

VINCENZO BATTAGLIA

BONAVENTURA E L'IMMEDIATA POSTERITÀ FRANCESCA

Con questo intervento presento i risultati di una ricerca che ho volutamente impostato nella modalità di un'agenda di lavoro, delineata mediante sondaggi esemplificativi. In base al titolo, l'indagine inizia dagli anni immediatamente successivi alla morte di Bonaventura e va avanti sino al XIV secolo¹.

L'esposizione è introdotta da alcune note esplicative circa i criteri adottati nella ricerca, unitamente alle inevitabili delimitazioni e scelte selettive dovute alla vastità del materiale documentario inerente autori, opere, movimenti e orientamenti ideologici che hanno caratterizzato le vicende dell'Ordine francescano nel XIII e XIV secolo. In questa prima parte puntualizzo alcune questioni che rimangono aperte e che prospettano ulteriori piste di indagine. Per quanto ho potuto appurare, il ricorso a Bonaventura e la sua influenza nel periodo dell'immediata posterità francescana si coagulano soprattutto attorno ai seguenti punti nodali: l'interpretazione della figura di Francesco d'Assisi, avvalorata dalla rivisitazione della sua esperienza spirituale marcatamente cristocentrica, e la sua incidenza carismatica e normativa in merito alla soluzione dei dibattiti riguardanti l'identità e le scelte fondamentali dell'Ordine; le controversie sull'osservanza della povertà, che misero a dura prova la vita dell'Ordine soprattutto nei primi due decenni del Trecento; argomenti di teologia spirituale e/o mistica.

Pur essendo chiara, con il sintagma «immediata posterità francescana», la delimitazione della ricerca all'ambito dell'Ordine fondato da Francesco d'Assisi, resta comunque accertato che l'influenza di Bonaventura ha travalicato questo confine carismatico/istituzionale per estendersi ad altri ambienti e movimenti spirituali, come, per esempio, i Servi di Maria, il Terz'Ordine e le Clarisse. A tale riguardo, Fortunato Iozzelli ha illustrato due casi: la *Legenda de origine Ordinis fratrum Servorum Virginis Mariae*, che sarebbe stata composta dal servita Pietro da Todi nel 1318; la *Legenda beati Luchesii tertii Ordinis beati Francisci de Podio*, compilata nel 1370 da fra Bartolomeo dei Tolomei, ma che ci è pervenuta attraverso

¹ Tra i sussidi bibliografici segnalo gli Atti di un convegno svoltosi il 15 e 16 gennaio 2018 presso la Pontificia Università Antonianum, che sono stati pubblicati con il titolo *Bonaventura da Bagnoregio nella posterità. Traduzioni, riusi e problemi aperti*, su «Antonianum», XCIII (2018) 2.

la riedizione fatta da fra Bartolomeo da Colle nel 1477². Per l'ambito clariano, ho proposto la *Vita di Cristo* composta da Isabel de Villena. Logicamente, seguendo la suddetta pista, il campo della ricerca si estende a perdita d'occhio. Ma questa resta per il momento un'indicazione per ulteriori indagini.

1. Criteri, delimitazioni e questioni aperte

1. Per tutta una serie di ragioni dovute all'autorevolezza acquisita da Bonaventura come *magister* e all'importanza del ruolo da lui svolto come ministro generale, la diffusione del suo insegnamento ha comportato che, accanto alla circolazione delle sue opere autentiche, prendesse corpo, inevitabilmente, la produzione e la circolazione di opere che gli venivano erroneamente o anche volutamente attribuite. Anche se possiamo disporre attualmente di indagini molto accurate che fanno il punto sulla distinzione tra opere autentiche e spurie³, restano ancora alcuni dubbi da chiarire. Faccio due esempi.

Nei giorni 3 e 4 maggio 2023 si è tenuto presso la Pontificia Università Antonianum un convegno su «Bonaventura autore spirituale». Il programma prevedeva ben quattro relazioni su testi pseudo bonaventuriani, compreso l'opuscolo *De praeparatione ad Missam*, ritenuto finora autentico, ma che, secondo il relatore Fortunato Iozzelli, sarebbe di autore incerto e dovrebbe essere datato probabilmente tra la fine del Trecento e la fine del Quattrocento. Invece, va attribuito a Bonaventura l'opuscolo *Vitis mystica* nella sua forma *brevior*⁴, nonostante che qualche studioso nutra dei dubbi, a causa dei quali, per esempio – a differenza dell'opuscolo precedente –, non è stato inserito nel volume degli *Opuscoli spirituali* pubblicato da Città Nuova in edizione bilingue (OSB, XIII).

2. A un certo punto, oltre ai testi bonaventuriani in lingua originale, cominciano a circolare anche delle traduzioni in lingua volgare. Non sono io lo specialista che può fare una ricerca rigorosa e accurata su quando si è cominciato a tradurre Bonaventura, sulle opere prescelte, sugli ambienti che hanno promosso questa operazione culturale e sui traduttori. Ma sono testimone diretto di un esempio, di cui mi sono

² F. IOZZELLI, *Citazioni bonaventuriane in alcune Legendae agiografiche del secolo XIV*, ivi, pp. 299-317.

³ A tale riguardo rinvio allo studio di A. HOROWSKI, *Opere autentiche e spurie, edite, inedite e mal edite di san Bonaventura da Bagnoregio: bilancio e prospettive*, «Collectanea Franciscana», 86 (2016), pp. 461-544.

