per formarne un quadro diverso. Omette i ricordi locali — vendita e compera delle pietre, avarizia del prete — e si vale di Silvestro come portavoce di una concezione del mondo clericale. Lo stesso Francesco nel sogno premonitore non è più solo tramite tra cielo e terra, iniziatore di un modo di vivere che troverà larga espansione, ma è anche la persona che allontana una sventura imminente. Anzi, proprio attraverso la figura del drago — assente nelle altre fonti — l'epi-

(67) *Ivi*.

(68) Cfr. *IICel* 109; *Leg3Soc* 30.

(69) Cfr. *IICel* 109; *Leg3Soc* 30.

(70) Cfr. *IICel* 109; *Leg3Soc* 30.

(71) Sarebbe interessante esaminare anche le forme simboliche di queste visioni — la croce, l'albero altissimo, il drago, la spada, una grande luce, un trono, il serpente, le briciole di pane — e vedere in quale misura nello sviluppare il tema delle visioni — tema biblico — Bonaventura si vale di elementi favolistici o anche mitologici (come l'incontro con le tre grazie). Della ricca bibliografia su tali problemi rinvio qui, in particolare, a V.J. PROPP, *Le radici storiche dei racconti di magia*, Roma 1977.

(72) Cfr. *IICel* 109; *Leg3Soc* 30.

sodio del sogno s'inserisce in un filone di profetismo che possiamo definire del tipo gioachimitico-francescano, ma che finora non fu riconosciuto come tale (73): Francesco, unito alla croce — il Celanese parla in questo proposito di un « Franciscus crucifixus » —, è, per Bonaventura, protettore e difensore contro il drago, quel drago, che è *figura* gioachimitica per designare l'Anticristo (74).

La visione ha, dunque, nella *Legenda* la funzione di sostegno al ruolo escatologico-apocalittico di Francesco, secondo quel disegno storico che Bonaventura precisava nel prologo. Va anche rilevato ove tale interpretazione di Francesco appare nel racconto: Bonaventura sembra voler avvertire, infatti, che la *fraternitas* sin dai suoi inizi era consapevole della dimensione escatologica del francescanesimo, del senso che il rinnovamento della vita evangelica significava in quei tempi (75).

Va detto sin d'ora che i frati appaiono nella *Legenda*, a partire dai primi tempi, in possesso di segreti e di rivelazioni di origine divina, preclusi agli esseri comuni. Questi segreti ricordati da Bonaventura venivano sia comunicati direttamente da Dio a Francesco (76), sia rivelatigli in visioni simboliche e allora riguardarono il futuro dell'Ordine (77); oppure sono sogni o visioni apparse agli altri frati, in qual caso concernono Francesco (78). Francesco è presentato nella *Legenda* come uomo dotato del potere di comprendere e di interpretare sogni e visioni, il che contribuiva ancora ad aumentarne la carismaticità ed assicurava che, seguendolo, si camminasse sul sicuro. Scrive, infatti, Bonaventura: « Cumque patefaceret plurima, quae sensum transscendebant humanum, vere cognoverunt fratres, super servum suum Franciscum Spiritum Do-

(73) La presenza del drago viene ricordata di solito unicamente nell'elenco delle aggiunte operate da Bonaventura alle sue fonti, senza esaminare, però, il motivo di tale aggiunta.

(74) Cfr. in proposito M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimism*, Oxford 1969; IDEM, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future*, London 1976; R. MANSELLI, *Il problema del doppio Anticristo in Gioacchino da Fiore*, in *Geschichtsschreibung und geistiges Leben im Mittelalter. Festschrift für Heinz Löwe zum 65. Geburtstag*, Köln-Wien 1978, pp. 427-449; IDEM, *L'Apocalisse e l'interpretazione francescana della storia*, in *The Bible and Medieval culture*, Leuven 1979, pp. 157-170. Si tratta, in particolare della figura XIV del *Liber figurarum* di Gioacchino da Fiore.

(75) Un'altra visione che rientra in questo tema nella *Legenda Maior* è quella del carro di fuoco, in cui Francesco appare come nuovo Elia, esempio e guida dei suoi (IV, 4): anche nell'espone questa visione Bonaventura interviene nelle sue fonti. Mentre, però, l'impostazione del prologo e l'immagine simbolica del carro di fuoco sono elementi molto noti della *Legenda*, una valutazione in questa chiave della visione di Silvestro mi sembra una testimonianza del pensiero bonaventuriano finora non messa in luce.

