

ISTITUTO TEOLOGICO DI ASSISI  
aggregato alla *Facoltà di Sacra Teologia*  
della PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

Anno accademico 1997/98

*Elaborato per il conseguimento del grado accademico  
del Baccalaureato in Sacra Teologia*

**LA SANTITÀ NELLA *LEGENDA MAIOR*  
ALLA LUCE DEL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA**

Candidato: Fra *Angelo Salvia*

Relatore: Prof. *Emore Paoli*

Assisi – 1998

# INDICE

|  |       |
|--|-------|
| <i>Introduzione</i>  | p. 1  |
| <b>CAPITOLO PRIMO</b>  |       |
| <b>LA SANTITA' NEL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA</b>   | p. 4  |
| <b>I.1 <i>L'uomo capax Dei chiamato alla santità</i></b>   | p. 4  |
| I.1.1 Cristo è il modello "esemplare" dell'uomo  | p. 6  |
| I.1.2 L'uomo è desiderio di Dio  | p. 9  |
| <b>I.2 <i>La Grazia e le sue ramificazioni rispetto alla santità o perfezione cristiana</i></b>  | p. 10 |
| I.2.1 L'opera della grazia nell'uomo   | p. 10 |
| I.2.2 Le ramificazioni della grazia  | p. 11 |
| I.2.3 La vita nelle beatitudini è la santità   | p. 12 |
| <b>I.3 <i>La santità come conformità e imitazione di Cristo Crocifisso</i></b>                   | p. 13 |
| I.3.1 L'amore per Cristo Crocifisso via alla santità   | p. 14 |
| I.3.2 La conformità nelle opere mistiche   | p. 15 |
| I.3.3 Conformità e imitazione rispetto alla perfezione cristiana                                 | p. 17 |
| <b>I.4 <i>Orazione e contemplazione come metodo e stile per giungere alla santità</i></b>        | p. 18 |
| I.4.1 L'orazione   | p. 18 |
| I.4.2 La contemplazione  | p. 19 |
| I.4.3 Il santo è l'uomo contemplativo  | p. 20 |
| <br>   |       |
| <b>CAPITOLO SECONDO</b>  |       |
| <b>LA SANTITA' NELLA LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI</b>  | p. 22 |
| <b>II.1 <i>Bonaventura, "agiografo" di San Francesco</i></b>                                     | p. 22 |
| <b>II.2 <i>La Legenda maior e le sue fonti</i></b>   | p. 24 |
| <b>II.3 <i>Il Francesco della Legenda maior come modello "esemplare" di santità</i></b>          | p. 26 |
| II.3.1 La Legenda maior come traccia esemplare di un itinerario spirituale                       | p. 28 |
| II.3.2 Il ruolo profetico di Francesco come modello di perfezione evangelica                     | p. 30 |
| II.3.3 Il ruolo profetico di Francesco nella prospettiva storico-teologica                       | p. 31 |
| <b>II.4 <i>Dalla « santità perfetta » alla « perfetta imitazione e conformità a Cristo »</i></b> | p. 33 |
| <b>Conclusioni</b>   | p. 36 |
| <br>   |       |
| <b>Bibliografia</b>  | p. 38 |

## Introduzione

La santità cristiana è comunemente intesa come il termine verso cui si evolve progressivamente la vita spirituale. Spesso gli autori medioevali parlano promiscuamente di santità, perfezione cristiana, conformazione a Cristo, come il dono primo e fondamentale che costituisce l'essere cristiano, il mistero della grazia che fa di una semplice creatura umana una creatura celeste, un figlio di Dio <sup>1</sup>.

Ma la santità, intesa come oggetto di interpretazione della letteratura agiografica era - e rimane tuttora - una materia molto collegata ai gusti e alla sensibilità religiosa, nonché alle singole contingenze storiche.

Questo genere di fonte non mira infatti a dare una vera e propria biografia del personaggio rappresentato, nel senso che non s'impegna a narrare fedelmente le vicende storiche della sua vita, ma piuttosto si prefigge di interpretare per i contemporanei quella che è stata un'esperienza del divino, fornendone i criteri di emulazione.

Hippolyte Delehaye qualifica come agiografico in senso stretto « un documento di carattere religioso che si propone un fine di edificazione spirituale, ispirato dal culto di un santo e destinato a promuoverlo » <sup>2</sup>. L'opera agiografica ha così lo scopo di presentare un modello di santità attraverso il quale riluce il modello per eccellenza: Cristo <sup>3</sup>.

« Ma il santo non definisce solo se stesso, ma anche il gruppo - sociale o religioso - che lo "produce", in quanto modello per gli appartenenti a quel gruppo che persegue il suo stesso ideale. In questo senso si può dire che il santo è un "attore sociale" in quanto esprime una *societas* e le sue necessità » <sup>4</sup>.

La vicenda del *corpus* agiografico francescano, con le sue numerose agiografie su san Francesco, ne è l'esempio più evidente. Esse sono cresciute in relazione alle esigenze di autocomprensione dell'Ordine dei frati Minori con continui mutamenti di prospettiva nella riformulazione dell'immagine del Poverello di Assisi, fenomeno questo, che eviden-

<sup>1</sup> Cfr. E. ANCILLI, voce *Santità Cristiana*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di ID., Città Nuova, Roma, 1990, Vol.III, pp.2240ss.

<sup>2</sup> H. DELEHAYE, *Le leggende agiografiche*, (traduzione italiana ampliata di *Les légendes hagiographiques*, Boureaux de la société des Bollandistes, 1905), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1910<sup>2</sup>, p.2.

<sup>3</sup> Quello dei modelli di santità è senz'altro uno degli argomenti di maggior interesse in ambito degli studi di letteratura agiografica. Tra i vari studi si veda: C. DUQUOC, *Modelli di santità*, in «Concilium», 9 (1979) pp. 13-23; C. LEONARDI, *I modelli dell'agiografia latina*, in *Passaggio dal mondo antico al Medioevo: da Teodosio a Gregorio Magno*. Atti del Convegno Internazionale, Roma 25-28 maggio 1977, Accademia Nazionale dei Lincei, Roma, 1980, pp. 435-476.

<sup>4</sup> R. GREGOIRE, *Manuale di Agiologia. Introduzione alla lettura agiografica*, Monastero San Silvestro Abate, Fabriano, 1987, p. 64; ID., *Agiografia: tra storia, filosofia, teologia*, in *Santità e agiografia*. Atti dell'VIII Congresso di Terni, Terni 12-15 settembre 1988, a cura di G.D. GOLDONI, Marietti, Genova, 1991, p.17.

zia la loro qualità di testi vivi e vissuti, scritti non solo per narrare una vita del santo fondatore, ma per modificare la vita stessa dei lettori.

La *Legenda sancti Francisci* di san Bonaventura, in quanto opera agiografica, non si esime certo da queste convinzioni generali valevoli per ogni opera che intende essere l'interpretazione della vita di un santo.

Collocato in questa prospettiva, sorge così la questione alla quale si è cercato di dare una risposta in questo lavoro, vale a dire: chi è il Francesco della *Legenda maior*? Un personaggio mitizzato quasi trascendente? Oppure è un uomo concreto rappresentato nella sua realtà umana, nel contesto delle vicende storiche di un Ordine religioso che si è prefisso il rinnovamento della vita evangelica? Da un'altra prospettiva: Bonaventura è o non è il biografo di san Francesco?

Lo *status quaestionis* presenta le posizioni più disparate. Se il Sabatier rimprovera alla *Legenda maior* di dare di Francesco « un profilo privo di tratti individuanti »<sup>5</sup>, un giudizio non meno severo proviene da uno dei maggiori conoscitori di san Bonaventura qual è il Clasen, affermando che « l'opera agiografica bonaventuriana non è altro che una compilazione delle opere precedenti »<sup>6</sup>.

Da un punto di vista più specificamente storico, due studi particolarmente significativi in materia sono quelli di Giovanni Miccoli, nei quali si dimostra come « la figura di Francesco è “costruita” da Bonaventura, allora generale dell'Ordine, per adeguare il modello di riferimento alle esigenze storiche in cui imperversava l'Ordine stesso »<sup>7</sup>.

Un altro studio, di particolare importanza, è quello di Edith Pasztor per la quale nella storiografia « prevale sostanzialmente un giudizio negativo su Bonaventura quale biografo di san Francesco »<sup>8</sup>.

Non manca certo chi, come Stanislao da Campagnola, ritiene san Bonaventura « fedele interprete della figura di san Francesco »<sup>9</sup>, o come Jacques Guy Bougerol che a spada tratta difende « la validità dell'impegno di san Bonaventura nel dipingere l'icona di Fran-

<sup>5</sup> P. SABATIER, *Vita di san Francesco di Assisi*. Traduzione italiana di G. ZANICHELLI, Mondadori, Milano, 1978, p. 87.

<sup>6</sup> S. CLASEN, *San Bonaventura sancti Francisci Legendae compiler*, in «Archivium Franciscanum Historicum», 55 (1962) p. 59.

<sup>7</sup> G. MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano*, in «Studi Medievali», 11 (1970) p. 381; ID., *Bonaventura e Francesco*, in *San Bonaventura Francescano*. Atti del XIV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi 14-17 ottobre 1973, Accademia Tubertina, Todi, 1974, p. 51.

<sup>8</sup> E. PASZTOR, *S. Bonaventura: biografo di san Francesco? Contributo alla « questione francescana »*, in «Doctor Seraphicus», 27 (1980) p. 85.

<sup>9</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'« alter Christus »*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum-Antonianum, Roma, 1971, p. 171.

cesco quale “dux minorum”, cioè come guida dei frati minori sul cammino della perfezione evangelica »<sup>10</sup>.

Da quanto detto, si evidenzia come l’ambito disciplinare entro il quale si situa questo lavoro, è quello del genere dell’agiografia e dell’agiografia francescana in specie. Ma necessariamente si è toccato anche l’ambito filosofico-teologico, dato che l’opera agiografica bonaventuriana si presenta piuttosto come una teoresi storico-teologica dell’esperienza di Francesco, più che una semplice esposizione delle vicende storiche del Santo.

Pertanto nel primo capitolo si è cercato di esporre il pensiero di san Bonaventura relativamente alla santità, così come appare teorizzata nelle sue opere più significative. Come attraverso un itinerario, si è partiti dalla sua visione dell’uomo come essere capace di Dio, vocato alla comunione con il suo Creatore, per passare poi alla considerazione della grazia, elemento elevante e deiformante, per rilevare lo specifico della santità francescana come conformazione cristica, attraverso il metodo e lo stile proprio dell’orazione e della contemplazione.

Nel secondo capitolo si è così presentato l’influsso del suo pensiero nella *Legenda maior* attraverso la presentazione dell’ambiente vitale entro cui l’opera agiografica è nata e si è sviluppata, il suo rapporto con le fonti e la sua strutturazione interna, al fine di rilevare l’immagine di Francesco ivi presentata, come perfetto modello di imitazione e conformità a Cristo.

Relativamente alle fonti dalle quali si è attinto, si è preferito l’utilizzo dell’edizione critica dei padri di Quaracchi<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> J. G. BOUGEROL, *Francesco, guida alla perfezione evangelica secondo la Legenda maior di san Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 30 ( 1983 ) p. 11.

<sup>11</sup> Cfr. SANCTI BONAVENTURAE *Opera Omnia*, studio et cura pp. Collegii a s. Bonaventura, ad plurimos codices mss. emendata anecdotis ancta prolegomenis scholiis notisque illustrata, ad Claras Aquas (Quaracchi) prope Florentiam, ex Typographia Collegii s. Bonaventurae, X tomi, 1891-1902.

## CAPITOLO PRIMO

### LA SANTITÀ' NEL PENSIERO DI SAN BONAVENTURA

#### *1.1 L'uomo capax Dei chiamato alla santità*

San Bonaventura<sup>12</sup> pur tenendo presente l'uomo come il soggetto in cui va realizzata la santità, non prende direttamente le mosse dall'uomo, ma dalla sorgente stessa della santità, Dio Uno e Trino, di cui quella umana è partecipazione.

« Il Dottore Serafico parla della santità cristiana sotto diverse angolazioni delle quali la centrale è quella in chiave teocentrica, dato che la santità creaturale è anzitutto una partecipazione e imitazione dell'infinita santità di Dio, in ambedue gli stati dell'uomo, in quello temporale attraverso la grazia, e in quello eterno attraverso la gloria riflettendo gli elementi della felicità divina che in Dio non sono altro che il suo Essere infinitamente perfetto: la pace, la verità, la carità »<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> Giovanni Velita, questo con probabilità il nome al secolo di san Bonaventura, nacque a Civita ( Bagnoregio ) nel 1217 ca. Dopo aver compiuto i primi studi nella città nativa, passò all'università di Parigi per lo studio della filosofia dal 1236-1238 ca. laureandosi in Arti nel 1242-1243.

Probabilmente a 25 anni abbracciò l'ordine francescano cambiando il nome di battesimo in Bonaventura. Studiò teologia sotto Alessandro di Hales, suo magister et pater, nel convento - studium di Parigi dove nel 1253 conseguì la licenza e il magistero, e dove insegnò in qualità di baccelliere biblico e sentenziario dal 1248 al 1252, per poi divenire maestro reggente dello stesso studio succedendo a Guglielmo di Melitona dal 1253 al 1257. Nello stesso anno fu eletto, all'età di quarant'anni, ministro generale dell'Ordine dei Frati Minori, carica che conservò fino al 1274, anno della sua morte.

Nel 1273 fu creato cardinale e vescovo di Albano, avendo già declinato nel 1265 l'arcivescovato di York, e lo stesso anno attese alla presidenza dei lavori preparatori e poi alla celebrazione del Concilio Ecumenico Lionese II, dimettendosi dalla carica di Generale dell'Ordine.

Negli anni del suo generalato diede saggio mirabile di sapienza, prudenza, spiccato equilibrio, tanto propizio in un momento difficile di assestamento dell'Ordine, da meritargli, per la sua opera moderatrice e costruttiva, in piena fedeltà con lo spirito di san Francesco, il titolo di secondo fondatore dell'Ordine dei frati Minori.