⁴ Horowski dimostra che l'opera va attribuita al maestro francescano e non a Bernardo: cfr. ivi, pp. 481-482. Si veda anche M. MANCINELLI, *La passione di Cristo nella «Vitis mystica» di Bonaventura da Bagnoregio*, in *Itinerari di filosofia e teologia francescana. Studi offerti in memoria di Marco Arosio*, a cura di A. Nannini e I. Zavattero, Università degli studi di Trento/Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2021, pp. 27-54.

interessato: nel 2022 Daniele Solvi ha pubblicato l'edizione critica di un'opera in volgare di Mariano da Firenze, francescano appartenente all'Osservanza (1477-1523). L'opera si intitola *Via spirituale*⁵, e il suo autore ha citato diversi brani tratti da opere di Bonaventura da lui lette nella traduzione in volgare. Non è stato facile, né possibile, riuscire a reperire tutti i riferimenti alle fonti originali.

Parlando di traduzioni, non si può non richiamare l'attenzione sull'iniziativa culturale, assolutamente valida e indispensabile, che fa capo alle traduzioni nelle lingue moderne delle opere di Bonaventura promosse, soprattutto nel xx secolo, da istituzioni accademiche, gruppi di studio e case editrici. L'operazione culturale non è ancora terminata, anche perché, oltre alla proposta di nuove traduzioni aggiornate e più affidabili in una stessa lingua, resta ancora da realizzare la traduzione integrale dei volumi del *Commentarius in quatuor libros Sententiarum*. A tale proposito, meritano particolare attenzione i saggi esplicativi pubblicati da Barbara Faes sul caso delle traduzioni in lingua italiana⁶, da Massimiliano Lenzi sui criteri epistemologici da seguire⁷, da Andrea Di Maio sulla necessità di comprendere rigorosamente il linguaggio del maestro francescano⁸.

3. Accanto ai riferimenti espliciti e documentabili ai testi bonaventuriani, anche se non sempre si tratta di citazioni letterali dirette, si incontrano nelle edizioni critiche ipotesi, senz'altro valide, su idee che si ispirano all'insegnamento di san Bonaventura o che possono essere accostate o comparate a quest'ultimo. Se le informazioni afferenti al primo tipo hanno un loro valore oggettivo e primario, le informazioni afferenti al secondo tipo non possono essere ritenute poco o per nulla significative, in quanto attestano in qualche misura la frequentazione e l'assimilazione del pensiero di Bonaventura da parte di un autore o di un gruppo istituzionale.

A tale proposito, vorrei richiamare l'attenzione su un convegno celebrato nel mese di novembre del 2018 riguardante il confronto tra Angela da Foligno e Bonaventura da Bagnoregio, impostato sull'alternarsi di consonanze e dissonanze⁹. Con l'intervento che ho tenuto in quella occasione mi sono posta questa domanda di fondo: quale tipo di riferimento a Bonaventura si può trovare nel *Memoriale*, che ha avuto come estensore frate Arnaldo¹⁰? Il punto di osservazione da cui sono partito

⁵ Cfr. MARIANO DA FIRENZE, *Via spirituale*, a cura di D. Solvi, Antonianum, Roma 2022.

⁶ B. FAES, *Per una storia delle traduzioni italiane di Bonaventura da Bagnoregio nel Novecento*, «Antonianum», xciii (2018) 2, pp. 199-229.

⁷ M. LENZI, *Tradurre Bonaventura: linguaggio e percezione del mondo*, ivi, pp. 231-253.

⁸ A. DI MAIO, *Comprendere Bonaventura: concordanze, dizionari, contributi a un lessico*, ivi, pp. 255-282.

⁹ *Angela e Bonaventura. Dalla teologia spirituale alla esperienza di Dio*, a cura di A. Bartolomei Romagnoli e M. Vedova, Fondazione Centro italiano di Studi dell'Alto Medioevo, Spoleto 2020.

¹⁰ V. BATTAGLIA, *Gesù Cristo nella riflessione di Bonaventura. Alcuni tratti salienti nel contesto della teologia della grazia e della teologia affettiva*, in *Angela e Bonaventura*, cit., pp. 35-65.

è stato quello di condurre una ricerca, chiaramente non esaustiva, su alcune edizioni del *Liber* di Angela, per verificare se, e in che modo, nelle introduzioni, nelle note esplicative e negli indici analitici si fa menzione del pensiero e delle opere di Bonaventura¹¹. In sintesi, riferimenti a Bonaventura si trovano solo nell'edizione critica curata da Ludger Thier e Abele Calufetti, ma sotto forma di accostamenti, somiglianze, richiami e rimandi esplicativi per l'approfondimento di argomenti dottrinali e spirituali presenti sia nel *Memoriale* che nelle *Instructiones*, quali, per esempio, lo schema dei gradi per descrivere l'ascensione spirituale in e verso Dio, il Cristo pellegrino, la povertà e l'esperienza dell'amore trasformante¹².