(76) Cfr. *LegMaior* IV, 2, 4.

(77) *Ivi*, III, 6.

(78) *Ivi*, III, 5; IV, 4, 9, 10; XIV, 6.

mini in tanta plenitudine quievisse, quod post ipsius doctrinam et vitam erat eis proficisci tutissimum » (79). In realtà, in questo modo nell'interpretazione di Bonaventura le rivelazioni soddisfacevano ad una doppia funzione: sia per quel che annunciavano — i futuri successi all'Ordine —, sia per il fatto stesso che, creando un diretto rapporto tra Dio e Francesco, assicuravano protezione e garanzia divina a tutta la fraternità.

Nella *Legenda maior* talvolta è lo stesso Francesco a cercare di conoscere « divinae voluntatis beneplacitum », non confidando nel suo proprio giudizio o in quello degli altri (80). Il mezzo per ottenere le rivelazioni è la preghiera, generalmente in luogo solitario, in quanto « in oratione perceperat, sancti Spiritus desideratam praesentiam tanto familiarius se offerre precantibus, quanto plus invenit elongatos a strepitu mundanorum » (81). Lì il Santo di Assisi si intratteneva, addirittura, in colloqui con Dio — « confabulabatur cum Domino suo » —; lì gli venivano mostrati « incerta ... et occulta divinae sapientiae », che o conservava in segreto per sé o raccontava poi ai suoi confratelli, se era necessario per il loro bene. Bonaventura spiega anche che, nell'economia della sua *Legenda*, le visioni non sono solo « magnae prosperitatis indicium », ma servono « ad perscrutanda mysteria », per comprendere, attraverso le cose visibili, le realtà invisibili (82). E' tracciato in proposito nella *Legenda maior* il processo di trasformazione interiore di Francesco, da giovane spensierato, che del suo primo sogno premonitore non si pone neppure il problema di che cosa possa significare, cosicché appare il Signore per spiegarglielo, a Francesco, capo della sua fraternità, che non comprende il senso della visione che lo spinge a recarsi presso Onorio III, ma se ne preoccupa vivamente, perché ormai sa che i sogni hanno la funzione di indurlo ad agire.

È interessante fissare i momenti quando Bonaventura ritiene opportuno introdurre questi interventi diretti di Dio nella vita della comunità e il fine che si nasconde dietro ad essi. La serie s'inizia subito dopo il racconto della visione del sacerdote Silvestro — dopo, quindi, che Francesco aveva ricevuto l'adesione dei primi sei frati —, con un'estasi. È da sottolineare che nel contesto del racconto bonaventuriano essa è preceduta da un amaro pentimento di Francesco — « dum in quodam solitario loco annos suos in amaritudine recogitans deploraret » — seguito, a sua volta, dalla certezza di aver ottenuto la « remissio plenaria omnium delictorum »,

(79) *Ivi*, IV, 4.

(80) Cfr. *LegMaior* IV, 2.

(81) *Ivi*, X, 3.

(82) *Ivi*, I, 3.

quasi a mettere in evidenza che si tratta del momento iniziale di una nuova vita, in assoluto distacco da tutte le vicende (i *delicta*) precedenti. Francesco « totus absorptus, dilatato mentis sinu, quae circa se et filios suos futura erant luculenter aspexit ». Bonaventura indica anche il contenuto della rivelazione: è l'assicurazione divina della crescita della fraternità, malgrado il numero limitato e la *simplicitas* dei primi frati (83):

A questa prima rivelazione, seguono nel terzo e nel quarto capitolo altre sei: quando Francesco decide di chiedere l'approvazione di Innocenzo III della forma di vita e il papa esige una prova soprannaturale in favore della via scelta; di ritorno da Roma e, quindi, in pratica agli inizi di una nuova fase di attività; al momento dell'opzione tra vita eremitica o presenza in mezzo alla gente; prima di recarsi ad Onorio III (84). Le rivelazioni promettono la dilazione dell'Ordine (III, 6), garantiscono la condiscendenza di Innocenzo III (III, 8-10), assicurano la protezione di Dio a coloro che seguono Francesco (V, 1), fanno rifiutare la vita eremitica (IV, 2), spingono alla richiesta della conferma di Onorio III (IV, 11). Le visioni relative al futuro dell'Ordine sono sempre positive il che rientra nel disegno di base della *Legenda Maior*: Bonaventura rappresenta, infatti, la storia del francescanesimo come un rapido successo, con una grande presa sulla gente, senza spiegare però le ragioni di tale popolarità. Ciò — che va tenuto presente dal punto di vista specifico della problematica che ci interessa in questa rilettura — è in pieno contrasto con quanto, per esempio, la *Legenda trium sociorum* nota in proposito, sottolineando la novità dell'esperienza francescana in una società che non riesce ad afferrare il concetto della povertà volontaria e dove, quindi, viene rimproverato ai frati che « res suas dimiserant, ut comederent alienas » (85).