Della sua attività di scrittore, ci interessa in modo particolare la sua opera di agiografo del Poverello di Assisi e dell'influsso che questi ha avuto nella formulazione della sua dottrina. Infatti si è affermato che ciò che in Francesco era una intuizione spirituale, in Bonaventura diventa una struttura teologica di grande respiro, sostanziata di dottrina. Quello che per Francesco era un imperativo categorico legato all'idea e alla realtà del Cristo, per Bonaventura diventa materia da ordinare, da dimostrare con argomenti, egli è il difensore della escatologia francescana, di quella visione francescana della vita orientata tutta verso Dio e il Cristo come Verbo di Dio, il Cristo come Uomo-Dio, di cui Francesco è l'esemplare di rinnovamento.

Cfr. T. GREGORI, voce *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell'Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Società Grafica Italiana, Roma, 1969, vol. XI, pp. 612-630; cfr. A. BLASUCCI, voce *Bonaventura di Bagnoregio (santo)*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. ANCILLI, Città Nuova, Roma, 1990, Vol. I, pp.375-389; cfr. E. GILSON, *La filosofia di San Bonaventura*, traduzione a cura di C. MARABELLI, Jaca Book, Milano, 1994.

<sup>13</sup> A. BLASUCCI, *Contemplazione e santità in san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana» 75 (1975) supplemento II, pp. 364s.

Questi tre elementi costituiscono per l'uomo il termine di tutta la sua ascesa spirituale, tramite tre atti gerarchici che costituiscono la "triplice via": « la purificazione che consiste nell'espulsione del peccato, l'illuminazione che consiste nell'imitazione di Cristo, la perfezione o unione che consiste nella ricezione dello Sposo »<sup>14</sup>.

In questo modo manifesta la sua visione globale dell'uomo in chiave dinamica, dove l'uomo stesso è impegnato totalmente in tutto l'arco della sua vita, all'attuazione del programma divino in lui, chiamato a parteciparvi con amorosa responsabilità.

È questa la visione bonaventuriana dell'influenza divina, definita come « presenza e azione di Dio, senza rischio di confusione con le creature »<sup>15</sup>. Questa non è altro che l'agire di Dio *ad extra* nel movimento discendente dell'*egressus*, a somiglianza della *emanatio* delle divine Persone all'interno della Trinità, cui deve fare eco responsoriale il *regressus*, o ritorno dell'uomo sotto l'influenza divina, nella via ascendente<sup>16</sup>.

Ciò costituisce nel pensiero bonaventuriano il duplice movimento operativo della perfezione a cui corrisponde il triplice atto perfettivo di purificazione, illuminazione e perfezione nel quale si struttura la "triplice via" dell'ascesa dell'uomo a Dio, contemporaneamente in senso passivo e in senso attivo<sup>17</sup>.

Questo doppio senso è perfettamente giustificato sotto l'aspetto della risposta umana alla chiamata divina, in quanto la risposta dell'uomo non può che essere l'opera stessa di Dio, ne consegue che la via ascendente, è insieme opera di Dio e dell'uomo.

Nella via discendente Dio agisce nell'uomo col triplice carattere di purificazione, di illuminazione e di perfezione. Allo stesso tempo l'uomo, accogliendo nella fede l'attività dello Spirito Santo e aggiungendovi il suo sforzo personale, intraprende la via ascendente del ritorno a Dio, divenendo in tal modo cooperatore della propria purificazione, illuminazione e perfezione.<sup>18</sup> La parte dell'uomo così è prima di tutto una preparazione al dialogo

<sup>14</sup> SANCTI BONAVENTURAE *De Triplici via*, cap. III, n. 1, in *Opera Omnia* cit., t. VIII, p. 12a, [d'ora in poi: *De Triplici via*, c. III,1 ( VIII, 12a )].

<sup>15</sup> ID. *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In Primum Librum Sententiarum*, distinctio XXV, articolo II, quaestio II, fundamenta I, in Id., t. I, p. 444a, [ d'ora in poi: *I Sent.*, d. XXV, a. II, q. II, fund. I, ( I,444a )].

<sup>16</sup> «Haec autem influentia non est simpliciter quid increatum; nec ex hoc sequitur, quod influentiae sit influentia, qui haec influentiae ducit in Deum; dicit enim continuationem cum primo principio et reductionem in ipsum, non sicut res distans. Unde vera est influentia, quae egreditur et regreditur, ut Filius exivit a Patre et revertitur in ipsum »: ID. *Collationes in Hexaemeron*, collatio XXI, n.18, in Id., t. V, p. 434, [d'ora in poi: *Hexaemeron*, coll. XXI,18 ( V, 434)].

<sup>17</sup> Cfr. A. BLASUCCI, *Contemplazione e santità in san Bonaventura* cit., p.367.

<sup>18</sup> Cfr. G. BOUGEROL, *La perfezione cristiana e la strutturazione delle tre vie della vita spirituale nel pensiero di san Bonaventura*, in *Incontri bonaventuriani*. Atti del X incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvo Irpino (AV) 28-30 settembre 1969, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1971, pp. 69-84.

con Dio, che nasce e si nutre del desiderio di vederLo, attraverso la purificazione dell'immagine distorta che ha di Lui e di se stesso.

San Bonaventura riesce così a dare una risposta esauriente a quelli che sono gli interrogativi perenni dell'uomo: da dove veniamo, dove andiamo e su quali vie? Tutte le risposte a questo problema centrale, non sono che variazioni su una sola e stessa risposta: « Signore, vengo da te ed è attraverso di te che io ritorno a te »<sup>19</sup>.

Tutto questo comporta che l'uomo può partecipare alla gloria e santità divina solo modellandosi su Dio riproducendo in sé l'immagine del Creatore, in una parola, solo configurandosi a Lui.

È quindi egualmente esatto dire che, se l'uomo è *capace* di giungervi, significa che porta impressa sul suo viso sin dalla sua origine, la luce della faccia di Dio. Per cui se porta il riflesso della luce del Creatore, significa che la sua anima è naturalmente atta a partecipare della perfezione divina e a configurarsi. In qualsiasi modo si esprima tale rapporto, esso suppone tra Dio e l'uomo una convenienza di ordine immediata che non si spiegherebbe a sua volta se l'anima umana non fosse un'immagine espressa di Dio<sup>20</sup>.

### I.1.1 Cristo è il modello “esemplare” dell'uomo

Tutto l'uomo, anima e corpo, è creato ad immagine del Dio trino<sup>21</sup>. « Ora, il corpo dell'uomo non può essere ad immagine di Dio, spirito puro, per altra via che per il Verbo incarnato. Questo, nella dottrina bonaventuriana dell'immagine, suppone ed implica il Cristo-uomo inteso come causa esemplare e costitutiva dell'uomo corporale, il quale solo mediante Lui può essere ad immagine della Trinità. Per cui, se il corpo partecipa alla dignità dell'immagine attraverso Cristo, esso partecipa pure a pieno titolo della gloria, santità e beatitudine divina »<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> « Sic dicat quilibet: Domine exivi a te summo, venio ad te summum et per te summum »: *Hexameron*, coll. I,17 ( V, 332a).

<sup>20</sup> Cfr. E. GILSON, op. cit., p.207.

<sup>21</sup> Nella scala delle creature l'uomo bonaventuriano occupa un posto preminente, in quanto in lui rifugge l'intima relazione di somiglianza con l'Altissimo. Se negli altri esseri si riflette l' "ombra", il "vestigio" di Dio, in lui risplende l' "immagine". Questa dice il suo essere potenzialmente tendente a Dio come oggetto di conoscenza e di amore. Una sorta di "similitudine", intesa come capacità ricettiva del dono "inabitativo" di Dio. « ...omnis creatura est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago, quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus »: SANCTI BONAVENTURAE, *Quaestiones Disputatae. De scientia Christi*, quaestio IV, conclusio, in *Opera Omnia* cit., t. V, p. 24a.

<sup>22</sup> C. REHO, *L'uomo esemplare nell'Exameron di san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 77 (1977) p. 334.

Da ciò deriva che l'anima umana, la sua profondità, le sue potenze, non possono essere conosciute se non nel rapporto intrinseco con la Causa produttrice, così come è richiesto dalla metafisica dell' esemplarismo cara a san Bonaventura, secondo la quale ogni cosa creata essenzialmente è la copia, l'imitazione, del modello perfetto e infinito che è Dio<sup>23</sup>.

Il ritorno dell'uomo a Dio, il *regressus*, si effettua nel dinamismo dell'influenza divina nell'immagine, nella deiformazione, secondo la capacità di ciascuno a conseguirla. Cosicché l'uomo non ha altro impegno morale, se non quello di far concordare il proprio stile di vita con quello di Cristo Crocifisso, solo così può conseguire la sua autorealizzazione<sup>24</sup>.

Se l'uomo dimentica Cristo Crocifisso perde la misura della propria grandezza e dignità, restando prigioniero del mistero che lo circonda. Infatti solo Lui gli consente di servirsi del mondo e delle creature come "scala", di stendere le braccia verso gli uomini riconosciuti come "fratelli", di ricevere l'abbraccio misericordioso del Padre.

Essendo Egli *mezzo, centro e medium* in virtù della sua natura teandrica, sta come in mezzo alle due opposte realtà, l'uomo e Dio, partecipando di tutte e due come punto medio, misura, centro di significato, centro del movimento di andata e ritorno del tutto da Dio<sup>25</sup>.

L'Idea esemplare ad imitazione della quale è stato creato l'uomo, è appunto il Cristo umiliato nella lotta e nella sofferenza umana fino alla Croce.

La Croce ha una straordinaria potenza rivelatrice nel pensiero bonaventuriano che vede in Cristo Crocifisso il centro di orientamento di tutto, dato che in Lui si incontrano da una parte la miseria dell'uomo, dall'altra l'umiltà di Dio in tutta verità. « In questa Croce di Cristo vi è somma umiltà, somma povertà ad anche somma austerità, per cui, portare la Croce, è prendere l'umiltà nel cuore, l'austerità nella carne e la povertà nella passione »<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> L' esemplarismo è desunto da san Bonaventura dalla dottrina platonica e agostiniana ed è il centro di tutto il suo pensiero secondo il quale le cose hanno il loro tipo originale, il loro modello perfetto, nelle idee "esemplari" di Dio. Così l'essenza di ogni essere non si trova né nell'essere stesso, né nell'intelletto che indaga, bensì nelle relazioni di similarità con Dio, poiché il finito è spiegabile soltanto nell'Infinito.

Cfr. T. MANFREDINI, *L'esemplarismo di san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani*. Atti del XII Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvino Iripino (AV) 27-30 Settembre 1971, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1972, pp.41-80.

<sup>24</sup> Cfr. SANCTI BONAVENTURAE *Hexaemeron*, coll.XXI, 17 ( V, 434a ).

<sup>25</sup> Cfr. A. POMPEI, *La centralità di Cristo nella teologia di san Bonaventura*, in AA.VV., *Lettura critica di san Bonaventura*, a cura di M. ROSITO, Città di Vita, Firenze, 1974, vol. III, pp.51-66.

<sup>26</sup> SANCTI BONAVENTURAE *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, cap. XIV, nn.54-55, in *Opera Omnia* cit., t. VII, p. 376a.

Chi vuole dunque essere discepolo di Cristo ed essere ammaestrato da Lui, deve volgere i suoi occhi spirituali alla figura di Lui e contemplare il suo esempio, in quanto il vero adoratore di Dio e discepolo di Cristo che a Lui desidera essere perfettamente conforme, deve portare la Croce di Cristo sempre nel suo cuore, nella mente e nella carne.

« Ciò significa che, se l'Uomo-Gesù è il modello esemplare insuperabile di ogni perfezione, ne consegue che la perfezione e vocazione unica dell'uomo, consiste nel diventare cristiforme »<sup>27</sup>.

È a questi aspetti che va riportata una riflessione di san Bonaventura in un discorso su san Francesco: « Il Beato Francesco fu creato a similitudine dell'umanità di Cristo, quanto alla vita, quanto alla passione e quanto alla resurrezione. Quanto alla vita perché come il Signore condusse una vita in povertà ed umiltà. [...] Fu simile a Cristo nella passione, poiché volle portare la Croce di Cristo e ricevere le stimmate della passione di Nostro Signore. [...] Simile quanto alla resurrezione, perché come il Signore dalla morte corporale risorse per virtù della divinità, così Francesco dalla morte del peccato risorse per grazia del suo Creatore »<sup>28</sup>.

Da quanto detto, risulta che la conoscenza di sé dell'uomo cristiano, deve portare necessariamente alla santità dato che senza santità non c'è *sapienza*. Essa consiste nel distaccarsi da tutto ciò che contamina l'anima separandosi da tutto ciò che non lo porta a Dio, anche da se stesso, se necessario<sup>29</sup>.

---

<sup>27</sup> C. REHO, op.cit., p.365.

<sup>28</sup> SANCTI BONAVENTURAE *Sermones de Sanctis. De s. Patre nostro Francisco. Sermo III*, in *Opera Omnia* cit., t. IX, pp. 584a- 585b.

<sup>29</sup> Cfr. P. C. BOTTE, *L'uomo e la grazia in san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 75 (1975) p.309.

### I.1.2 L'uomo è desiderio di Dio

San Bonaventura prospetta la vocazione originaria dell'uomo affermando che «...creatura rationalis debet appetere similitudinem sui Creatoris, quia scilicet est imago »<sup>30</sup> dove l'espressione « *appetere similitudinem* » vuol dire desiderare, tendere con amore.

Per il Dottore serafico l'uomo, creato a *immagine* di Dio e *capace* di Dio, rivela la sua innata vocazione alla vita divina nel desiderio di Dio, sua passione radicale, dominante, indistruttibile. Il desiderio scaturisce quando una cosa attira perché è molto amata, ma ciò che più intensamente si ama è la felicità, la quale non si può avere che col possesso dell'Ente ottimo o Fine ultimo<sup>31</sup>.

Da ciò fa dire alla anima bramosa di perfezione : « L'amato non è sensibile, perché non visibile, non adorabile, non gustevole, non tangibile; non dunque sensibile ma tutto desiderabile [...] e mediti profondamente che non è comprensibile perché non dimostrabile, non definibile perché supera ogni pensiero, apprezzamento, investigazione, ma tutto desiderabile »<sup>32</sup>. L'uomo bonaventuriano quindi è un essere Amante, per lui desiderare Dio, amarlo, è necessario quanto vivere.