Certamente, come risulta anche da quanto hanno scritto i curatori degli altri testi (Giovanni Pozzi, Enrico Menestò, Emore Paoli), la figura e l'esperienza spirituale di Angela (1248-1309) vanno inquadrare nel contesto più ampio disegnato dall'ambiente umbro ed europeo, dall'affermarsi di figure femminili di alta levatura spirituale, dal movimento francescano in fermento nel XIII secolo. Nello stesso tempo, nel caso di frate Arnaldo che ha realizzato l'estensione del *Memoriale* tra l'autunno del 1291 e il 1296, si dovrebbero individuare ancora meglio, se non vado errato, la formazione teologica e l'ambiente culturale e francescano di appartenenza. In terzo luogo, siccome solo il *Memoriale* ha a che fare direttamente con la biografia di Angela – mentre le *Instructiones* sono di difficile attribuzione; forse hanno avuto origine nella cerchia dei suoi discepoli¹³ –, non è infondato formulare l'ipotesi che in questa cerchia qualcuno conoscesse il pensiero e le opere di Bonaventura. Ad ogni modo, le *Instructiones* riflettono certamente, in qualche misura, aspetti dell'esperienza mistica vissuta da Angela, ma anche la tradizione francescana del suo entourage legato agli Spirituali, dove emerge la figura di Ubertino da Casale, sicuramente influenzato da Angela.

2. Le «Laudi» di Jacopone da Todi

Sembra che gli Spirituali, fautori di una polemica pauperistica e antintellettualistica, non avessero molta simpatia per Bonaventura, il quale aveva “normalizzato” l'Ordine presentando quale unica interpretazione della

¹¹ I testi esaminati sono i seguenti (in ordine cronologico): *Il libro della beata Angela da Foligno*, a cura di L. Thier e A. Calufetti, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (RM) 1985; ANGELA DA FOLIGNO, *Il libro dell'esperienza*, a cura di G. Pozzi, nuova ed. riveduta, Adelphi, Milano 2001; ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale*, ed. critica a cura di E. Menestò, trad. di E. Paoli, Fondazione Centro italiano di Studi dell'Alto Medioevo, Spoleto 2015.

¹² Nell'indice dei nomi di persona Bonaventura è citato venti volte: *Il libro della beata Angela da Foligno*, p. 746.

¹³ Cfr. E. MENESTÒ, *Introduzione*, in ANGELA DA FOLIGNO, *Memoriale*, cit., pp. XIII-XLVII: XIV.

figura di Francesco d'Assisi quella da lui codificata nella *Legenda maior*. Eppure Iacopone da Todi (1230/36-1306), il quale era ostile al governo dell'Ordine allora in carica e che vari studiosi hanno annesso agli Spirituali, cita pedissequamente la *Legenda maior* nelle laudi 40 e 71 dedicate a san Francesco. Un esempio eloquente è l'attribuzione a Francesco dei titoli di *patriarcha* e *signifer Christi*, titoli condivisi da Bonaventura e provenienti, passando per Giuliano da Spira, da Tommaso da Celano¹⁴. Ecco la strofa iniziale della lauda 40: «O Francesco povero, patriarcha novello, porti novo vessillo de la croce signato». In particolare, Alvaro Cacciotti scrive: «la lauda 40, una ballata mezzana in settenari di 188 versi, mette in scena le apparizioni della croce a san Francesco, per meglio illustrare la perfetta assimilazione di Francesco con il Cristo e svolgere appieno il compito della vita cristiana consistente nell'unione dell'uomo con Dio. Sono sette le apparizioni di croce occorse all'Assisiense e la fonte diretta del componimento è la *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio». Questo indizio, secondo l'autorevole studioso, non è di poco conto al fine di rivedere l'interpretazione della posizione del poeta tudertino entro le origini francescane e, quindi, al fine di ripensare la questione delle sue appartenenze alle correnti allora esistenti¹⁵.

3. Le «*Meditationes vitae Christi*»

Un altro campo di indagine riguarda le opere che hanno come argomento la vita di Cristo, pensata e interpretata in chiave contemplativa al fine di alimentare la pratica delle virtù e l'esperienza spirituale dell'unione conformativa al Signore Gesù. Prendo in considerazione le *Meditationes vitae Christi*, un'opera di autore ignoto, anche se più di uno studioso l'aveva attribuita a Giacomo di San Gimignano o a Giovanni de Caulibus, due francescani toscani vissuti a cavallo tra il Duecento e il Trecento. Ma Antonio Montefusco ha dimostrato l'impossibilità di arrivare a un'attribuzione definitiva, optando per la soluzione di accettare la denominazione generica «amico di Bonaventura», che renderebbe ragione anche «a una parte dell'attribuzione dei codici», cioè al fatto che il testo era stato attribuito a Bonaventura. Per una datazione, siamo nella prima metà del Trecento, probabilmente prima del concilio di Vienne (1311-1312)¹⁶.

¹⁴ Cfr. A. CACCIOTTI, *La teologia mistica di Iacopone da Todi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2020.

¹⁵ Ivi, p. 109. Si vedano anche le pp. 114-116. Per il testo delle *Laudi*, pp. 150-156.