Bonaventura accenna molto sfumatamente a certe ingiurie subite dai frati, dando ad esse, però, solo una funzione pedagogico-agiografica: essi erano felici di poter affrontare persecuzioni e maltrattamenti per non cadere così nella vanagloria (86). Trasporta, anzi, un episodio, accaduto in Italia, tra i saraceni nella Terra Santa, interpretando così un fatto di incomprensione sociale —

(83) *Ivi*, III, 6. Si tratta di un episodio che si ritrova già nella *I vita* del Celanese, da cui Bonaventura riprende parola per parola alcune frasi, senza per altro terminare il racconto della profezia per quanto riguarda le difficoltà e le amarezze successive. Cfr. G. MICCOLI, *Di alcuni passi*, cit., pp. 385-386, 392.

(84) Cfr. *LegMaior* III, 10 (si veda anche qui più av. nel testo), IV, 1, IV, 2, IV, 11 (e anche qui, più avanti nel testo).

(85) *Leg3Soc* 35.

(86) *LegMaior* IV, 7.

che, quindi, metteva in evidenza la novità, il programma di rottura con un certo ordine sociale del francescanesimo — come espressione della diversità religiosa (87).

Racconta la leggenda assisiata di un « quidam vir », di nome Guido, che distribuisce l'elemosina ai poveri e che vuole darla anche ai frati, ma questi non l'accettano suscitandone la curiosità. Il compilatore della leggenda articola il testo in un dialogo — contrariamente a quel che farà poi Bonaventura, che si riserva a sé la parte del narratore —, che vale la pena di riportare: « Quare vos, cum sitis pauperes, non accipitis denarios sicut alii? ». Gli risponde Bernardo da Quintavalle: « Verum est quod pauperes sumus, sed nobis non est ita gravis paupertas sicut aliis pauperibus: nam per Dei gratiam cuius consilium implevimus, voluntarie pauperes facti sumus ». L'uomo resta sorpreso e quando poi viene a sapere che i frati non hanno trovato ospitalità, li conduce nella sua casa, dicendo loro: « Ecce hospitium vobis a Domino praeparatum. Manete in eo secundum beneplacitum vestrum ».

Bonaventura è molto più conciso: « Sane cum ad infidelium partes aliqui ex fratribus pervenissent, contigit, ut quiddam Saracenus, pietate commotus, pecuniam eis offerret pro necessario victu; illis autem recusantibus accipere, admiratus est homo, cernens quod inopes essent. Intellecto tandem, quod amore Dei pauperes effecti, pecuniam possidere nolebant, tanta est eis affectione coniunctus, ut offerret se ad ministrandum necessaria omnia, quamdiu facultatum sibi aliquid superesset ».

L'azione di Francesco è rappresentata da Bonaventura in una prospettiva storica, in cui alla semplicità sua e dei suoi primi frati si sostituisce la provvidenza divina. Il tema della semplicità, tema molto insistito nella *Legenda*, vi appare, infatti, come occasione per Cristo di garantire a Francesco e ai frati il proprio conforto (88).

I due incontri di Francesco con i papi sono presentati nella *Legenda* con sottili differenze.

Come è noto, non ci è rimasta nessuna fonte diretta dell'intervento di Innocenzo III nella vita francescana: ne parla solo Francesco nel Testamento; ne scrivono le fonti biografiche. Queste ultime sono unanime nel sottolineare che Francesco decise da sé, spontaneamente, di recarsi a Roma, non sollecitato, non costretto da nessuno. Anche Bonaventura rimane fedele a quest'esposizione, ritiene, però, necessario tranquillizzare i frati dell'opportunità di questo passo e lo fa mediante una visione, che è presente anche

(87) *Ivi*, IV, 7; *Leg3Soc* 39.