A chi cerca Dio, a chi desidera introdursi nel fuoco della vita spirituale, il Serafico Dottore non presenta il risultato di una dotta argomentazione, ma abilmente lo invita a rientrare in se stesso, a toccare il fondo del proprio essere e ad ascoltare la voce di quel pungente desiderio anelante alla ricerca e al possesso di Dio: « chi poi non sia uomo di desiderare, come Daniele, non può essere disposto a quelle contemplazioni divine che portano fino ai rapimenti dell'estasi »<sup>33</sup>.

Da quanto detto in materia di antropologia bonaventuriana, risulta che lo stato finale dell'uomo consiste in una perfezione e in una gloria di cui la sua condizione attuale non è che una sorta di prefigurazione. Occorre così che la forza spirituale che lo muove e che lo attira verso il suo destino ultimo lo animi fin dal presente, o che ci sia già in seno alla sua natura una qualità soprannaturale che prepari la sua trasfigurazione finale.

<sup>30</sup> *Haxaameron*, coll. I, 26 (V, 333b-334a).

<sup>31</sup> L'uomo bonaventuriano può essere definito per il desiderio di infinitudine: « *Desiderium autem principaliter est illud quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum [...] nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum...*»:SANCTI BONAVENTURAE *Itinerarium mentis in Deum*, cap. III, n. 4, in *Opera Omnia* cit., t. V, p. 305a, [ d'ora in poi: *Itinerarium*, c. III, 4 (V, 305a)].

<sup>32</sup> *De triplici via*, c. I, 17 ( VIII, 7a).

<sup>33</sup> *Itinerarium*, Prologus, 3 (V, 296a).

Ora, questa qualità non può essere nel contempo soprannaturale e partecipabile dall'uomo, se non a condizione di essere simultaneamente creata e trascendente rispetto al resto della natura: essa è la grazia.

## I.2 *La Grazia e le sue ramificazioni rispetto alla santità o perfezione cristiana*

### I.2.1 L'opera della grazia nell'uomo

San Bonaventura è il dottore della grazia. La grazia che purifica, rettifica, eleva; la grazia che si ramifica nelle virtù, nei doni, nelle beatitudini; la grazia che è deiforme e deiformante, sono concetti che nella speculazione teologica bonaventuriana hanno larga parte<sup>34</sup>.

L'iniziativa divina si realizza nell'uomo col dono della grazia, elemento ontologico della santità, la cui funzione specifica, insieme alle sue ramificazioni, è la soprannaturalizzazione dell'uomo in tutta l'ampiezza del suo dinamismo nel piano della perfezione.

Dopo la caduta originale, l'opera della grazia si presenta secondo il Santo come una *ri-creazione* (*recreatio*), illustrata come un influsso deiforme che fa l'uomo grato a Dio, donde il termine *grazia gratificante*, « dono per il quale l'anima dell'uomo consegue una nuova perfezione al punto da divenire sposa di Cristo, figlia del Padre e tempio dello Spirito Santo, primo Dono »<sup>35</sup>.

« Il dono della grazia è così ordinato al possesso del Dono divino. Quindi possedere la grazia è possedere lo Spirito Santo, e in virtù della circuminsessione, è entrare in possesso di tutta la Trinità che fa dell'uomo un figlio di Dio per adozione, partecipe della Sua santità »<sup>36</sup>.

La grazia è dunque essenzialmente destinata a rendere l'uomo capace di Dio suo fine ultimo il quale nella pienezza della sua bontà, ha creato un'anima ragionevole e destinata alla beatitudine eterna.

Quest'anima imperfetta e decaduta col peccato, ora gli è necessario riparare, ricrearla in qualche modo, per restituirla alla dignità della sua condizione primitiva, venendo in suo soccorso e facendogli superare ciò che non è in grado di superare con le sue sole forze.

<sup>34</sup> Cfr. M. CICCARELLI, *San Bonaventura maestro di vita spirituale*, opera postuma a cura di E. FRASCADORE, Cenacolo Bonaventuriano, Montecalvo Irpino (AV), 1974, p.132.

<sup>35</sup> SANCTI BONAVENTURAE *Breviloquium*, pars V, cap.1, in *Opera Omnia* cit., t. V, p. 253a, [d'ora in poi: *Breviloquium*, V,1 (V, 253 a)].

<sup>36</sup> C. REHO, op. cit., p.356.

Questo però non abbassando verso l'uomo la sua immutabile essenza, ma infondendo nella sua anima una qualità creata e tuttavia deiforme, che lo renda a Lui gradito e degno della gloria eterna. Infatti la Grazia in sé è increata, in quanto è lo Spirito Santo, ma la grazia conferita all'uomo è creata, altrimenti Dio sarebbe la forma immediata dell'uomo.

Non vi può essere approccio più immediato concepibile per la creatura in quanto, per far meglio di ricevere la grazia, occorrerebbe essere la Grazia increata stessa, vale a dire lo Spirito Santo, così come, per avere più della similitudine di Dio, occorrerebbe essere questa stessa similitudine, vale a dire il Verbo<sup>37</sup>. Da tutto questo si comprende come al di sopra dell'aver Dio, per l'uomo non ci sarebbe che essere Dio stesso<sup>38</sup>.

### I.2.2 Le ramificazioni della grazia

Si può parlare nel pensiero di san Bonaventura di un dinamismo della grazia e del suo corteo di abiti soprannaturali in rapporto alla santità. Infatti la grazia si ramifica negli abiti delle virtù, dei doni e delle beatitudini, assolvendo un immenso lavoro di soprannaturalizzazione dell'uomo.

Le tre serie di abiti predetti, per san Bonaventura corrispondono a tre gradi rispettivi nella scala della perfezione e quindi della santità. Essi convergono nel fine generale nel *disporre al bene*, ma si differenziano di grado, poiché ciascuna serie ha per finalità uno dei tre gradi del bene.

Le *virtù*, realizzano la *rettificazione* delle potenze dell'anima, soprattutto l'intelletto e la volontà. I *doni* dello Spirito Santo, permettono la *facilitazione* delle medesime, in quanto le potenze dell'anima, che dalle virtù hanno ricevuto aiuto nell'orientarsi verso il fine, ricevono dai doni quella prontezza che permette di porre gli stessi atti prontamente, velocemente e con una certa facilità.

---

<sup>37</sup> Si noterà che se l' "immagine" si trova nelle facoltà cognitive, la "similitudine" risiede nella parte affettiva dell'anima. Di conseguenza l'analogia divina più immediata nell'uomo, ha la sua sede nella volontà. In un senso indeterminato la "similitudine" o somiglianza, è un genere più vasto di cui l' "immagine" è la specie, ma nel senso proprio e tecnico dell'espressione, designa un modo eminente in cui l'uomo può partecipare alla perfezione divina, cioè il modo più immediato che sia compatibile con la condizione creaturale umana. Questo punto è capitale per l'orientamento della morale e della mistica bonaventuriana.

<sup>38</sup> Cfr. E. GILSON, op. cit., p.213. «Qui fruitur Deo Deum habet; ideo cum grazia, quae sua deiformitate disponit ad Dei fruitionem, datur donum increatur, quod est Spiritus Sanctus, quod qui habet et Deum»: *Breviloquium*, I,4 (V, 165).

Le *beatitudini* realizzano la *perfezione* delle stesse potenze in quanto tali disposizioni per loro natura elevano l'uomo a quella perfezione che precede immediatamente la sua ultima perfezione nella beatitudine eterna <sup>39</sup>.

Queste disposizioni elevando l'agire umano ai più alti gradi della perfezione, lo avvicinano a Dio, dandogli la perfezione più vicina a quella di Cristo durante la passione.

Il Santo ha però una precisazione da avanzare per quanto riguarda la carità, che pur appartenendo agli abiti delle virtù, ha tuttavia una superiorità sugli stessi doni, poiché chi li usa, possiede necessariamente la carità, e con la carità tutte le altre virtù teologali e cardinali. « ...I doni dello Spirito Santo presuppongono la Carità e aggiungono qualche cosa, come l'abito della sapienza aggiunge l'attitudine e la prontezza a facilmente gustare quanto è buono il Signore [...]...i doni presuppongono nei loro atti la carità e il suo atto » <sup>40</sup>.

Infatti il dinamismo spirituale dei doni - o la *via gratiae* - suppone la virtù della carità. Questa per sua natura, a somiglianza di un peso, porta gli atti delle virtù verso il fine. Per questa sua funzione la carità è chiamata madre, forma e fine di ogni virtù, nel senso di una forma direttiva che coltiva e nutre le virtù affinché possano svilupparsi <sup>41</sup>.

### I.2.3 La vita nelle beatitudini è la santità

San Bonaventura nella sua analisi del dinamismo delle beatitudini, afferma che queste disposizioni sono richieste dalla integrità della perfezione affinché l'uomo in maniera perfetta, abbandoni il male, progredisca nel bene, e resti saldo in ciò che è realmente ottimo <sup>42</sup>.

Per abbandonare perfettamente il male, l'uomo riceve da Dio tre disposizioni perfette: la povertà di spirito contro la superbia, la mitezza contro l'ira, e il pianto contro la li-

<sup>39</sup> Cfr. A. BORAK, *Le beatitudini come espressione della maturità della vita cristiana*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma Pontificia Facoltà Teologica «san Bonaventura», 19-26 settembre 1974, a cura di A. POMPEI, Laurenziana, Napoli, 1976, vol. III, pp. 281-292.

<sup>40</sup> « ...Sed quia dona Spiritus sancti caritatem praesupponunt ultra habitum caritatis aliquid addunt, sicut habitus sapientiae addit aptitudinem et promptitudinem ad faciliter degustandum, quam suavis est Dominus...»: SANCTI BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In Tertium Librum Sententiarum*, d. XXXIV, p.I, a.I, q.III conclusio 1 (III, 742b); «...dona in actibus suis praesupponunt caritatem et eius actum, ac per hoc et meriti complementum. »: *ibid.*, q. V (III, 743b).

<sup>41</sup> «... [Caritas] per modum ponderis ad finem inclinans... »: *ibid.*, d.XXXVI, a. unicus, q.V (III, 802a); «...[Caritas] dat operi cuiuslibet virtutis valorem et pondus, et quia una est gratia gratum faciens, ceteras virtutes informans in uno homine, una est etiam caris per modum ponderis ad finem inclinans... »: *ibid.*, d.XXXVI, a. unicus, q.VI (III, 807a); « Caritas dicitur esse *mater* virtutum, non quia illas generet, sed quia illas fovet et nutrit, ut perveniant ad statum perfectionis»: *ibid.*, d.XXIII, dubia VI (III, 506b).

<sup>42</sup> Cfr. *Breviloquium*, V, 6 (V, 258).

bidine e la concupiscenza. Per progredire perfettamente nel bene, egli deve cercare di imitare Dio, dato che la perfezione viene giudicata dai gradi di tale imitazione raggiungibile con l'aiuto dello zelo della giustizia e della misericordia <sup>43</sup>.

Inoltre, affinché si mantenga perfettamente stabile in tutto ciò che è assolutamente perfetto e ottimo, è sostenuto da altre due beatitudini : la purezza di cuore per vedere Dio, e la pace della mente per raggiungere una felicità perfetta attraverso un ardente desiderio dei beni eterni. Questo è possibile solo se l'uomo si stacca da questo mondo per mezzo della amarezza del dolore. Tale è il funzionamento delle beatitudini quando sono considerate in se stesse <sup>44</sup>.

Tra le molteplici disposizioni delle quali viene insignito l'uomo, centrale è la povertà di spirito che per san Bonaventura, è il fondamento di tutta la perfezione cristiana. Per essa l'uomo non si appropria di nulla, e nell'umiltà, rinuncia a se stesso, per portare la sua croce al seguito di Cristo <sup>45</sup>.

È proprio Cristo e la conformità e l'imitazione della sua vita, il sommo ideale della perfezione per il raggiungimento della beatitudine o felicità eterna, e le beatitudini costituiscono appunto il mezzo per raggiungerla <sup>46</sup>.

### *I.3 La santità come conformità e imitazione di Cristo Crocifisso*

Negli scritti di san Bonaventura, il significato di conformità a Cristo è affine a quello di imitazione di Cristo, ma non coincide perfettamente con esso. Infatti nell'imitazione, considerando Cristo come esemplare sommo di ogni virtù, l'uomo si sforza di diventare umile, povero, mite e obbediente come Cristo, per raggiungere in questo modo la perfezione.

La conformità, invece, nasce piuttosto dal desiderio di condividere tutto quello che è di Cristo: pensieri e desideri, amore e dolore; per cui risponde più ad un anelito di assimilarsi a Lui per amore. Si potrebbe dire che, mentre l'imitazione rimane più nel campo dell'esercizio ascetico, la conformità entra piuttosto in quello mistico.

---

<sup>43</sup> Cfr. Ibid.

<sup>44</sup> Cfr. A. BORAK, *Beatitudini e maturità cristiane* cit., p.287.

<sup>45</sup> Ibid.

<sup>46</sup> Sul tema della beatitudine si veda: B. FARNETANI, *La visione beatifica di Dio secondo san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana» 54 ( 1954 ) pp. 3-28; A. G. MATANIC, *La felicità dell'uomo alla luce del magistero bonaventuriano*, in *San Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* cit., pp. 269-280.

Il termine conformità, poi, a volte è usato per designare lo stato o grado di assimilazione a Cristo, altre volte invece designa un processo dinamico, in sviluppo e in divenire, di conformazione all'Esemplare Cristo. Talora, conformità e imitazione di Cristo sono usati come sinonimi, solo però con una diversa tonalità espressiva <sup>47</sup>.

### I.3.1 L'amore per Cristo Crocifisso via alla santità

L'amore per Cristo che trasforma in Lui, che a Lui Crocifisso rende conformi, è il passaggio obbligatorio per arrivare all'unione con Dio Uno e Trino. La via è questa, e unicamente questa, perché tale è il disegno di Dio, e san Bonaventura ne dà anche una ragione di convenienza: « nulla maggiormente conduce alla divina conformità di Lui che è immagine del Padre » <sup>48</sup>.

L'uomo infatti, creato per essere conforme a Dio, non lo diverrà se non conformandosi a Cristo Crocifisso. « Infatti la profonda coscienza medioevale della degradazione dell'uomo dopo il peccato originale, coscienza che dà significato penale a tutta la vita, mette in rilievo le sofferenze che Cristo si addossò per l'uomo e la necessità da parte sua di conviverle imitandolo » <sup>49</sup>.