¹⁶ Seguo il saggio di A. MONTEFUSCO, *Arctissima paupertas. Le «Meditationes Vitae Christi» e la letteratura francescana*, Fondazione Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2021, per la citazione p. 89. Per quanto riguarda le informazioni sulla trasmissione del testo, sia in lingua latina (la versione originaria), sia in lingua volgare, sull'autore e sull'ambiente di appartenenza (la Toscana) rinvio ai contributi dati in *Le «Meditationes vitae Christi» in*

Lo scritto, indirizzato a una clarissa, presenta in circa cento capitoli la vita di Gesù e di Maria attingendo sostanzialmente dalle narrazioni evangeliche. Anche se questo genere di opere era stato già prodotto in ambiente cistercense, tuttavia, per la loro forte carica affettiva, le *Meditationes*, il cui autore appartiene all'ambiente spirituale, costituiscono «una rivoluzione, nella storia della pietà, che si innesta nella cultura francescana, accompagnandosi con altre opere di grande successo latino e volgare, come lo *Stimulus amoris*, e sviluppandosi parallelamente alla costruzione dell'edificio teologico bonaventuriano»¹⁷.

Sulla scorta di quest'ultima annotazione, presento le occorrenze dei riferimenti al maestro francescano.

Un primo rimando lo si incontra quando Montefusco fa il confronto tra le *Meditationes* e l'*Arbor vitae* di Ubertino da Casale: questa tradizione specifica, dice, trova il suo sviluppo nel *Lignum vitae* di Bonaventura¹⁸. Ma l'occorrenza più corposa si riscontra quando l'autore delle *Meditationes*, riferendosi a Francesco e alla sua stigmatizzazione, ne ricapitola la vita con il suo altissimo livello di conformazione a Cristo «attingendo alla testualità ufficiale dell'Ordine, e specificamente bonaventuriana, come dimostrato dalla nozione di *transformatio*, che è l'effetto del percorso del santo come teorizzato nell'*Itinerarium mentis in Deum* e rielaborato nella *Legenda maior*»¹⁹. Ora, è sempre dalla *Legenda maior* che l'autore prende lo spunto per raccomandare l'osservanza della stretta, strettissima povertà. In un capitolo cita un detto di Francesco ripreso quasi alla lettera dalla biografia redatta dal maestro francescano: «In merito alla povertà Francesco diceva: Sappiate, fratelli, che la povertà è la via spirituale che conduce alla salvezza, come alimento dell'umiltà e radice della perfezione, di cui è frutto abbondante ma nascosto»²⁰. La dipendenza da Bonaventura circa la difesa della *arctissima paupertas* è attestata ancora meglio dal fatto che l'autore si è basato sull'insegnamento contenuto nella *Apologia pauperum*; ed è probabile che la scelta del suddetto sintagma «derivi proprio da un solido bagaglio bonaventuriano di estrazione universitaria»²¹. L'autore delle *Meditationes* entra così nel merito del dibattito sulla povertà volontaria che animava e agitava la vita dell'Ordine francescano in quel frangente storico, la cui difesa era basata sull'esempio dato da Cristo e dagli apostoli.

volgare secondo il codice Paris, BnF, it. 115, edizione, commentario e riproduzione del corredo iconografico a cura di D. Dotto, D. Falvay e A. Montefusco, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2021. Per la versione latina si veda JOHANNES DE CAULIBUS, *Meditaciones vite Christi olim S. Bonaventurae attributae*, cura et studio M. Stallings-Taney, Brepols, Turnhout 1997 (CCCM 153).

¹⁷ Montefusco, *Arctissima paupertas*, cit., p. VIII.

¹⁸ Cfr. ivi, pp. 35-50.

¹⁹ Ivi, p. 45.

²⁰ Ivi, p. 51. La traduzione dal latino è nostra.

²¹ Ivi, p. 58.

A proposito di tale dibattito, merita di essere menzionata l'edizione critica di un testo, una lettera enciclica, prodotto da alcuni esponenti del gruppo dei «Fraticelli de opinione», detti anche Michelisti, cioè di quei frati che si erano schierati con il ministro generale Michele da Cesena, il quale si era opposto al papa Giovanni XXII (1316-1334) quando questi aveva dichiarato eretica la tesi che il Cristo e gli apostoli erano vissuti in totale povertà, non avendo posseduto nulla né in privato, né in comune²². Tra le *auctoritates* su cui è basato il testo, composto sotto il pontificato di Clemente VI (1342-1352), compare, tra i maestri di teologia, Bonaventura, «di cui si cita in modo esplicito nel testo un lungo passo della *Apologia*, oltre a numerose coincidenze testuali degli argomenti e delle *auctoritates*, che sono riportate in nota; [...]»²³. Il passo tratto dalla *Apologia pauperum* riguarda il commento a At 4,32-34: l'affermazione che tutto era messo in comune non riguarda gli apostoli, i quali non prendevano nulla per sé e quindi non possedevano nulla né in privato né in comune, ma la comunità dei credenti, che beneficiava così della condivisione dei beni²⁴.

4. Il «*De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*» di Bartolomeo da Pisa

Il *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* è opera del frate minore Bartolomeo da Pisa (ca 1335 – 1401), il quale la compose tra il 1385 e il 1390. Venne approvata dal capitolo generale del 1399. Si era al tempo dello scisma d'Occidente iniziato nel 1379, che aveva diviso la Chiesa in due parti: quella romana fedele a Urbano VI e quella avignonese legata a Clemente VII. Il suddetto capitolo generale era saldamente attestato sulla fedeltà a Urbano VI, anche se nel mondo francescano si registravano prese di posizione a favore dell'una o dell'altra parte. Il *De conformitate*, un'opera davvero monumentale, divenne un punto di riferimento autorevole per i francescani e lo fu per molti secoli. Sotto questo profilo, necessita di essere ulteriormente approfondita e conosciuta²⁵. La conformità di Francesco a Cristo, scrive Mastromatteo, è presentata e contemplata non solo nei comportamenti e nei fatti esteriori, ma anche nei sentimenti interiori, dal tono squisitamente spirituale, che vanno dall'umiltà all'amore²⁶.