(88) Questa semplicità del modo di vivere è in significativo contrasto con quanto abbiamo precisato più sopra in merito alla predicazione di Francesco, in cui proposito Bonaventura omette l'avverbio « simpliciter ».

nella prima vita di Tommaso, ma con una ben altra funzione. Si tratta della visione dell'albero altissimo, di cui Francesco riesce a toccare la cima, piegandola poi fino a terra (89). Per il Celanese, essa condensa in un'immagine visiva ciò che era già avvenuta: il piegarsi del papa al desiderio del Santo; per Bonaventura serve invece per rallegrare Francesco — « exhilaratus est spiritu, fratibusque suis in Domino confortatis, iter cum eis aggressus est » — *prima* di mettersi in cammino. Simultaneamente, di ritorno da Roma, Bonaventura ricorre, ancora una volta, ad un episodio presente anche nella prima *vita* di Tommaso, alterandone il significato. Nella valle spoletina appare un uomo con del pane che distribuisce tra i frati affamati, per scomparire subito dopo. Per Tommaso si tratta *tout court* di un miracolo; per Bonaventura, è, invece, una nuova dimostrazione da parte di Cristo che i frati, seguendo Francesco, potranno sempre contare sulla protezione divina (91).

Il racconto dell'incontro tra Innocenzo III e Francesco viene molto semplificato nella *Legenda maior*: il Santo viene introdotto direttamente al cospetto del papa; non vi è alcun cenno ad una presenza in curia del vescovo di Assisi (92). Innocenzo III anzi si mostra subito disposto a soddisfare la richiesta dei frati, ma viene trattenuto dalla perplessità di alcuni cardinali, che trovano il proposito di vita un impegno troppo nuovo e superiore alle forze umane. A questo punto Bonaventura fa intervenire il cardinale Colonna, che irrigidisce il problema dell'approvazione in un'alternativa, che lascia ben poco spazio di scelta: o si accetta la vita evangelica, chiesta da Francesco, o si rifiuta lo stesso Vangelo di Cristo (93). Innocenzo III vuole allora una conferma divina: vale a dire, Bonaventura rappresenta l'approvazione della *religio* come voluta solo ed unicamente da Cristo; il papa non fa altro che eseguirne la volontà. Nel chiudere la narrazione, vi è l'accento al conferimento della piccola tonsura ai frati, che è del tutto assente negli scritti del Celanese (94).

(89) Cfr. *ICel* 33; *LegMaior* III, 8.

(90) *LegMaior* III, 8.

(91) *ICel* 34; *LegMaior* IV, 1.

(92) Cfr. *LegMaior* III, 9-10.

(93) *Ivi*, III, 9: « Si petitionem pauperis huius tamquam nimis arduam novamque refellimus, cum petat confirmari sibi formam evangelicae vitae, cavendum est nobis, né in Christi Evangelium offendamus. Nam si quis intra evangelicae perfectionis observantiam et votum ipsius dicat contineri aliquid novum aut irrationabile vel impossibile ad servandum, contra Christum, Evangelii auctorem, blasphemare convincitur ».

(94) *Ivi*, III, 10: « Approbavit regulam, dedit de poenitentia praedicanda mandatum et laicis fratribus omnibus, qui servum Dei fuerant comitati, fecit coronas parvulas fieri, ut verbum Dei libere praedicarent ».

A rivolgersi ad Onorio III, Francesco viene spinto, invece, nella *Legenda maior* da una visione: quella delle briciole di pane, le quali debbono essere riunite in un'unica ostia, per servire alla fraternità (95). Le briciole sono, secondo l'interpretazione giunta dal cielo, le parole del Vangelo; l'ostia è la regola. Si tratta di una visione, vorrei sottolinearlo, già presente nella seconda *vita* del Celanese, dove non ha, però, alcuna funzione concreta: serve solo per mettere in risalto la venerazione dovuta alla regola (96). Bonaventura ne dà, invece, un significato concreto, come si è visto, quello della spinta ad avere la regola. Veramente il testo ha un suo proprio senso, che non veniva colto né da Tommaso, né da Bonaventura: la regola non è altro che l'insieme di parole del Vangelo. Nel racconto di Bonaventura manca ogni cenno alla richiesta di un cardinale protettore e la regola bollata appare come testo rivelato, privo di un apporto personale di Francesco: questi scrisse « si ex ore Dei verba susciperet ». In questo contesto vengono accennate anche le stimmate « tamquam bulla summi pontificis Christi ad confirmationem omnimodam regulae et commendationem auctoris ».