Questa coscienza propria dell'uomo medioevale, è presente anche in san Bonaventura per il quale, conformarsi a Cristo mediante l'imitazione di Lui, è possibile soprattutto per l'azione dei doni dello Spirito Santo i quali rendono atti, capaci, *expediti*, a patire in maniera conforme a Cristo, « conformiter ad Christum » <sup>50</sup>.

La conformità a Cristo è vista da san Bonaventura quasi esclusivamente come conformità al Crocifisso. Infatti la passione rappresenta il culmine della vita di Cristo come la prova del suo grande amore per l'uomo e condivisione dell'umana esperienza del dolore e della morte che Egli ha voluto vivere assimilandosi all'uomo. Così questi deve conformarsi a Lui, patire come Lui e con Lui e trasformarsi in Lui <sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> Cfr. C. REHO, op. cit., p.358.

<sup>48</sup> « nullum magis decet reducere ad divinam conformitatem quam Eum qui est imago Patris »: *Itinerarium*, Prologus, 3 ( V, 295 ).

<sup>49</sup> O. MONTEVECCHI, *La conformità a Cristo negli Opuscoli mistici di san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani* cit., p.124.

<sup>50</sup> *Breviloquium*, IV,6 ( V, 246b).

<sup>51</sup> Cfr. O. MONTEVECCHI, op. cit. , p.126.

### I.3.2 La conformità nelle opere mistiche

La dottrina della conformità a Cristo è - per così dire - allo stato nascente in san Bonaventura e per questo non è diffusa e ampiamente sviluppata, ma ricca di potenza, pregnante, da cogliere all'interno delle sue opere mistiche.

Nel *De triplici Via* l'imitazione di Cristo, con sfumature proprie che la fanno rientrare già nella conformità, segna i sette gradini « per i quali si perviene meditando allo splendore della verità »<sup>52</sup>. Si tratta di un'imitazione di Cristo Crocifisso che attraverso la fede nella sua divinità e nella sua umanità perfettissima, l'ammirazione della grandezza e immensità del suo sacrificio, attraverso la considerazione amorosa delle sue pene e del suo amore, giunge a rivestire di Lui, accendendo il desiderio di assimilarsi a Lui.

Nel *De quinque festivitibus pueri Iesu*, il Serafico sviluppa un motivo molto vicino a quello della conformità: « concepire Cristo, darlo alla luce con le buone opere e offrirlo al Padre è, in fondo, far nascere la creatura nuova conforme a Cristo, quella creatura nuova che si manifesta nelle opere e che deve essere presentata al Padre, in modo che Egli riconosca in essa i lineamenti del suo Figlio diletto »<sup>53</sup>.

L'allegoria è condotta da san Bonaventura con delicatezza ardita e casta insieme, tenera e soprannaturale, soprattutto con una devozione e un amore indicibili per quel "bambinello" (*infantulus*) così fragile, che l'anima spiritualmente concepisce e che può facilmente lasciar morire.

Nel *Lignum Vitae*, la conformità con Cristo Crocifisso è enunciata nel prologo come scopo dell'opera scritta per « il vero adoratore di Dio e discepolo di Cristo, che desidera configurarsi perfettamente a Cristo, crocifisso per lui »<sup>54</sup>. Per far ciò, egli deve sempre portare nella mente e nel corpo la Croce di Cristo, così da sentire realizzate in se stesso le parole dell'apostolo: « Con Cristo sono confitto in Croce ». E per arrivare a questo, deve meditare l'amore e il dolore di Cristo Crocifisso « con vivezza di memoria, con profondità di intelletto, con volontà amorosa ».<sup>55</sup>

Così la conformità a Cristo non è il frutto di un ragionamento, tantomeno l'applicazione di uno schema logico astratto, ma scaturisce naturalmente come l'irresistibile conseguenza di un rapporto personale che si stabilisce tra l'uomo e Cristo. «

<sup>52</sup> *De Triplici Via*, III, 3ss ( VIII, 12a ).

<sup>53</sup> SANCTI BONAVENTURAE *De quinque festivitibus pueri Iesu*, festivitas I,3, in *Opera Omnia* cit., t. VIII, p. 89b.

<sup>54</sup> *Id. Lignum Vitae*, in *Id.*, t. VIII, p. 68b.

<sup>55</sup> *Ibid.*

Guardare a Cristo, contemplarlo, cercare di capirlo e di seguirlo: ecco il presupposto della conformità. C'è qui un metodo bonaventuriano, una pedagogia spirituale efficacissima »<sup>56</sup>.

Possiamo dire che per san Bonaventura - teologo, la conformità è opera della grazia, in quanto è conformità a Cristo Crocifisso che fa riacquistare quella conformità con la divinità perduta con il peccato. Ma ancora, per san Bonaventura - mistico, la conformità è trasformazione in Cristo operata dall'amore, preparata dal desiderio che lo Spirito suscita nel cuore dell'uomo.

La conformità, allora, soltanto è nell'uomo quando egli è "cristiforme". Essa infatti rende simili i corpi degli uomini a quello di Cristo, attraverso la resurrezione del corpo di Cristo stesso. Ma questi era contrassegnato dalle piaghe gloriose portando su di sé i segni della Passione. Perciò il corpo dell'uomo per essere conforme a quello di Cristo, deve assimilarsi al corpo crocifisso e glorioso dell'uomo-Dio, tanto interiormente quanto esteriormente, affinché egli posseda veramente in modo giusto la sua conformità, da vedere soprattutto come frutto dell'amore.

L'amore per Cristo, infatti, è l'anima della conformità che dice relazione alla perfezione evangelica, amore che trasforma l'uomo in Lui, Amore Crocifisso<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> O. MONTEVECCHI, op. cit., p.128.

<sup>57</sup> Cfr. Ibid., p.359.

### I.3.3 Conformità e imitazione rispetto alla perfezione cristiana

La perfezione cristiana è definita da san Bonaventura « quella conformità a Cristo per mezzo della carità dove in un modo straordinario e supererogatorio, il male è stato evitato, il bene compiuto e le avversità della vita sono sopportate con gioia e ilarità »<sup>58</sup>.

Nei suoi Sermoni domenicali, di fondamentale importanza per la dottrina bonaventuriana dell'imitazione, il Serafico Dottore spiega come non sia possibile seguire Cristo in ogni sua orma, specie in ciò che appartiene alla sua natura divina, ma bisogna seguirlo nell'abisso della sua umiltà. Per cui, fra tutte le virtù del vero discepolo di Cristo, ottengono il primato: l'umiltà, il disprezzo di se stesso e l'abnegazione<sup>59</sup>.

Infatti, san Bonaventura afferma che « Cristo Gesù soffrendo per noi ci purgò da ogni iniquità; lasciandoci un esempio ci illuminò in ogni virtù e ci perfezionò affinché potessimo seguire le sue orme nella santità e nella perfezione. Così purgati e illuminati, cosa dobbiamo fare se non seguire le sue vestigia che conducono alla perfezione? Sarebbe però presunzione il pretendere di seguirlo nelle opere nelle quali manifestò il suo potere divino, mentre dobbiamo seguirlo in ciò che conduce alla gloria, negli esempi che provengono dalla sua natura umana assunta, la sua vita, la sua passione »<sup>60</sup>.

« Così la sua povertà , la sua vita verginale, la sua obbedienza a Dio e agli uomini, le notti consacrate alla preghiera, la sua carità immensa manifestata nella sua passione e nella morte, sono esempio di altissima santità ai perfetti e a tutti coloro che aspirano alla perfezione »<sup>61</sup>.

Ci sono due vie per mezzo delle quali si abbraccia questa e più alta forma di imitazione di Cristo: *Ex voluntate*, quando le opere supererogatorie si praticano volentieri per puro amore senza essere religioso o chierico, di modo che anche un semplice cristiano è capace di grande santità; in *voto religionis* quando, non soltanto volentieri ma anche per la professione dei voti, un'anima si impegna ad atti di perfezione dedicando la sua volontà a Dio<sup>62</sup>.

<sup>58</sup> « Et istiusmodi perfectionis notificationem [...] videlicet quod ipsa sit conformitas viatoris ad Christum per illum virtutis habitum, quo supererogative declinantur mala, efficiuntur bona et perferuntur adversa...»: SANCTI BONAVENTURAE, *Apologia pauperum*, cap. III, n. 4, in *Opera Omnia* cit., t. VIII, p. 245b, [ d'ora in poi: *Apologia pauperum*, III,4 ( VIII, 245b)].

<sup>59</sup> Cfr. I. BRADY, *La teologia dell'imitazione di Cristo secondo san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani* cit., p.100.

<sup>60</sup> Cfr. SANCTI BONAVENTURAE, *Sermones de tempore. Sermo II in Dominica II post Pascha*, in op. cit, t. IX, pp. 296b-300b.

<sup>61</sup> I. BRADY, op. cit., p.109.

<sup>62</sup> Cfr. *Apologia pauperum*, III, 11 ( VIII, 247a, 249s ).

## I.4 Orazione e contemplazione come metodo e stile per giungere alla santità

### I.4.1 L'orazione

Per san Bonaventura l'uomo, fatto per Dio, è fatto per pregare. Egli vive secondo la sua natura solo se tende a Dio, cioè solo se prega. La preghiera, la lettura e la meditazione, possibili a tutti, effettuano già il contatto divino, questo perché essendo Dio nel regno interiore dell'anima, basta all'uomo ritornare dentro di sé per incontrarlo. « L'orazione è slancio affettivo verso Dio [...] [infatti] si prega meglio con un gemito del cuore che non con la voce della bocca »<sup>63</sup>.

Ecco la piena espressione bonaventuriana dell'orazione affettiva alla quale partecipano anima e corpo diventati preghiera: « L'orazione come dice Agostino, è la conversione della mente in Dio in uno slancio di pio e puro affetto.[...] Vuoi sapere come devi convertire la tua mente a Dio? Ascolta: Quando sei in preghiera, devi raccoglierti tutta ed entrare con il tuo Diletto nella cella del tuo cuore e dimorarvi sola con Lui Solo; devi dimenticare tutto il mondo esteriore e, con tutto il tuo cuore, con tutta la tua mente, tutto il tuo affetto, tutto il tuo desiderio, tutta la tua devozione devi levarti sopra di te »<sup>64</sup>.

Così per pervenire alla vera sapienza o santità, occorre incamminarsi per la via dell'orazione perfetta in tre tappe attraverso la deplorazione della propria miseria, la supplica alla divina misericordia e il culto di adorazione. Questo perché il ringraziamento è utilissimo all'orazione, anzi senza di esso l'orazione non può valere, in quanto l'ingratitude è vento che brucia e secca la fonte della pietà, la rugiada della misericordia e i ruscelli della grazia. « Lanciata sulle ali dell'orazione in regioni inesplorate, l'anima si prepara alle ascese spirituali per le quali si attua la contemplazione, compresa soltanto da chi l'esperimenta »<sup>65</sup>.

---

<sup>63</sup> « Oratio est pius affectus in Deum directus »: *III Sent.*, d. XVII, a. II, arg. II (III, 374b); « Ad Deum oratur melius gemitu cordis quam voce oris »: *SANCTI BONAVENTURAE Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In Quartum Librum Sententiarum*, d. XXIII, a.I, q. IV, arg. IV (IV, 595a).

<sup>64</sup> « Oratio enim, ut dicit Augustinus, est conversio mentis in Deum, per pium et humilem affectum [...] Vis scire, quomodo mentem tuam in Deum debeas convertere? Intende: Cum stas in oratione, totam debes temetipsam colligere et cum dilecto tuo in cubiculum cordis tui ingredi et sola cum solo morari, omnium exteriorium oblivisci et toto corde, tota mente, toto affectu, toto desiderio, tota devotione debes te levare supra te » ID. *De perfectione vitae ad Sorores*, cap. V, nn. 4-5, in *Opera Omnia* cit., t. VIII, pp. 118b-119a.

<sup>65</sup> L. VEUTHEY, *Orazione e contemplazione in San Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani* cit., pp. 111-130.

#### I.4.2 La contemplazione

In quanto a una definizione della contemplazione, san Bonaventura nei suoi scritti presenta varie definizioni piuttosto descrittive. Le più concise e generali affermano che « la contemplazione è un libero, perspicace e fisso intuito [...] non è altro che un libero intuito dello spirito sospeso da ammirazione di fronte alle opere divine »<sup>66</sup>.

La contemplazione è così conoscenza sperimentale di Dio alla quale si giunge se non per amore sommo, « per amorem maximum »<sup>67</sup>, in quanto è effetto della grazia che porta alla suprema unione per amore, « suprema unitio per amorem »<sup>68</sup>. Questo amore è « sequestrativo, soporativo, sopraelevativo, sequestra infatti da ogni altro affetto per l'effetto unico dello Sposo, addormenta ed acquieta tutte le potenze e impone silenzio, innalza in alto, poiché conduce a Dio »<sup>69</sup>.

Primato dell'amore dunque, che san Bonaventura, in linea con tutta la scuola francescana, professa anche nella struttura stessa della contemplazione<sup>70</sup>. L'amore sopravanza l'intelligenza e corre più lontano di essa, in quanto si tratta di contatto immediato con Dio, però l'intelletto non è totalmente escluso nella contemplazione, ma rimane come accecato dalla potenza della luce divina.

San Bonaventura riallacciandosi allo Pseudo-Dionigi parla di « tenebra mistica, perché l'intelletto non intende e tuttavia l'anima è sommamente illuminata »<sup>71</sup>. Questo accecamento è in realtà somma illuminazione, perché è oltre l'investigazione dell'intelletto umano, qui esso si oscura ( *caligat* ), non potendo investigare di fronte a una caligine ( *ca-*

---

<sup>66</sup> « Contemplatio est liber ac perspicax et defixus intuitus »: SANCTI BONAVENTURAE *Commentarius in librum Ecclesiasten*, c. IV, in *Opera Omnia* cit., t.VI, p.38a; «...liber animi contuitus in divina spectacula per admirationem suspensus »: *De Triplici via*, IV, 23 (VIII,25a). A proposito del rapporto tra contemplazione e conoscenza si veda: W. NYSSSEN, *Contemplazione come grado della conoscenza in san Bonaventura*, in *Contributi di spiritualità bonaventuriana*. Atti del simposio internazionale di storia della spiritualità bonaventuriana, Padova 15-18 settembre 1974, a cura di G. ZOPPETTI e D. MONTAGNA, Cooperativa Tipografica, Vicenza, 1975, vol. II, pp.55-75.