²² Cfr. F. SEDDA, «*Veritatem sapientis animus non recusat*». Testo fraticellesco sulla povertà contro Giovanni XXII. *Studio e edizione critica*, Antonianum, Roma 2008. Si veda l'Introduzione, pp. 29-45.

²³ Ivi, p. 66. Sulla data di composizione cfr. pp. 74-76.

²⁴ Ivi, p. 141.

²⁵ Cfr. A. MASTROMATTEO, «*Similem illum fecit in gloria sanctorum*». Il profilo cristiforme di Francesco d'Assisi nel «*De conformitate*» di Bartolomeo da Pisa, Antonianum, Roma 2012.

²⁶ Cfr. ivi, p. 33.

A dire il vero, sembra che Bartolomeo da Pisa «non abbia tanto voluto esaltare Francesco, quanto piuttosto l'opera di Cristo in lui, in un certo senso, la glorificazione della grazia nel Santo d'Assisi»²⁷.

Circa le fonti, fra Bartolomeo attinge a una vasta serie di biografie e di scritti di autori francescani, dagli Scritti di Francesco a Tommaso da Celano, da Bonaventura a Ubertino da Casale. Preso atto che nell'indice dei nomi di persona Bonaventura è citato almeno cinquanta volte – anche questo tipo di calcolo ha una sua plausibilità metodologica –, mi limito a trarre dallo studio di Mastromatteo due indicazioni. Fra Bartolomeo desume soprattutto dalla *Legenda maior*, ma anche in parte dalla *Legenda minor*, tre lemmi che strutturano l'ossatura del rapporto d'amore tra Francesco e Cristo: *sequela*, *imitatio*, *conformitas*, la cui interazione giunge al culmine con la stigmatizzazione avvenuta sul monte della Verna nel settembre del 1224²⁸. In secondo luogo, circa quest'ultimo dono straordinario ricevuto da Francesco, l'autore segue direttamente Bonaventura quando questi, nella *Legenda maior*, difende l'autenticità dell'evento, messa in dubbio da più di qualcuno, riferendo prima il tentennamento di Gregorio IX e poi il suo fermo convincimento. Di conseguenza, «la riflessione teologico-spirituale di Bonaventura sulle vicende della Verna e sul fatto delle stimmate costituisce un passaggio obbligatorio per cogliere tutto lo sviluppo del Pisano, il quale accentuerà alcuni passaggi, fino all'elaborazione delle innumerevoli conformità», allo scopo, anche, di difendere ed esaltare l'Ordine che poteva contare su un fondatore dalla santità così elevata²⁹.

5. La «Vita di Cristo» di Isabel de Villena

Proseguendo ancora sulla falsariga dell'interesse per le *Meditazioni sulla vita di Cristo e di Maria*, prospetto un'incursione nella letteratura prodotta nell'ambiente clariano. «Ci sono opere, ancora largamente sconosciute al pubblico italiano, che sono dei veri e propri gioielli di devozione: la *Vita di Cristo* di suor Isabel de Villena (1430-1490) è una di queste». Così esordisce Simone Sari, il quale informa che l'autrice è una clarissa, badessa del monastero della Trinità in Valencia, la quale aveva scritto specialmente per le sue sorelle, allo scopo di istruirle e accompagnarle nella meditazione e nella immedesimazione contemplativa della vita di Gesù narrata dai vangeli. Questa proposta formativa riserva un congruo spazio anche alla presenza e all'esperienza di Maria, la madre di Gesù³⁰.

²⁷ Ivi, p. 35.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 95-104.

²⁹ Ivi, p. 186.

³⁰ Per l'Introduzione e le altre notizie scientifiche cfr. ISABEL DE VILLENA, *Vita di Cristo*, a cura di S. Sari, Paoline, Milano 2013, pp. 7-95.

L'opera, pubblicata postuma nel 1497, ha un linguaggio che riflette nitidamente lo stile e la cultura di quel periodo. Tra le fonti cui l'autrice ha attinto per compilare, in lingua catalana, questo testo di genere contemplativo-spirituale suddiviso in 291 capitoli, ci sono anche riferimenti a Bonaventura desunti dal *Lignum Vitae* e dall'*Itinerarium mentis in Deum*, specialmente per ciò che riguarda la meditazione sul dolore che Gesù e sua madre Maria hanno provato durante la passione.

Si deve fare attenzione, però, a un dato archivistico: nella biblioteca del monastero si trovava un testo, lo *Stimulus amoris*, attribuito erroneamente al maestro francescano³¹. Quindi, le citazioni si muovono tra l'autentico Bonaventura e lo pseudo-Bonaventura. A dire il vero, per quanto risulta dalle informazioni contenute nell'edizione italiana, sono assolutamente prevalenti le citazioni tratte dal Grande salterio della beata Maria Vergine, che è senza dubbio pseudo bonaventuriano. Infine, quando l'autrice parla delle due sorelle Marta e Maria, identificando quest'ultima con la Maddalena, segue Bonaventura – e, certamente, non solo lui, trattandosi di una tradizione ormai largamente diffusa – nel vedere nella prima il modello della vita attiva e nella seconda il modello della vita contemplativa. Quest'ultima, una volta convertita a Gesù, starà sempre al fianco della madre di lui, Maria.