Il Santo di Bagnoregio parla di due regole preparate da Francesco, in quanto frate Elia avrebbe per negligenza smarrita la prima (97): è un dato questo su cui dobbiamo soffermarci un momento. Una tale notizia manca, infatti, sia nella *Legenda trium sociorum*, sia nelle *vite* di Tommaso: deriva invece da un episodio raccontato e nella *Legenda Perusina* e nello *Speculum Perfectionis* e costituisce uno dei capitoli dei *Verba s. Francisci*, attribuiti a frate Leone (98). Solo che, mentre in queste fonti l'accento a frate Elia rientra in un racconto molto ampio sul dissenso dei ministri contro l'asprezza della regola — e, quindi, si tratta proprio di uno di quegli episodi-spia che ci permettono di controllare la veridicità dell'accusa di Ubertino da Casale nei confronti della *Legenda maior* —, Bonaventura sorvola tutta questa parte, citandone solo una frase, quella, appunto, relativa alla negligenza del vicario.

Possiamo subito aggiungere che questo più che rapido riferimento alla perdita della prima regola è l'unica occasione in cui Bonaventura si vale di una tradizione presente anche negli scritti leonini: abbiamo visto in quale misura. Nella seconda parte della *Legenda*, dove valorizza quel materiale che si trova anche nella *Legenda Perusina* e nello *Speculum Perfectionis*, non torna più

(95) *Ivi*, IV, 11.

(96) Cfr. *IICel* 209.

(97) *LegMaior* IV, 11.

(98) Cfr. *LegPer* 17; *SpecPerf* 1, *Verba* 4.

né sui *Verba*, né sulla *Intentio*, sebbene essi, oltre a delineare il comportamento di Francesco rispetto alla tendenza di alleggerimento del rigore originale della *religio*, comprendessero delle indicazioni preziose sul problema della povertà e sull'atteggiamento verso gli studi. Anche rispetto alla seconda *vita* di Tommaso da Celano, donde prende il proprio materiale, opera alcune alterazioni significative.

Bonaventura tocca il rapporto tra Francesco e gli altri frati sostanzialmente in pochi brani della *Legenda*; tutti i casi sono presenti anche nella seconda *vita* di Tommaso, due di essi anche nella tradizione che fa capo alla *Legenda Perusina* (99). Bonaventura coglie solo pochi cenni da narrazioni più estese, sottolineando in Francesco un atteggiamento talvolta aspro, ma sostanzialmente paterno, ispirato a comprensione, prudenza e carità. Così quando gli si presenta un frate colpevole di disubbidienza perché lo punisse, « videns ... fratrem illum per signa evidentia veraciter esse compunctum », Francesco si mostra indulgente con lui (100). Appena un cenno sul fatto che lo offendeva « si quidquam videret in fratribus, quod paupertati non per omnia consonaret » (101), o che lo rattristava se i frati con cattivo esempio turbavano le anime semplici (102); sono difetti e mancanze che rientrano in un ambito moralistico, presenti nella vita di ogni comunità religiosa, senza alcun tratto individuante né quanto alle colpe dei frati, né, soprattutto, quanto al comportamento di Francesco.

È interessantissimo confrontare, rapidissimamente, la *Legenda Perusina*, la seconda *vita* del Celanese e la *Legenda maior* per quanto riguarda un brano in comune (103). Nelle prime due fonti si tratta di una vicenda che ha per sfondo la Porziuncola; Francesco, secondo la *Legenda Perusina*, « solitus esset die quolibet post comestionem contra ociositatis vitium cum suis fratribus in opere aliquo laborare, considerans pro se et suis fratribus, ne bonum quod, Domino cooperante, lucrarentur tempore orationis, post orationem per verba otiosa vel inutilia amittere possent... ». Tommaso omette tutto il riferimento al lavoro e dice solo: « considerans homo Dei, quod lucrum orationis per verba otiosa post orationem deflueret, contra lapsum otiosorum verborum hoc remedium ordinavit... ». Segue in entrambi l'obbligo al colpevole della recita del *Pater noster*. Tutto ciò così appare sotto la penna di Bonaventura: « Evangelicum siquidem volebat a fratribus observari si-

(99) Cfr. *LegMaior* V, 6, 7.

(100) *Ivi*, VI, 11.

(101) *Ivi*, VII, 1.

(102) *Ivi*, VIII, 3.