<sup>67</sup> *Hexaameron*, coll. II, 31 ( V, 341b). A proposito del rapporto tra contemplazione e conoscenza si veda: W. NYSSSEN, *Contemplazione come grado della conoscenza in san Bonaventura*, in *Contributi di spiritualità bonaventuriana*. Atti del simposio internazionale di storia della spiritualità bonaventuriana, Padova 15-18 settembre 1974, a cura di G. ZOPPETTI e D. MONTAGNA, Cooperativa Tipografica, Vicenza, 1975, vol. II, pp.55-75.

<sup>68</sup> Ibid.

<sup>69</sup> Ibid.

<sup>70</sup> Sul primato dell'amore nel pensiero bonaventuriano si veda: A. POMPEI, *L'amore nella mistica bonaventuriana*, in «Miscellanea Francescana», 95 (1995) pp.153-175.

<sup>71</sup> *Hexaameron*, coll. II, 32 ( V, 342a ). Sull'influsso del pensiero dei Padri nel pensiero bonaventuriano cfr. A. SICLARI, *Fonti patristiche di Bonaventura da Bagnoregio*, in *San Bonaventura maestro di vita francescana e di sapienza cristiana* cit., vol. I, pp. 893-905.

*ligo* ) inaccessibile la quale, pur tuttavia, illumina le menti che hanno abbandonato le investigazioni curiose <sup>72</sup>.

Il Santo dottore indica inoltre anche la metodologia da seguire per chi si accinge a scalare le vette della santità immergendosi nella contemplazione: « Ma tu vuoi sapere come questo avvenga? Interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non la ragione; il grido dell'orazione, non lo studio della lettera; lo sposo, non il maestro; Dio, non l'uomo; la caligine, non la chiarezza; non la luce, ma il fuoco che tutto infiamma e trasporta in Dio con eccessive unzioni ed ardentissimi affetti » <sup>73</sup>.

Non bisogna però credere che tutto sia solo ed esclusivamente dono della Grazia, in quanto è richiesta la collaborazione umana, infatti « giova l'industria separandosi da tutto ciò che non è Dio e da se stesso, se fosse possibile » <sup>74</sup>.

Fra le disposizioni alla contemplazione, san Bonaventura annovera il distacco dal mondo, l'umiltà, la ricerca della pace e della solitudine, la penitenza, l'obbedienza, e soprattutto la conoscenza e l'amore di Cristo Crocifisso.

E finalmente, puntando sulla stessa santità, afferma che « la santità è disposizione immediata alla sapienza [...] essere santificato è dunque tirarsi fuori da ogni amore inquinativo e corruttivo che può corrompere l'anima » <sup>75</sup>.

#### I.4.3 Il santo è l'uomo contemplativo

Nel contemplativo, secondo san Bonaventura, si ristabilisce la riappacificazione delle creature con l'uomo, in quanto nella sua anima tutto l'universo - materiale e spirituale - acquista un nuovo modo di esistenza, una « mira pulcritudo » <sup>76</sup>. Ai suoi occhi il creato rifulge di una bellezza meravigliosa, nessuna creatura è superflua o insignificante, ma tutto è ordine, proporzione e armonia.

<sup>72</sup> Ibid., coll. XX, 11 (V, 427a). Si veda in merito alla "caligo": I DENG SU, *La mistica della "caligo" in san Bonaventura da Bagnoregio*, in «Studi Francescani», 85 (1988) pp. 339-352.

<sup>73</sup> « Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis, non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; *caliginem*, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammanem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus trasferente »: *Itinerarium*, VII, 6 (V, 313b).

<sup>74</sup> *Hexaemeron*, coll. II, 30 (V, 341).

<sup>75</sup> « Sanctificari ergo est abstrahi ab omni amore inquinativo et corruptivo, qui potest animam corrumperere »: Ibidem, coll. II, 5 (V, 337a).

<sup>76</sup> « ... in anima contemplativa describitur universus orbis et quilibet spiritus caelestis, qui in se habet descriptum totum orbem; describitur etiam radius supersubstantialis, qui et universus orbem et universum spiritum continet. Ergo in anima contemplativa mira sunt lumina et mira pulcritudo... »: Ibidem, coll. XX, 8 (V, 426b). Sul tema della bellezza in san Bonaventura si veda: H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. Stili Ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo, Bonaventura*, traduzione a cura di M. FIORILLO, Jaca Book, Milano, 1978, vol. II, pp.301-317.

Il contemplativo è colui che ha raggiunto un rapporto gioioso con Dio, con se stesso e col prossimo, che gode in Dio quando si riposa in Lui, che in Lui si rallegra sopportando le avversità perdonando generosamente e aspettando la ricompensa della Sua consolazione.

Un'importante prerogativa del contemplativo è uno straordinario potere conciliante dei dissidi umani, dovuto soprattutto alla sua umiltà e alla realizzata armonia con Dio e con se stesso. Dimodoché in virtù del suo rapporto gioioso con Dio, il contemplativo diventa un *arcobaleno* per i propri fratelli, essendosi conformato a Cristo mediatore e riconciliatore, in virtù dell'essere in pace con Dio <sup>77</sup>.

Così secondo san Bonaventura, il santo si incarna nel contemplativo che nella sua persona rende presente, e quindi visibile, Dio stesso. In altre parole, si potrebbe dire che il contemplativo è la trasparenza dell'agire divino.

---

<sup>77</sup> «...Et tunc talis anima est sicut *arcus*, quia reconciliatrix Dei et hominis...»: *Hexaameron*, coll. XX, 27 (V,430a).

## CAPITOLO SECONDO

**LA SANTITA' NELLA *LEGENDA MAIOR SANCTI FRANCISCI****II.1 Bonaventura, "agiografo" di san Francesco*

Succeduto nel generalato dei frati Minori a Giovanni da Parma nel 1257, nel susseguente capitolo generale, tenutosi a Narbona nel 1260, Bonaventura veniva incaricato, o si faceva incaricare, di redigere una "nuova" *Vita* o *Legenda* del santo fondatore che unificasse quella *Antiqua* che Tommaso da Celano, tra il 1228 e il 1254, aveva ripartito in tre diverse opere: *Vita Prima*, *Vita Secunda* e *Tractatus de miraculis*. Il nuovo scritto agiografico dovette essere ultimato qualche tempo prima del 20 maggio 1263, data in cui, in occasione del nuovo capitolo generale svoltosi a Pisa, fu consegnato ai ministri provinciali affinché ne ricavassero copie fedeli per i conventi delle loro province <sup>78</sup>.

Il successo incontrato dalla nuova biografia fu così grande, che nel successivo capitolo generale svoltosi a Parigi nel 1266, fu ordinata la distruzione di tutte le biografie di san Francesco anteriori alla *Legenda maior*, non solo nei codici in possesso dell'Ordine, ma anche fuori di esso perché, come recitava il decreto capitolare, « questa legenda fatta dal ministro generale, è compilata sulla base di fatti che egli apprese dalla bocca di coloro che furono quasi sempre con il beato Francesco e seppero ogni cosa con certezza, e con prove vi è stato inserito con cura » <sup>79</sup>.

Per comprendere a pieno il significato dell'opera agiografica bonaventuriana, è così necessario situarla nel contesto del suo "vissuto". Non ci si può fermare infatti alla superficie discorsiva del testo senza tenere conto della mentalità, delle preoccupazioni, degli at-

<sup>78</sup> Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Introduzione a SANCTI BONAVENTURAE Legenda maior sancti Francisci*, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. MENESTÒ-S.BRUFANI ( et. al. ), Porziuncola, Assisi, 1995, p.755.

<sup>79</sup> « ... cum illa legenda quae facta est per generalem ministrum fuerit compilata prout ipse habuit ab ore eorum qui cum beato Francisco quasi semper fuerunt et cuncta certitudinaliter scriverint et probata ibi sint posita diligenter »: G. ABATE, *Le «definitiones» del capitolo generale di Parigi del 1266*, in «Miscellanea Franciscana», 32 ( 1932 ) pp. 3-5; cfr. A. G. LITTLE, *Definitiones capitulorum generalium Ordinis fratrum Minorum. 1260-1282*, in «Archivium Franciscanum Historicum», 7 ( 1914 ) pp. 9-113.

L'esecuzione oculata e radicale del decreto del 1266, segnò un incolmabile impoverimento della conoscenza della personalità di Francesco e del suo operato che durò lunghi secoli. Infatti la *Vita Prima* di Tommaso da Celano fu recuperata solo nel 1768; la *Vita Secunda* nel 1806; il *Tractatus de miraculis* nel 1899: il tutto in rarissimi o unici esemplari sfuggiti alla distruzione, di fronte alle centinaia che ci hanno tramandato la *Legenda maior*. Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Le origini francescane come problema storiografico*, Facoltà di Lettere e Filosofia, Perugia, 1979<sup>2</sup>.

teggiamenti pratici e mentali di un'epoca, dei coinvolgimenti del suo autore, dei destinatari del suo intervento. Sarebbe infatti ingenuo pensare che l'operato di Bonaventura abbia inteso risolvere unicamente un problema di natura tecnico-amministrativa, anche perché la sua opera agiografica si colloca in una temperie storica complessa e particolarmente delicata per il movimento francescano <sup>80</sup>.

Convinto dell'altissimo ruolo dell'Ordine, ma anche stretto dalla necessità di colpire la tendenza estremizzante gioachimita, egli si mise all'opera per adeguare i Minori al loro fine provvidenziale. Il primo passo in questa direzione, fu la riorganizzazione legislativa sfociata nelle Costituzioni Narbonensi approvate dal capitolo del 1260; il secondo, strettamente connesso col primo, fu la revisione storico-teologica della figura di Francesco, operata mediante la stesura di una nuova leggenda ufficiale del Poverello di Assisi <sup>81</sup>.

La volontà pacificatrice e livellatrice del nuovo generale, si applicava dunque alla stessa immagine di Francesco del quale venivano esaltati in modo particolare gli aspetti irenici della sua figura, nonché l'irripetibilità del suo eccelso esempio di santità <sup>82</sup>.

Così di san Francesco, Bonaventura presentava una *legenda* ufficiale, definitiva ed esclusiva, che in quanto tale - per lo meno nelle intenzioni - avrebbe dovuto porre rimedio ai contrasti e alle spaccature che nell'Ordine nascevano proprio in relazione alla "memoria" dei modi di vita e di santità cristiana del suo fondatore e della primitiva fraternità.

Bonaventura pertanto cercava di dare continuità alla diversità, ovvero di giustificare le metamorfosi avvenute nell'Ordine, individuando in esse un segno sicuro, anzi, un disegno esplicito della Provvidenza divina <sup>83</sup>.

« Non si è trattato quindi semplicemente della volontà di riunire le notizie biografiche precedenti in una nuova leggenda, ma dell'impegno di tracciare un profilo di Francesco in cui l'Ordine riconosca il proprio fondatore, e che presenti a tutti la storia ufficiale dei propri inizi » <sup>84</sup>.

---

<sup>80</sup> Sulla situazione dell'Ordine all'inizio del generalato di san Bonaventura, cfr. G. MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano* cit., p. 382.

<sup>81</sup> Cfr. E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997, p.105.

<sup>82</sup> Cfr. R. PACIOCCO, *Da Francesco ai "Catalogi Sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano (sec. XIII-XIV)*, Porziuncola, Assisi, p. 82.

<sup>83</sup> Cfr. G.G. MELLO, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* cit., p. 29.

<sup>84</sup> E. PASZTOR, *S. Bonaventura: biografo di san Francesco? Contributo alla « questione francescana »* cit., p. 85.

## II.2 *La Legenda maior e le sue fonti*

Progettata in un contesto storico solcato da aspre e vivissime polemiche contro l'Ordine francescano, proprio negli anni in cui esso era più che mai animato da un proselitismo crescente, la *Legenda maior* ne porta visibilmente i segni, senza per questo risultare un'opera effimera ed occasionale.

Per inserire così la nuova biografia di san Francesco in un orientamento agiografico rispondente alla nuova fase evolutiva del proprio ordine, Bonaventura non ebbe bisogno di materiali documentari assolutamente nuovi, ma ha sostanzialmente - e spesso anche letteralmente - utilizzato quanto Tommaso da Celano e Giuliano da Spira avevano sistemato nelle loro opere, come anche il materiale confluito nella *Legenda trium sociorum* e nello *Speculum Perfectionis*. Egli ricorrendo così a due tradizioni tra di loro differenti, seppe valorizzarle entrambe senza confonderle, scegliendo volta per volta la fonte che ritenne più conveniente, tanto da far pensare alla sua, più che ad una produzione inedita, piuttosto ad un'opera di un "compilatore"<sup>85</sup>.

Quanto si legge nel Prologo della stessa *Legenda* :« Per avere ben chiara davanti alla mente, nella maggior certezza possibile, la vita del Santo nella sua verità, [...] ho fatto diligenti indagini sui fatti con i suoi compagni superstiti e, soprattutto, con alcuni di loro che furono i suoi primi seguaci e conobbero a fondo la sua santità e che, d'altra parte, sono testimoni assolutamente degni di fede, sia per la conoscenza dei fatti sia per la solidità della virtù »<sup>86</sup>, affermazione d'altronde dello stesso decreto capitolare del 1266, è così da ritenere come puro genere letterario.

« È dunque ormai chiara la funzionalità precisa di quel chiamare in causa, come unica fonte, testimonianze orali la cui autorevolezza nessuno avrebbe potuto mettere in dubbio; come è chiaro il motivo dell'obliterazione della vera fonte principale, costituita dalle biografie di Tommaso da Celano, particolarmente la *Vita Secunda*: la sua evidenziazione

<sup>85</sup> Cfr. S. CLASEN, *San Bonaventura sancti Francisci Legendae compiler cit.*, p. 51.

<sup>86</sup> « Ut igitur vitae ipsius veritas [...] certius mihi constaret et clarius [...] cum familiaribus eius adhuc superviventibus collationem de his habui diligentem, et maxime cum quibusdam, qui sanctitatis eius et conscii fuerunt et sectatores praecipui, quibus propter agnitam veritatem probatamque virtutem fides est indubitabilis adhibenda. »: SANCTI BONAVENTURAE *Legenda maior sancti Francisci*, prologus, n.4, in *Fontes Franciscani* cit., p.779; [ d'ora in poi: LM, prolog. 4 ].

avrebbe ridotto al solo piano interpretativo la “novità” della *Legenda*, il ché sarebbe potuto passare come un’operazione gratuita ed opinabile »<sup>87</sup>.