6. La «*Legenda de vita et miraculis Beatae Margaritae de Cortona*» di Giunta Bevegnati

Tornando all'immediata posterità francescana, un altro testo da considerare è la *Legenda de vita et miraculis Beatae Margaritae de Cortona*, redatta tra il 1288 e il 1311 da fra Giunta Bevegnati, consigliere e confessore della protagonista. Questa è la fonte principale di cui si dispone per conoscere il profilo biografico e l'esperienza spirituale della penitente di Cortona, diventata terziaria e oblata francescana (1247-1297)³². Nell'ampia e accurata introduzione all'edizione critica³³, Fortunato Iozzelli scrive, in merito alla struttura generale di questa biografia mistica, che l'autore «dopo aver descritto nei capitoli I-IV l'inizio del cammino di conversione di Margherita, passa a illustrarne il progresso (capp. V-VII) e, infine, il compimento (capp. VIII-XI). La meditazione della passione del Signore,

³¹ Cfr. ivi, p. 31.

³² IUNCTAE BEVEGNATIS *Legenda de vita et miraculis Beatae Margaritae de Cortona*, critiche edita a F. Iozzelli OFM, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 1997. Per la traduzione italiana realizzata sull'edizione critica menzionata si veda FRA GIUNTA BEVEGNATI, *Santa Margherita da Cortona. Vita - colloqui - miracoli*, trad. di L. Lazzeri, ideatore e coordinatore F. Cornacchini, Edizioni Porziuncola, Assisi 2003.

³³ Cfr. IUNCTAE BEVEGNATIS *Legenda de vita et miraculis*, cit., pp. 1-175.

la preghiera e i sacramenti (particolarmente l'eucarestia e la confessione) costituiscono, nell'ottica di fra Giunta, tre momenti in cui si approfondisce il rapporto d'amore tra Cristo e Margherita»³⁴.

Tra le fonti della *Legenda*, a proposito soprattutto della vita e della passione di Cristo, si incontrano precisi riferimenti a tre opuscoli spirituali di Bonaventura: il *De perfectione vitae ad sorores*, il *De triplici via* e il *Lignum vitae*³⁵. Ma la *Legenda* contiene un notevole numero di rimandi alle sue opere, come risulta dall'*Index auctorum et operum*, dove troviamo, tra le altre, le *Collationes in Hexaëmeron*, l'*Itinerarium mentis in Deum*, la *Legenda maior s. Francisci*³⁶. Propongo un solo esempio, afferente al simbolo della scala con cui nell'*Itinerarium mentis in Deum* viene designata la *reparatio/redemptio* attuata del Signore Gesù con la morte di croce. E lui, dalla croce, attira tutti a sé per condurli in paradiso. Avvinta dall'appassionato amore per il Diletto e trasformata in lui, Margherita dice: «“Domine mi, tu es scala omnium dilectorum, qui ascendunt ad te”. Et Dominus ad eam: “Ego fui ob hoc in ligno crucis confixus, ut de supplicio suo genus egredieretur humanum. Ego ianua paradisi aperui et confregi portas carceris infernalis, ut ad gloriam possent ascendere qui detinebantur in limbo”»³⁷.

In merito all'ardente, appassionato amore per Gesù Crocifisso, prospettato da fra Giunta anche alla luce del paragone tra Margherita e Maria Maddalena che attraversa un po' tutta la narrazione, Iozzelli scrive:

Se la riflessione di Margherita sulla passione di Cristo rientra nel quadro di un esercizio che non si limita a riproporre i testi evangelici, ma offre nel contempo suggestioni sentimentali e affettive in modo da sviluppare nella persona devota un'intensa partecipazione agli eventi della vita del Signore, l'appassionata ricerca sulla scia della Maddalena del Cristo crocifisso sembra piuttosto ispirarsi a una sorta di rappresentazione sacra legata alla liturgia pasquale, come per esempio il *Quem quaeritis* e la *Visitatio sepulchri*³⁸.

Così strettamente unita allo Sposo Crocifisso, Margherita sperimenta anche il contatto amoroso procurato dall'abbraccio. Sono note le raffigurazioni medievali della Maddalena che sta ai piedi della croce in atto di abbracciarla. Lei rievoca l'esperienza spirituale di Francesco d'Assisi. «Non sorprende, quindi, che a partire dalla metà del XIII secolo nelle crocifissioni dipinte Francesco occupi il posto tenuto dalla Maddalena, cioè ai piedi della croce e in atto di abbracciarla»³⁹. Questa informazione

³⁴ Ivi, pp. 113-114.

³⁵ Cfr. ivi, pp. 43-45. Iozzelli ripropone questi esempi nel suo contributo: F. IOZZELLI, *Citazioni bonaventuriane in alcune «Legendae» agiografiche del secolo XIV*, cit., pp. 301-304.

³⁶ IUNCTAE BEVEGNATIS *Legenda de vita et miraculis*, cit., pp. 489-490.