(103) Cfr. *LegPer* 107; *IICel* 160; *LegMaior* V, 6.

lentium, ut videlicet ab omni otioso verbo omni tempore abstererent solliciti, tamquam reddituri in die iudicii de huiusmodi rationem. Sed et si quem invenisset fratrem verbis assuetum inani-bus, acriter arguebat... ».

Anche l'episodio così pieno di delicata compassione e di sentimenti tenui del frate affamato che sveglia gli altri a Rivotorto, temendo di morire per fame e a cui Francesco non solo offre da mangiare, ma con cui condivide il cibo per non mortificarlo, che serve nella *Legenda Perusina* e nello *Speculum perfectionis* a sottolineare che Cristo « vuole la misericordia e non il sacrificio », si inarridisce nel racconto di Bonaventura come un semplice atto di carità (104).

Come siamo ben lontani da Francesco pienamente consapevole del dover vivere fornendo modello ed esempio per tutti i frati, da Francesco che sa condiscendere, « licet invitus » (105), alla volontà dei frati, perché abborrisce ogni discordia in seno alla fraternità!

Se nella prima parte della sua *Legenda*, Bonaventura aveva, in un certo qual senso, delimitato l'opera di Francesco, togliendo, mediante i continui interventi divini, ogni rischio che la scelta della vita evangelica comportava, in questa seconda sembra farsi guidare da un intento troppo chiaramente moralistico-agiografico. Ne resta diminuita la personalità riccamente umana del Santo.

* * *

Giunti a questo punto, mi sembra opportuno riproporre l'interrogativo formulato nel titolo: s. Bonaventura è biografo di s. Francesco? La risposta esatta mi sembra quella negativa: Francesco appare nella *Legenda Maior* collocato in una dimensione storica — non direi umana —, che non è quella sua, ma che corrisponde alla realtà dell'Ordine nella seconda metà del Duecento, a cui Bonaventura voleva trovare ed indicare in lui un modello. Non si tratta allora tanto di un Francesco mitizzato, quanto piuttosto della funzione che l'Ordine aveva assegnato in quegli anni del Duecento al suo fondatore ed alla storia dei propri inizi. Ma la *Legenda Maior*, indirettamente solleva e lascia aperta anche un'altra questione. Si è visto che l'operato di Francesco vi appare come l'adempimento della volontà di Cristo; in questo caso, però, le alterazioni del primo francescanesimo non sarebbero state un venire meno ad una precisa volontà di Cristo? Questa domanda, però, Bonaventura non si pone; lo porranno più tardi Ubertino da Casale, Angelo Clareno

(104) Cfr. *LegPer* 50; *IICel* 22; *LegMaior* V, 7.

(105) Cfr. *Intentio regulae* c. 16.

e gli Spirituali, sotto la spinta di precise circostanze originate dai fermenti che vivevano all'interno dell'ordine stesso (106).

Se esaminiamo ora la validità dell'interpretazione data da Ubertino della *Legenda Maior*, dobbiamo convincerci che le omissioni ci sono davvero e riguardano proprio quegli aspetti che egli aveva indicato. La stessa presentazione fatta di Francesco come uomo scelto e guidato da Dio, a cui, sin dall'inizio, appare confortante il pensiero che la sua fraternità piccola e formata da gente semplice sarà un giorno una grande e colta moltitudine, mostra come Bonaventura avesse operato una scelta precisa nelle sue fonti, omettendo il Francesco testimone diretto di quel complesso di vicende che, lungi dall'essere l'evoluzione desiderata, era una lenta, ma graduale trasformazione della sua *religio*, il Francesco chiamato, dai frati rimasti fedeli ai suoi ideali genuini, a rendere conto del proprio comportamento condiscendente nei confronti di coloro che operavano tale trasformazione.

Chiarita così l'esattezza delle osservazioni critiche, ci attende un ultimo compito, quello di confrontare la *Legenda Maior* con quegli scritti che alle riserve e alle polemiche preferiscono i fatti, nel caso concreto la rappresentazione di s. Francesco nel corso degli ultimi anni della sua vita. Si tratta, però, di un problema che supera i limiti qui prestabiliti e che spero di riprendere in altra sede, esaminando, appunto, la struttura dei cosiddetti scritti leonini, isolandovi i dati più rilevanti, per comprendere il personaggio Francesco che essi affiancano a quello che emerge dalla *Legenda Maior*.

EDITH PASZTOR

(106) Cfr. E. PASZTOR, *Gli Spirituali di fronte a San Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, cit., pp. 159-179.