Se così non fosse, sarebbe inspiegabile quanto affermerà più tardi Angelo Clareno, pur tenendo conto del sottofondo polemico nei confronti dell’ordine: « Santo Francesco aveva comunicato molte cose ai suoi compagni e ai frati antichi, che erano cadute in dimenticanza, sia perché quanto era stato scritto nella antica leggenda, dopo l’edizione della nuova per opera di frate Bonaventura, era stato cancellato e distrutto dietro suo comando, sia perché era disprezzato perché sembrava contraddire il corso comune e il gusto degli uomini moderni »<sup>88</sup>.

Bonaventura - dunque - nella sua veste di agiografo lavora spesso di intarsio, utilizzando alla lettera espressioni colte da parti diverse della stessa biografia o da diverse biografie precedenti. Cosicché la disposizione stessa delle frasi prese in prestito, e inserite nella sapiente struttura a *collage*, conferisce al discorso il senso voluto dall’autore. È proprio in questo nuovo senso dato al suo modello di “santità”, che influisce tutto il suo pensiero filosofico-teologico diffuso in tutte le sue opere.

Da uomo di pensiero e di studio, organizzò così nei 15 capitoli della sua *Legenda maior*, quello che il Celano aveva diffusamente e abbondantemente esposto nei 40 della *Vita Prima* e nei 183 della *Vita Secunda*. Per i racconti ricavati dalla *Vita Secunda* Bonaventura riproduce letteralmente il Celano, limitandosi per lo più a modificare le connessioni logiche e all’inserimento di parole o brevi espressioni, anche se molto significative, per rendere il racconto funzionale al progetto agiografico da lui elaborato. Gli episodi ricavati dalla *Vita Prima* invece, vengono da lui trattati come se fossero materiale grezzo da rifondere completamente per adattarlo al nuovo stampo<sup>89</sup>.

---

<sup>87</sup> L. PELLEGRINI, *Introduzione a SANCTI BONAVENTURAE Opera. Opuscola franciscana*, traduzioni a cura di A. BONI, S. CERRINI e R. PACIOCCO, indici a cura di J. G. BOUGEROL, Città Nuova, Roma, vol. XIV/I, p. 45ss. Si veda a proposito L. LAJAR LABA, *Franciscus vir Dei. Indagine analitico-teologica sulla figura di san Francesco come uomo di Dio in san Bonaventura nel contesto dell’agiografia precedente*, Pontificia Università Antoniana, Roma, 1980.

<sup>88</sup> « Communicaverat enim sanctus Franciscus plurima sociis suis et fratribus antiquis, quae oblivioni tradita sunt tum quia quae scripta erant in *legenda prima*, nova edita a fratre Bonaventura deleta et destructa sunt ipso iubente tum quia contemptui sunt habita eo quod adversari viderentur cursui communi et affectui hominum modernorum humana divinis prae ponentium et in fide mortua sine operibus somniantium salvari»: ANGELUS A CLARINO, *Chronicon seu Historia septem tribulationum ordinis minorum*, traduzione a cura di A. GHINATO, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1958, vol. I, p. 100.

Si veda inoltre G.L. POTESTÀ, *Ideali di santità secondo Ubertino da Casale ed Angelo Clareno*, in *Santi e santità nel secolo XIV*. Atti del XV Convegno internazionale, Assisi 15-17 ottobre 1987, a cura della Società Internazionale di Studi Francescani, Scientifiche Italiane, Napoli, 1989, pp.105-137.

<sup>89</sup> Cfr. L. PELLEGRINI, *Introduzione cit.*, p.44.

Quanto affermato nel Prologo della *Legenda* relativamente ai testimoni oculari incontrati da Bonaventura, anche se va preso come puro genere letterario, non esclude certo la possibilità che in misura ridotta siano po-

La motivazione di questa operazione pare evidente. Il trasferimento di gran parte del materiale celaniano e la sua possibile lettura in trasparenza nella *Legenda maior*, avrebbero senz'altro reso più facile relegarlo tra le letture ormai inutili, o comunque avrebbero reso più semplice la sostituzione della “nuova” all’ “antica” *Legenda*.

E perché l’operazione risultasse più efficace, lo stesso *Tractatus de miraculis* del Celano viene riprodotto *tout court* in appendice, riducendo però in maniera considerevole il numero dei miracoli. Infatti dei più di 180 miracoli della prima biografia del Celano, Bonaventura ne enumera solo 63, evidentemente per eliminare l’eccessivo miracolismo e puntare l’attenzione del lettore piuttosto sulla vita di Francesco, vero e superlativo miracolo.

Comunque, in questo punto Bonaventura si mostra poco o per nulla impegnato sul piano della rielaborazione e riflessione personali, in quanto si tratta di una parte che non riguarda l’ideale riferimento esemplare del frate minore, ma la devozione e il culto, aspetti che evidentemente non lo preoccupano più di tanto.

Bisogna però dire che, se per la sua sostanziale -e spesso anche letterale- aderenza alle sue fonti, la *Legenda maior* si qualifica come opera di “compilazione”, per il suo valore interpretativo si colloca decisamente a parte, anche se ciò non significa che sia fedele interprete della figura e della spiritualità storiche di san Francesco <sup>90</sup>.

### II.3 Il Francesco della *Legenda maior* come modello “esemplare” di santità

Affrontare la stesura di una nuova *legenda* di san Francesco, voleva dire per Bonaventura affrontare la vita del proprio fondatore, una storia di santità che presentava una tale forza e capacità di suggestione, da dover risalire fino a Cristo stesso per ritrovarne una simile nell’esperienza religiosa occidentale. San Francesco infatti è chiamato da Bonaventura « esemplare di tutta la perfezione evangelica » <sup>91</sup>, e sappiamo quale portata riveste questo termine in tutto il suo pensiero <sup>92</sup>.

---

tuti avvenire. È appunto dal confronto con le biografie del Celano che è possibile valutare la messe di nuovi episodi che Bonaventura avrebbe raccolto proprio in tali incontri, messe d’altronde che non risulta certo molto copiosa: poco più di una ventina di episodi su 250 circa che compongono l’intero tessuto narrativo della *Legenda maior*.

<sup>90</sup> Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *Introduzione cit.*, p. 759.

<sup>91</sup> « Franciscus igitur, servus et amicus Altissimi, Ordinis Minorum Fratrum institutor et dux, paupertatis professor, poenitentiae forma, veritatis praeco, sanctitatis speculum et totius *evangelicae perfectionis exemplar*, superna praeventus gratia, ordinato progressu ab infimis pervenit ad summa »: LM, XV,1.

<sup>92</sup> Cfr. nota 23.

Non a caso tutta la parte centrale del Prologo, è tessuta tutta sul tema dell'imitazione di Cristo da parte del Poverello posto come esempio dei suoi perfetti seguaci, quali erano appunto i frati Minori. Come anche la stessa strutturazione dell'intera biografia, fatta eccezione per i primi quattro capitoli e i tre finali, è costruita raccogliendo una serie di episodi intorno ad una specifica virtù del santo da ammirare e imitare.

Bonaventura nella *Legenda maior* sottolinea tutti gli aspetti irenici della figura di san Francesco che fanno sì -ed è questo che più importa- che il suo esempio sia soprattutto di ascesi e di mortificazione individuale. Una strada solitaria quindi, che ciascun frate deve sforzarsi di ripetere nel modo migliore possibile, ma con la chiara coscienza dell'assoluta irripetibilità di quella figura e di quella specialissima esperienza <sup>93</sup>.

Il Francesco di Bonaventura è così un modello, sia pure irraggiungibile, per tutti i frati nelle sue singole ed individuali virtù, le quali -si badi bene- solo secondariamente incidono sull'organizzazione e sul modo di essere dell'Ordine.

Questo dovette comportare da parte sua la consapevole obliterazione di tutta una serie di fatti ed atti della vita di Francesco e l'attenuazione di altri, al fine di eliminare dalla sua esistenza ogni tensione e problema nei confronti dell'Ordine. Santo grandissimo ed incomparabile dunque Francesco, ma l'Ordine costituiva oramai qualcosa di diverso dal suo fondatore.

Cosicché, « la riconfigurazione del modello di riferimento proposto dall'immagine agiografica bonaventuriana di Francesco d'Assisi, si riproponeva come urgenza indotta dal momento storico in cui l'Ordine era immerso, ma doveva configurarsi come modello altamente significativo e cogentemente unificante, capace inoltre di collocarsi al di là e al di sopra dei motivi polemici » <sup>94</sup>.

Insomma, san Francesco era solo quello presentato dalla *Legenda* del Ministro generale, un san Francesco -è ovvio- letterariamente e agiograficamente "costruito" secondo linee e modelli seguiti e imposti dai dirigenti dell'Ordine. Ma soprattutto « un san Francesco elevato sino ad essere l' "altro Cristo", un santo irraggiungibile, da venerare, non certo da imitare » <sup>95</sup>.

---

<sup>93</sup> Cfr. G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in *San Bonaventura Francescano*. Atti del XIV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi 14-17 ottobre 1973, Accademia Tudertina, Todi, 1974, p. 54ss.

<sup>94</sup> L. PELLEGRINI, *Introduzione* cit., p.41.

<sup>95</sup> C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino, 1993, p.26.

« Il problema dell'esemplarità della vita di Francesco, si risolve così soprattutto in atteggiamenti spirituali, in modi di sentire più che in modi di essere, i quali invece quando vengono ricordati, tendono a presentarsi più come attestazione di una santità straordinaria, che come concreta indicazione di condotta per gli altri »<sup>96</sup>.

### II.3 .1 La *Legenda maior* come traccia esemplare di un itinerario spirituale

La *Legenda maior* nella presentazione che Bonaventura fa di san Francesco, è strutturata in 15 capitoli suddivisi in tre parti distinte, tanto nell'impostazione quanto nel metodo.

Gli stessi termini usati da Bonaventura nella tripartizione programmatica della vita di Francesco, sono scelti con oculatezza e applicati con sapienza tecnica. L'*initium*, come ingresso per un cammino che fin dalle prime battute appare guidato e presieduto dalla grazia preveniente; il *progressus*, inteso come un itinerario in progressione spirituale di Francesco attraverso gli stadi dell'esperienza ascetico-mistica; la *consummatio*, compimento perfetto del santo attraverso la stigmatizzazione, il transito e la canonizzazione.

Nella prima parte, corrispondente ai primi quattro capitoli, e nella terza, corrispondente agli ultimi tre, è tratteggiata la vita del Poverello di Assisi dalla nascita fino alle stimmate, ma non in maniera uniforme. Infatti, dalla nascita fino all'approvazione innocenziana della prima Regola nel 1209, la narrazione è disposta nei primi tre capitoli in continuità cronologica, mentre il IV capitolo, prendendo le mosse da quest'ultimo evento, con brevi pennellate giunge fino all'approvazione della Regola del 1223 da parte di Onorio III. La terza parte, riprendendo il filo cronologico, dà un ampio rilievo al prodigio delle stimmate, seguito dalla narrazione delle ultime malattie, della morte, della traslazione, della canonizzazione e dei miracoli.

La ragione di perché tanti anni siano racchiusi in così pochi capitoli, è data evidentemente dalla natura della seconda parte della *Legenda* che con i suoi otto capitoli, dal V al XII, costituisce il corpo di tutta l'opera agiografica bonaventuriana.

Questa parte presenta avvenimenti anch'essi storici, ma organizzati secondo lo schema bonaventuriano dell' "Itinerario spirituale" di Francesco.

I capitoli dal V al VII, seguono la *via purgativa* con le virtù ascetiche e la loro ricompensa; i capitoli dall'VIII al X, la *via illuminativa* con il suo triplice oggetto, vale a di-

<sup>96</sup> G. MICCOLI, *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano* cit., p.394.

re, le creature, l'uomo, Dio; l'XI e il XII, costituiscono la *via unitiva* insignita dei doni preternaturali, ivi comprese le stimmate. Qui dunque Bonaventura da buon teologo, non fa altro che riportare nella sua *Legenda* la sua personale interpretazione di episodi e fenomeni della vita di Francesco.

« Con lui così l'agiografia, e specificamente quella su san Francesco, viene decisamente inserita dal livello della narrazione edificante, a quello della teoresi teologico-spirituale che permea e riplasma il comune materiale narrativo, ristrutturandolo in un ideale *itinerarium* dello spirito, o più precisamente, in un ideale immagine di perfezione, conferendo di volta in volta ai singoli episodi della vita del Santo di Assisi, un valore simbolico e quindi trasfigurante »<sup>97</sup>.

Per esempio, l'esperienza con i lebbrosi, che nell'avvio del testamento di Francesco è spiccatamente evidenziata come momento determinante e segno rivelatore della sua conversione, è interpretata da Bonaventura come manifestazione del suo amore dell'umiltà completa, nonché preconizzazione che sarebbe diventato presto medico evangelico, affermando fin dall'inizio di questa seconda parte, che il santo ha ormai « toccato la vetta della perfezione » ed è già « specchio risplendente di ogni santità »<sup>98</sup>.

C'è dunque anche per Francesco un itinerario spirituale, ma non è esclusivamente quello di un progresso nelle virtù, quanto piuttosto un laborioso processo di trasformazione del suo spirito e della sua stessa carne nel *Christus patiens* al quale si identifica anche fisicamente.

Il santo può in tal modo considerare concluso il proprio cammino e trovare finalmente riposo, perché sta appunto qui « l'apice della perfezione evangelica »<sup>99</sup>.

---

<sup>97</sup> L. PELLEGRINI, *Introduzione* cit., p.64.

<sup>98</sup> LM, V,1; VI,1.

<sup>99</sup> LM, XIII, 10.

### II.3.2 Il ruolo profetico di Francesco come modello di perfezione evangelica

Sette anni dopo le *Questiones disputatae De perfectione evangelica*, Bonaventura nel comporre la *Legenda maior*, sapeva bene che il problema principale da dover risolvere, era quello di proporre un Francesco come modello della perfezione evangelica, cioè un modello dei poveri e guida dei frati Minori. Di conseguenza si impegnò a provare con i fatti la validità evangelica della mendicizia, non più però con argomentazioni, ma con l'esempio della vita e delle parole dello stesso Francesco <sup>100</sup>.