³⁷ Ivi, cap. IX, p. 430, 1384-88. I passi dell'*Itinerarium* riportati in nota sono: cap. I, n. 3; cap. IV, n. 2; cap. VII, n. 1.

³⁸ Ivi, p. 117.

³⁹ Ivi, pp. 100, 121.

arricchisce ulteriormente il quadro della posterità francescana, grazie al fecondo intreccio tra motivi teologici, vissuti di santità e tradizioni artistiche.

7. *Pietro di Giovanni Olivi*

Pietro di Giovanni Olivi (verso il 1248-1298) è «uno dei più prolifici, fecondi e versatili autori del Duecento, una delle menti francescane specularmente più sottili e dotate dopo Bonaventura e Duns Scoto»⁴⁰. Dopo aver conseguito il titolo di baccelliere formato a Parigi – titolo ottenuto per aver commentato le *Sentenze* di Pietro Lombardo – insegnò nelle scuole dell'Ordine dei frati minori, precisamente in Provenza e a Firenze. Esponente di rilievo della corrente degli Spirituali, compose innumerevoli opere, entrando nel crogiolo di controversie dottrinali a volte aspre. Tra le opere spiccano gli scritti sulla povertà e soprattutto i commenti a ventitré libri dell'Antico Testamento e a quindici del Nuovo Testamento, compresi i quattro vangeli.

In merito all'obiettivo del mio contributo, richiamo l'attenzione su quanto scrive Paolo Vian:

Che Pietro di Giovanni Olivi, in primo luogo per il suo cristocentrismo, sia stato bonaventuriano, è affermazione ripetuta spesso, e, per molti versi, profondamente vera. [...] La posterità bonaventuriana viene però declinata in Olivi con accenti e motivi nuovi, personali, quali possiamo attenderci da un francescano che non è mai stato pedissequamente, ripetitivo, mai semplicemente subalterno a nessuno⁴¹.

Concludendo poi il suo studio sul tema del «*novus ordo* dell'«Ecclesiologia contemplativa», che nel disegno di Gioacchino da Fiore svolgerà un ruolo particolare nel terzo stato generale del mondo», l'autore sottolinea «la peculiarità del rapporto tra Bonaventura e Olivi che del ministro generale della sua giovinezza e della sua vocazione appare essere stato al tempo stesso l'allievo più fedele e il discepolo più creativo»⁴².

Alla luce del giudizio formulato da Vian, propongo un'indicazione per l'indagine sulle citazioni bonaventuriane basata sulla *Lectura super Lucam*⁴³. Il commento esegetico, che va collocato tra il 1279-80 e il 1295, «si

⁴⁰ Si veda l'Introduzione in PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Scritti scelti*, a cura di P. Vian, Città Nuova, Roma 1989, pp. 8-65: 63.

⁴¹ P. VIAN, *Posterità di Bonaventura in Pietro di Giovanni Olivi*, «Antoniano», XCIII (2018) 2, pp. 283-298: 283 e 286.

⁴² Ivi, p. 298.

⁴³ PETRI JOHANNIS OLIVI *Lectura super Lucam et Lectura super Marcum*, critiche editae a F. Iozzelli OFM, Editiones Collegii S. Bonaventurae Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Roma) 2010.

presenta come uno studio interpretativo molto approfondito e articolato del testo evangelico», dove «l'*expositio litteralis* ha un'estensione maggiore dell'*expositio spiritualis* (allegorica, mistica e morale)»⁴⁴. Iozzelli ha messo in chiaro che, tra le tante *auctoritates* alle quali Olivi attinge, è presente anche Bonaventura con il suo commento al vangelo di Luca, anche se non viene espressamente nominato. Le citazioni, in verità, sono molte, come risulta dall'apparato critico e dall'indice degli autori e delle opere⁴⁵.

Conclusione: una «scuola di pensiero» bonaventuriana?

I sondaggi esemplificativi condotti su un arco di tempo già di per sé considerevole forniscono, a mio parere, motivazioni fondate per ragionare, preliminarmente in via ipotetica, sulla nascita e sullo sviluppo di una «scuola di pensiero» afferente a Bonaventura da Bagnoregio. Le motivazioni si basano su un'influenza che si è diffusa (e continua a diffondersi) a largo raggio, sia in senso cronologico che in senso geografico e culturale, grazie sia all'autorevolezza dell'insegnamento del maestro francescano avvalorata dalla trasmissione degli scritti autentici, sia al notevole ruolo da lui svolto nella storia dell'Ordine francescano come ministro generale, sia, anche, alla proliferazione delle opere pseudo bonaventuriane. Un fenomeno, quest'ultimo, che, come tale, rientra nella costellazione di un genere letterario assai usuale nella storia della cultura e della letteratura, ma che, allo stesso tempo, è un'attestazione concreta del fatto che Bonaventura è stato considerato un *magister* autorevole, sul quale potersi appoggiare.

In riferimento alla suddetta proposta, tengo presente il parere formulato da Andrea Di Maio, il quale, riferendosi alla storia degli effetti, pur escludendo che si possa parlare di una scuola di pensiero bonaventuriana ben strutturata come il tomismo, lo scotismo e l'occamismo, afferma che «il pensiero bonaventuriano è stato perciò influente in modo più trasversale, cioè con un influsso, per così dire, carsico, che la lessicografia potrà aiutare a ricostruire»⁴⁶. Comunque, l'ipotesi di una «scuola di pensiero» bonaventuriana ha la sua plausibilità almeno, e certamente, in ambito francescano. Segnatamente, nell'ambito ben preciso della teologia francescana. Circa l'identità, il metodo e la finalità formativa ed evangelizzatrice della teologia francescana è stato avviato da tempo un dibattito che merita di essere ulteriormente approfondito⁴⁷. Infatti, è

⁴⁴ F. IOZZELLI, *Introduzione alla «Lectura super Lucam»*, ivi, pp. 31-160: 79-80.

⁴⁵ Ivi, pp. 60 e 726.

⁴⁶ DI MAIO, *Comprendere Bonaventura*, cit., pp. 276-278: 276.

⁴⁷ Segnalo alcuni contributi: G. IAMMARRONE, *Possibilità, senso e compiti di una "teologia francescana" in sé e per il momento attuale*, «Miscellanea Francescana», LXXVIII (1978) III-IV, pp. 339-356; ID., *Possibilità, esigenza e valore di una teologia elaborata da francescani oggi*, «Miscellanea

ben evidente nella storia e nella vita della Chiesa la «via francescana» nel fare teologia, che appartiene al patrimonio storico, culturale e spirituale del grande movimento francescano e che affonda comunque le radici nell'esperienza cristocentrica e nel vissuto di santità di Francesco d'Assisi, avendo poi le sue fonti primarie di ispirazione e i suoi modelli nell'insegnamento elaborato dai maestri del periodo medievale⁴⁸.

Bonaventura occupa uno spazio e svolge un ruolo ben precisi nella storia, certamente non conclusa, della «via francescana» nel fare teologia. Ha elaborato un modello di teologia che diventa vera sapienza, in cui il massimo di adesione alla verità creduta è garantito dall'interazione tra razionalità e affettività⁴⁹. Nel proemio del primo libro del *Commentarius in libros Sententiarum*, insegna, a tale riguardo, che la scienza teologica possiede una qualità affettiva che garantisce e opera l'interazione tra la qualità speculativa e quella pratica, e ha come fine sia la contemplazione, sia, in modo speciale, la crescita nella bontà morale (*ut boni fiamus*)⁵⁰. Inoltre, e di conseguenza, la sua proposta formativa è segnata da un'impronta e da una sensibilità affettive, impreziosite dal ricorso alla simbologia sponsale, che costituiscono, a un tempo, la linfa vitale e la chiave di interpretazione della sua riflessione sull'esperienza spirituale.

Quest'ultima è impostata secondo un pronunciato cristocentrismo pensato nel contesto della teologia trinitaria, come si desume soprattutto dai titoli di Verbo, Figlio e Immagine del Padre con i quali Bonaventura enuclea la verità riguardante l'identità e la funzione rivelativa/sapienziale e redentrice/salvifica della seconda persona della Santa Trinità. Inoltre, sulla scorta di una perspicua teologia del Verbo costruita in base alle quattro connotazioni caratterizzanti: Increato, Incarnato, Crocifisso e Inspirato, il cristocentrismo è permeato incisivamente dalla contemplazione dei misteri dell'Incarnazione e della Passione, suscitata dalla grazia divina e sorretta dalla devozione e dalla immedesimazione/partecipazione conformative nei riguardi di Cristo Gesù Povero/Umile, Nudo e Crocifisso.

Francescana», LXXXIX (1989) I-II, pp. 14-38; *Teologia francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta*, a cura di P. Maranesi, Cittadella Editrice, Assisi 2010; *Manual de teologia franciscana*, coord. J.A. Merino y F. Martínez Fresneda, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 2003; *The History of Franciscan Theology*, ed. by K.B. Osborne, Franciscan Institute, St. Bonaventure, NY 1994; F. WETTER, art. «Francescani, teologia dei», in *Sacramentum Mundi. Dizionario di teologia*, a cura di K. Rahner, vol. IV, Morcelliana, Brescia 2000, pp. 94-100.

⁴⁸ La formazione del pensiero francescano dipende anche dall'intreccio tra narrazione storica e memoria, come afferma G. BUFFON, *Storia dell'Ordine francescano. Problemi e prospettive di metodo*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

⁴⁹ Cfr. V. BATTAGLIA, *L'«habitus» sapienziale della riflessione cristologica: dall'«intellectus» all'«affectus»*. *Alla scuola di san Bonaventura*, «Miscellanea Francescana», CXII (2012) III-IV, pp. 364-383.

⁵⁰ «Scientia theologica est habitus affectivus et medius inter speculativum et practicum, et pro fine habet tum contemplationem, tum ut boni fiamus, et quidem principalis, ut boni fiamus» (I *Sent.*, Prooem., q. III, concl.: I, p. 13b).

Logicamente, queste tematiche hanno attratto, ispirato e alimentato, e continuano a farlo, la ricerca della vera sapienza cristiana, la produzione scientifica e l'esperienza spirituale di tanti cristiani, di tanti seguaci di Francesco d'Assisi, di tanti ricercatori e teologi, di modo che la storia degli effetti continuerà a contribuire all'approfondimento e allo sviluppo del patrimonio culturale e formativo creato dal Dottore Serafico.