Già dalle prime mosse del Prologo della *Legenda maior*, Francesco è presentato come « guida e araldo della perfezione evangelica » <sup>101</sup>, espressione che costituisce la definizione bonaventuriana di Francesco stesso di fronte ai frati. Da questo punto in poi si avverte nello scorrere narrativo della *Legenda* come un crescendo continuo in questa direzione, fino alla terza parte dell'opera dove è sintetizzato tutto il processo perfettivo del santo.

Nel Prologo viene così presentata la sua apparizione nel mondo secondo un disegno della Provvidenza con una particolare missione individuale e sociale. Questa missione consiste nel realizzare in sé, e trasfondere nell'ordine da lui fondato, una quasi inarrivabile configurazione con Cristo nell'imitazione e traduzione pratica della perfezione evangelica della quale, prima diventa seguace, poi se ne fa guida agli altri e infine proclama quale araldo in tutto il mondo.

Francesco è presentato come la *stella matutina, arcus refulgens inter nebulas gloriae* immagine che, colta dalla tradizione biblica come “segno” della ristabilita alleanza tra Dio e gli uomini, rappresenta la funzione di pacificatore svolta da Francesco nel suo tempo.

Il Francesco bonaventuriano è inoltre *Angelus verae pacis*, espressione questa destinata a preparare la sua identificazione con l'*Angelus sexti sigilli*.

Un uomo dunque Francesco che assomma in sé tutti i doni soprannaturali, essendo egli « prevenuto dalla grazia, accresciuto dalla virtù e ripieno di spirito profetico, trasformato in *vir hierarchicus* attraverso i tre gradini della purificazione, illuminazione e perfezione » <sup>102</sup>. L'identità profetica di Francesco è così l'effetto esclusivo dell'azione della gra-

<sup>100</sup> Cfr. J. G. BOUGEROL, *Francesco, guida alla perfezione evangelica secondo la Legenda maior di san Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 30 ( 1983 ) pp. 11-27.

<sup>101</sup> « Evangelicae perfectionis professorem, ducem atque praeconem »: LM, prol., 1.

<sup>102</sup> L. PELLEGRINI, *Il ruolo “profetico” di Francesco d' Assisi. Analisi sincronica del prologo della “Legenda maior”*, in «Laurentianum », 26 ( 1985 ) p. 384. Questo passaggio del Prologo tende appunto a dimostrare

zia di Dio, la sola che fa del Poverello *evangelicae perfectionis professorem, ducem atque praeconem*.

Per cui « la *perfectio evangelica* in Francesco non è soltanto uno *status*, una *professio* personale, ma è una strada sulla quale egli diventa guida (*ducem*) un annuncio di cui è banditore (*praeconem*) per i suoi frati. Essi, secondo san Bonaventura, essendo i destinatari primi del suo messaggio profetico, devono divenire un suo riflesso riproducendo in se stessi l'esempio del loro fondatore »<sup>103</sup>.

Bonaventura nella sua *Legenda* si fa così portavoce del clima di attesa che aveva percorso i decenni immediatamente precedenti la sua opera agiografica. Attesa che, in ambito minoritico, si era andata definendo attraverso un processo di proiezione e di trasfigurazione dell'immagine e del ruolo profetico di Francesco nella società e nella chiesa del XIII secolo.

Quello che nel Prologo è affermato con ampiezza, il resto della *Legenda* non fa altro che sminuzzarlo richiamandolo in molteplici punti.

### II.3.3 Il ruolo profetico di Francesco nella prospettiva storico-teologica

Il ruolo profetico di Francesco è espresso inoltre da san Bonaventura anche nella prospettiva storico-teologica.

Quella di Francesco come *Angelus sexti sigilli* è certamente fra le più significative immagini utilizzate da san Bonaventura per esprimere simbolicamente l'era nuova che si apre per l'umanità con Francesco e che si concretizza -questa la cosa più importante- nell'Ordine da Lui fondato<sup>104</sup>.

Come in tutta la sua produzione letteraria, anche nella *Legenda maior*, Bonaventura attribuisce a Francesco un ruolo sovraeminente e dichiaratamente escatologico inserendolo

---

la « reformatio imaginis » di Francesco ad opera della « grazia Dei in cor descendens », si notino i paralleli dove Francesco appare come perfetta espressione di « spiritus hierarchicus »:

|                    |  |
|--------------------|--|
| <i>purgatus</i>    | <i>superne gratiae praeventus donis<br/>virtutis invicte adauctus meritis.</i> |
| <i>illuminatus</i> | <i>prophetali repletus spiritu</i>   |
| <i>perfectus</i>   | <i>incendio seraphico totus ignitus.</i>                                       |

<sup>103</sup> Ibid., p. 376.

<sup>104</sup> Cfr. STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'« alter Christus »*. *Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum- Antonianum, Roma, 1971.

all'interno della storia della salvezza accanto a figure come san Giovanni Battista e san Pietro, segnando in lui e con lui quella svolta che prelude al ritorno di Cristo <sup>105</sup>.

Però è da sottolineare che il termine *angelus*, quasi come un immediato recupero delle proporzioni umane di Francesco, viene immediatamente decodificato da Bonaventura nel suo valore etimologico di *Dei nuntium*. Infatti è solo il *signaculum* impresso da Dio stesso nella sua carne con le stimmate, a fare di Francesco un nuovo profeta.

L'angelo del sesto sigillo del Libro dell'Apocalisse <sup>106</sup>, è quell'angelo che segna gli eletti col sigillo di Dio, cioè con la croce. Due fattori specifici confermano secondo san Bonaventura tale interpretazione attualizzante della persona e della vicenda di Francesco: la centralità della croce nella meditazione di Francesco e l'assimilazione del suo corpo a quello di Cristo nella stigmatizzazione : « Ci spinge ad abbracciare con fede e pietà, questa convinzione, il fatto che egli ebbe dal cielo la missione di chiamare gli uomini a piangere, a lamentarsi, a radersi la testa e a cingere il sacco, e di imprimere, col segno della croce penitenziale e con un abito fatto a forma di croce, il *Tau* sulla fronte di coloro che gemono e piangono . Ma ci conferma poi in essa, con la sua verità incontestabile, la testimonianza di quel sigillo che lo rese simile al Dio vivente, cioè a Cristo Crocifisso. Sigillo che fu impresso nel suo corpo non dall'opera della natura o dall'abilità di un artefice, ma piuttosto dalla potenza meravigliosa dello Spirito del Dio vivente » <sup>107</sup>.

---

<sup>105</sup> Cfr. E. PRINZIVALLI, op. cit., p. 106.

<sup>106</sup> Ap. 7, 2.

<sup>107</sup> « Ad quod quidem fideliter sentiendum et pie, non solum inducit officium quod abuit, vocandi ad fletum et planctum, calvitium et cingulum sacci signandique Thau super frontes virorum gementium et dolentium signo poenitentialis crucis et abitus conformis; verum etiam irrefragabili veritatis testificatione confirmat signaculum similitudinis Dei viventis, Christi videlicet crucifixi , quod in corpore ipsius fuit impressum , non per naturae virtutem vel ingenium artis, sed potius per admirandam potentiam Spiritus Dei vivi »: LM, prol. 2.

#### II.4 Dalla « santità perfetta » alla « perfetta imitazione e conformità a Cristo »

Da quanto detto, si evidenzia come l'angolatura particolare dalla quale Bonaventura contempla e illustra la vita di san Francesco nella sua biografia, è senz'altro quella della sua imitazione e conformità a Cristo Crocifisso.

Certo, questo aspetto della figura di Francesco non è una scoperta di Bonaventura, egli infatti lo poteva trovare già accennato nelle sue fonti, soprattutto nelle opere del Celano. Ma mentre in questi si riscontra piuttosto una raccolta di materiale e di dati storici, più che una teoria vera e propria, in Bonaventura si compie il passo successivo, quello cioè della teorizzazione di un'esperienza <sup>108</sup>.

È soprattutto l'evento della stigmatizzazione ad acquistare in Bonaventura un rilievo e un significato del tutto singolari, in quanto esso rappresenta il supremo sigillo da parte di Cristo stesso a testimonianza della santità di Francesco, nonché il sigillo dell'approvazione divina della Regola: «... gli furono impresse dal dito del Dio vivente le stimmate del Signore Gesù, che furono come la bolla di Cristo, Sommo Pontefice, a completa conferma della Regola e a presentazione dell'autore... » <sup>109</sup>.

Basta leggere il capitolo XIII della *Legenda maior* dedicato all'evento delle stimmate, per rendersi conto di come tale prodigio rappresenti il suggello della straordinaria e ineguagliabile santità personale di Francesco, evento che lo proietta nella realtà escatologica in quanto le stimmate sono « chiari segni della gloria futura » <sup>110</sup>.

Bisogna rivolgersi a quel compendio liturgico della vita del santo qual' è la *Legenda minor*, per trovare riassunta la tensione di tutto il racconto agiografico bonaventuriano verso questo punto focale: « quel molteplice privilegio di virtù cristiformi, a cos'altro in lui erano protese, se non ad un'assimilazione a Cristo e in qualche modo, ad una preparazione a ricevere le sue sacre stimmate? » <sup>111</sup>. Una protensione da parte di Francesco a quella trasformazione in virtù di una forza deiforme ed infuocata nell'immagine del Crocifisso. An-

<sup>108</sup> Cfr. A. GHINATO, *San Francesco esemplare concreto della perfezione nell'interpretazione mistica di san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani* cit., p. 35.

<sup>109</sup> « Quod ut certius constaret testimonio Dei, paucis admodum evolutis diebus, impressa sunt ei stigmata Domini Iesu digito Dei vivi tamquam bulla summi Pontificis Christi ad confirmationem omnimodam regulae et commendationem auctoris, sicut post suarum enarrationem virtutum suo loco inferius describetur »: LM, IV, 11.

<sup>110</sup> LM, XIII, 9-10.

<sup>111</sup> « ... multiplex denique christiformium praerogativa virtutum, quid aliud in eo praetendunt quam assimilationes ad Christum et praeparationes quasdam ad stigmata sacra ipsius? »: SANCTI BONAVENTURAE *Legenda minor*, in *Fontes Franciscani* cit., VI, 9, p. 1006.

zi, la stigmatizzazione è per san Bonaventura l'esplosione esterna di una realtà che ha già plasmato lo spirito di Francesco.

Nel brano citato, l'espressione *christiformium praerogativa virtutum*, assume valore di riassunzione dell'esperienza ascetico-mistica di Francesco, espressione che richiama così da vicino il *Christo conformiter vivere* del Prologo, quasi a riassumere il significato esemplare della vita di Francesco.

È dunque la conformità di Francesco con Cristo il motivo dominante, anzi centrale, dell'opera agiografica bonaventuriana, che così esprime la passione di Francesco per Cristo: « Cristo Gesù Crocifisso dimorava sempre nell'intimo del suo spirito come un mazzetto di mirra, in Lui desiderava totalmente trasformarsi per mezzo dell'incendio di un incontenibile amore »<sup>112</sup>.

Riscontriamo in questo brano alcune parole-chiave del vocabolario agiografico bonaventuriano particolarmente significative per l'individuazione dell'immagine specifica di santità offerta nella *Legenda maior*.

Il verbo *transformare*, è significativamente riservato in modo esclusivo dall'agiografo per indicare il processo o l'atto di configurazione di Francesco a Cristo. In genere il soggetto che fa da supporto all'azione, ad indicare la forza attiva in tale trasformazione, è appunto l'*amor* o una parola simile<sup>113</sup>. Concetto d'altronde che si è visto diffusamente presente nelle opere di san Bonaventura e che consente così di individuare il quadro teorico e le fonti entro le quali si colloca e si ispira l'interpretazione bonaventuriana dell'esperienza mistica di san Francesco<sup>114</sup>.

Da considerare strettamente legata alle stimmate, un'altra intuizione che costituisce un fulcro centrale nell'interpretazione bonaventuriana dell'esperienza di Francesco, è la lettura della sua vicenda in chiave della Croce, altro elemento ricorrente in tutto il suo pensiero.

Infatti la conformità del Poverello con Cristo, è messa in evidenza soprattutto nell'ambito e nella luce del mistero della Croce. Questa era per lui il segno e il simbolo della mortificazione e della penitenza in cui si concretizza la vocazione stessa dell'anima francescana : « maggior vigilanza apprestava alla mortificazione della carne, per portare

---

<sup>112</sup> « Cristus Iesus Crucifixus intra suae mentis ubera ut myrrhae fasciculus iugiter morabatur, in quem optabat per excessivi amoris incendium totaliter transformari »: LM, IX, 2.

<sup>113</sup> Per avere un quadro d'insieme si veda J. F. GODET, voce *transformo*, in *sancti Bonaventurae Legendae maior et minor sancti Francisci. Concordance, Index, Listes de frequence, tables comparatives*, Lovanio, 1975, p. 323.

<sup>114</sup> Cfr. il par. I.3.1 a p. 14.

anche esteriormente nel suo corpo la Croce di Cristo, che portava interiormente nel suo cuore »<sup>115</sup>.

La Croce ricorre frequentemente nei fatti soprannaturali che circondano Francesco già dai primi passi della sua conversione, quando apprendogli la visione del Crocifisso « il ricordo della passione di Cristo entrò così profondamente nel suo cuore che da quel momento ogni qualvolta ricordava la crocifissione di Cristo, non poteva trattenersi dalle lacrime e dai gemiti »<sup>116</sup>.

In seguito sette apparizioni della Croce di Cristo, segnano e sanciscono altrettante tappe o gradini dell'ascesa spirituale del santo nella sua progressiva trasfigurazione in Cristo Crocifisso. Non importa se per raggiungere tale numero così chiaramente e sacralmente simbolico, l'agiografo è costretto a reduplicare il tradizionale episodio del crocifisso di san Damiano. Quello che importa a Bonaventura, è costruire uno schema convincente dal quale risulti con la maggiore evidenza possibile la santità esemplare del "suo" Francesco.

---

<sup>115</sup> « Mortificationi carnis invigilabat attentius, ut Christi Crucem quam interius ferebat in corde, exterius etiam circumferret in corpore »: LM, I, 6.

<sup>116</sup> Ibid. I, 5.

### *Conclusioni*

Giunti a questo punto, pare opportuno cercare di dare una risposta all'interrogativo dal quale questo lavoro ha preso le mosse, e cioè : san Bonaventura è biografo di san Francesco?

A mio avviso non si può rispondere a questa domanda in maniera assoluta, in quanto bisogna tener conto prima di tutto del genere letterario dell'opera di san Bonaventura in veste di agiografo.

Infatti, come si asseriva nell'introduzione, l'intento di un agiografo non è mai quello di fare storiografia, per cui, se la domanda viene posta da un punto di vista strettamente storico-biografico, inevitabilmente la risposta sarà negativa, proprio perché sarà molto difficile conoscere perfettamente il Francesco storico dall'opera dei suoi agiografi.

Ovviamente, l'interpretazione delle biografie di Francesco da parte dei suoi agiografi, non cancella del tutto i dati storici. Si tratta solo di saperli individuare nella selva dei luoghi comuni.

La constatazione assolutamente ovvia e scontata, è che il loro concetto di attendibilità, autorevolezza e verità storica, è diverso per tanti aspetti dal nostro. Vi è in esse presupposta una "gerarchia di verità" da svelare e da mostrare negli accadimenti della storia, tale da non poter non privilegiare, rispetto alla individualità concreta delle opere degli uomini, il filo segreto della presenza di Dio. Tutto questo non altera il fatto che esse intendevano descrivere e raccontare eventi e vicende la cui caratteristica di base era, per loro, di far parte di esperienze e situazioni "vere" e che come tali andavano lette dal loro pubblico<sup>117</sup>.

Ma le biografie francescane sono anche la vita di un grande santo, quale è Francesco di Assisi, e da questo punto di vista si inscrivono a pieno titolo nella tradizione agiografica. I loro autori si rifanno a modelli, ripetono schemi e procedimenti narrativi, condividono preoccupazioni e finalità che chiaramente rinviano a quella tradizione, tuttavia non si tratta - sia ben chiaro - di due caratteri che siano sentiti come antitetici o in contraddizione tra loro.

Infatti nel duecento - ma ormai già da molto tempo - il racconto agiografico pretende di essere storia e di costruirsi come storia, con i suoi criteri e le sue autorevoli testimo-

---

<sup>117</sup> Cfr. G. MICCOLI, *Francesco di Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino, 1991, pp.190-195.

nianze, pur ricorrendo ancora copiosamente a immagini, figure e scene suggerite e consacrate dalla tradizione.

Possiamo dire che, in qualche modo, la storia diventa in questi testi un problema reale, la sua ricostruzione e il giudizio su di essa, un elemento peculiare del loro intenso lavoro di riscrittura, di correzione e di ricerca.

Non v'è dubbio che l'adattamento dell'immagine del fondatore a quelle che di volta in volta erano ritenute le esigenze dell'istituzione, sia stato l'intento principale degli agiografi e dei loro committenti. A tale legge non poté sottrarsi il primo biografo di san Francesco Tommaso da Celano, nel configurare e riconfigurare nelle sue due opere la sua immagine del Poverello, come non vi si poté sottrarre neanche Giuliano da Spira. Ma ne furono pesantemente condizionati anche gli autori delle cosiddette biografie non ufficiali, rileggendo magari la storia di Francesco in maniera polemica rispetto alla mentalità dominante in seno all'istituzione. Certo è che non vi si sottrasse nemmeno san Bonaventura il quale, anzi, inserì l'esperienza di Francesco in un quadro interpretativo ben più ampio di quanto fossero le precise esigenze dell'Ordine francescano nei decenni centrali del XIII secolo, anche se queste sono ben presenti nel momento in cui opera la sua ricostruzione in veste di agiografo della figura del fondatore del suo ordine.

L'opera agiografica di san Bonaventura si muove però non tanto nel solco della tradizione agiografica, quanto piuttosto in quello della speculazione teologica dell'esperienza ascetico-mistica di stampo platonico-agostiniano che, nello sforzo di applicarla al vissuto di san Francesco di Assisi, riconfigura e rinnova.

Ed è proprio nella trasfigurazione di un'esperienza e una "storia" concreta di santità, attraverso il filtro interpretativo di un robusto pensiero teologico che, a mio avviso, risiede la singolarità dell'operazione agiografica condotta da san Bonaventura.

Per la sua conformità con Cristo e per la sua missione escatologica, nella sua nuova immagine agiografica, Francesco non era più collocato alla pari o in emulazione a grandi rappresentanti della santità cristiana come Martino di Tours, Benedetto o Bernardo, ma in una dimensione unica e incomparabile.

Con queste caratteristiche, a partire dal 1266, la *Legenda maior* intese così interpretare da sola, l'immagine di Francesco e della sua originale intuizione religiosa. Gli stessi frati Minori sentirono vivo il fascino della trascendenza del loro fondatore, rapportata alla sua conformità con Cristo e alla sua missione di angelo del sesto sigillo.

## Bibliografia

### Fonti:

- ANGELUS A CLARINO, *Chronicon seu Historia septem tribulationum ordinis minorum*, traduzione a cura di A. GHINATO, Pontificio Ateneo Antoniano, Roma, 1958, vol. I.
- SANCTI BONAVENTURAE *Commentaria in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi. In Primum Librum Sententiarum. Commentarius in distinctionem XXV: Quid significet nomen persona*, in *Opera Omnia*, studio et cura pp. Collegii a S. Bonaventura, ad plurimos codices mss. emendata anecdotis ancta prolegomenis scholiis notisque illustrata, ad Claras Aquas ( Quaracchi ) prope Florentiam, ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, tomus I, 1882, pp. 434-450.
- ID. Ibid. *In Tertium Librum Sententiarum. Commentarius in distinctionem XVII: De voluntate et oratione Christi*, in Id., tomus III, 1887, pp. 363-379.
- ID. Ibid. *Commentarius in distinctionem XXIII: De fide et quidem quoad eius essentiam*, in Id., tomus III, 1887, pp. 469-507.
- ID. Ibid. *Commentarius in distinctionem XXXIV: De connexione habituum gratuitorum*, in Id., tomus III, 1887, pp. 790-811.
- ID. Ibid. *In Quartum Librum Sententiarum. Commentarius in distinctionem XXIII: De sacramento extremae unctionis*, in Id., tomus IV, 1889, pp. 586-602.
- ID. *Quaestiones Disputatae: De scientia Christi*, in Id., tomus V, 1891, pp. 3-44.
- ID. *Breviloquium*, in Id., tomus V, pp. 201-291.
- ID. *Itinerarium mentis in Deum*, in Id., tomus V, pp. 295-316.
- ID. *Collationes in Hexaemeron. Sive illuminationes ecclesiae*, in Id., tomus V, pp. 330-454.
- ID. *Commentarius in librum Ecclesiasten*, capitulum IV, in Id., tomus VI, 1893, pp. 37-42.
- ID. *Commentarius in Evangelium S. Lucae*, capitulum XIV, in Id., tomus VII, 1895, pp. 358-381 .
- ID. *Opuscola varia ad Theologiam Mysticam et res ordinis Fratrum Minorum spstantia. Opusculum I. De Triplici via alias incendium amoris*, in Id., tomus VIII, 1898, pp. 3-27 .
- ID. Ibid. *Opusculum III. Lignum Vitae*, in Id., tomus VIII, pp. 67-87.
- ID. Ibid. *Opusculum IV. De quinque festivitibus pueri Iesu*, in Id., tomus VIII, pp. 88-98.
- ID. Ibid. *Opusculum VI. De perfectione vitae ad Sorores*, in Id., tomus VIII , pp. 107-127.
- ID. Ibid. *Opusculum XI. Apologia pauperum*, in Id., tomus VIII, pp. 233-330.
- ID. *Sermones de tempore. Sermo II in Dominica II post Pascha* , in Id., tomus IX, 1901, pp. 296-301.

ID. *Sermones de Sanctis. De S. Patre nostro Francisco. Sermo III*, in Id., tomus IX, pp.582-585.

ID. *Legenda maior Sancti Francisci*, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. MENESTÒ - S. BRUFANI (et. al.), Porziuncola, Assisi, 1995, pp. 778-961.

ID. *Legenda minor*, in Id., pp. 965- 1013.

## **Letteratura :**

### **opere:**

ANCILLI E., voce *Santità Cristiana*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di ID., Città Nuova, Roma, 1990, Vol. III, pp.2240-2249 .

BLASUCCI A., voce *Bonaventura di Bagnoregio ( santo )*, in *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, a cura di E. ANCILLI , Città Nuova, Roma, 1990, Vol. I, pp.375-389.

GILSON E., *La filosofia di San Bonaventura*, traduzione a cura di C. MARABELLI, Jaca Book, Milano, 1994.

GREGORI T., voce *Bonaventura da Bagnoregio*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, a cura dell' Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Società Grafica Italiana, Roma, 1969, vol. XI, pp. 612-630.

### **studi:**

ABATE G., *Le «definitiones» del capitolo generale di Parigi del 1266*, in «Miscellanea Francescana», 32 ( 1932 ) pp. 3-5.

BLASUCCI A., *Contemplazione e santità in san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana» 75 (1975) supplemento II, pp. 361-386.

BORAK A., *Le beatitudini come espressione della maturità della vita cristiana*, in *San Bonaventura Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana*. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di san Bonaventura da Bagnoregio, Roma Pontificia Facoltà Teologica «San Bonaventura», 19-26 settembre 1974, a cura di A. POMPEI, Laurenziana, Napoli , 1976, vol. III, pp. 281-292.

BOTTE P.C., *L'uomo e la grazia in san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 75 (1975) supplemento I, pp. 291-309.

BOUGEROL G., *La perfezione cristiana e la strutturazione delle tre vie della vita spirituale nel pensiero di san Bonaventura*, in *Incontri bonaventuriani*. Atti del X incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvo Irpino (AV) 28-30 settembre 1969, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1971, pp. 69-84.

ID., *Francesco, guida alla perfezione evangelica secondo la Legenda maior di san Bonaventura*, in «Doctor Seraphicus», 30 ( 1983 ) pp. 11-27.

- BRADY I., *La teologia dell'imitazione di Cristo secondo san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani*. Atti del VII Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvino Irpino (AV) 27-30 Settembre 1966, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1967, pp. 97-114.
- CICCARELLI M., *San Bonaventura maestro di vita spirituale*, opera postuma a cura di E.FRASCADORE, Cenacolo Bonaventuriano, Montecalvo Irpino ( AV ), 1974.
- CLASEN S., *San Bonaventura sancti Francisci Legendae compilator*, in «Archivium Franciscanum Historicum», 55 ( 1962 ) pp. 3-59 / 289-319.
- DELEHAYE H., *Le leggende agiografiche*, ( traduzione italiana ampliata di *Les légendes hagiographiques*, Boureaux de la société des Bollandistes, 1905), Libreria Editrice Fiorentina, Firenze, 1910<sup>2</sup>.
- FRUGONI C., *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino, 1993.
- GHINATO A., *San Francesco esemplare concreto della perfezione nell'interpretazione mistica di san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani*. Atti del XII Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvino Irpino (AV) 27-30 Settembre 1971, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1972, pp. 19-41.
- GREGOIRE R., *Manuale di Agiologia. Introduzione alla lettura agiografica*, Monastero san Silvestro Abate, Fabriano, 1987.
- ID., *Agiografia: tra storia, filosofia, teologia*, in *Santità e agiografia*. Atti dell'VIII Congresso di Terni, Terni 12-15 settembre 1988, a cura di G. D. GOLDONI, Marietti, Genova, 1991, pp. 15-24.
- MELLO G.G., *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 3-32.
- MICCOLI G., *Di alcuni passi di san Bonaventura sullo sviluppo dell'Ordine francescano*, in « Studi Medievali » , 11 ( 1970 ) pp. 381-395.
- ID., *Bonaventura e Francesco*, in *San Bonaventura Francescano*. Atti del XIV Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Todi 14-17 ottobre 1973, Accademia Tudertina, Todi, 1974, pp. 49-73.
- ID., *Francesco di Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino, 1991.
- MONTEVECCHI O., *La conformità a Cristo negli Opuscoli mistici di san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani*. Atti del VII Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvino Irpino (AV) 27-30 Settembre 1966, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1967, pp. 115-129.
- PACIOCCO R., *Da Francesco ai "Catalogi Sanctorum". Livelli istituzionali e immagini agiografiche nell'Ordine francescano ( sec. XIII-XIV )*, Porziuncola, Assisi, pp. 81-89.
- PASZTOR E., *S. Bonaventura: biografo di san Francesco? Contributo alla « questione francescana »*, in «Doctor Seraphicus», 27 ( 1980 ) pp. 83-107.

- PELLEGRINI L., *Il ruolo "profetico" di Francesco d' Assisi. Analisi sincronica del prologo della "Legenda maior"*, in «Laurentianum», 26 ( 1985 ) pp. 361- 395.
- ID., *Introduzione a SANCTI BONAVENTURAE Opera. Opuscola franciscana*, traduzioni di A. BONI, S. CERRINI e R. PACIOCCO, indici di J. G. BOUGEROL, Città Nuova, Roma, vol. XIV/I, 1993, pp. 7-77.
- POMPEI A., *La centralità di Cristo nella teologia di san Bonaventura*, in AA.VV., *Lettura critica di san Bonaventura*, a cura di M. ROSITO, Città di Vita, Firenze, 1974, vol. III, pp. 51-66.
- ID., *L'amore nella mistica bonaventuriana*, in «Miscellanea Francescana», 95 (1995) pp.153-175.
- PRINZIVALLI E., *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia franciscana*, Einaudi, Torino, 1997, pp. 71-116.
- REHO C., *L'uomo esemplare nell'Exaameron di san Bonaventura*, in «Miscellanea Francescana», 77 (1977) pp. 328-366.
- SABATIER P., *Vita di San Francesco di Assisi*. Traduzione italiana di G. ZANICHELLI, Mondadori, Milano, 1978.
- STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L'angelo del sesto sigillo e l'« alter Christus »*. *Genesis e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum- Antonianum, Roma, 1971.
- ID., *Introduzione a SANCTI BONAVENTURAE, Legenda maior sancti Francisci*, in *Fontes Franciscani*, a cura di E.MENESTÒ-S.BRUFANI ( et. al. ), Porziuncola, Assisi, 1995, pp.755-773.
- VEUTHEI L., *Orazione e contemplazione in san Bonaventura*, in *Incontri Bonaventuriani*. Atti del XII Incontro al Cenacolo Bonaventuriano dell' "Oasi Maria Immacolata", Montecalvino Irpino (AV) 27-30 Settembre 1971, a cura di C. MARTINI, Porziuncola, Santa Maria degli Angeli, 1972, pp. 111-130.