

*Ernesto Dezza*

LE STIMMATE DI FRANCESCO  
COME *LOCUS PHILOSOPHICUS*

Durante il mese di settembre del 1224, Francesco d'Assisi si era ritirato sul monte della Verna per uno dei suoi consueti periodi di preghiera e di digiuno che egli alternava alla predicazione itinerante. Poco ci è dato di sapere quello che effettivamente avvenne su quel monte, e la storiografia recente ha scritto molto intorno all'evento prodigioso della stigmatizzazione, cioè alla comparsa dei segni della passione di Gesù Cristo sul corpo del Poverello, avvenuta in seguito all'apparizione di un serafino alato in forma di crocifisso.

Noi non entriamo nel merito di tale dibattito, ma assumiamo il punto di vista di un autore della prima metà del Trecento, Pietro Tommaso, il quale dedica una questione quodlibetale alla considerazione delle stimmate di Francesco, per mostrare in che modo anche i maestri dell'Ordine francescano si fossero appropriati dell'esperienza mistica del loro fondatore per farne un *locus philosophicus*, cioè un riferimento autorevole per sostenere le loro dottrine. Sullo sfondo dell'analisi del testo di Pietro Tommaso terremo altri due *quodlibeta*, rispettivamente di Ruggero Marston<sup>1</sup> e di un maestro anonimo di inizio Trecento<sup>2</sup>, per rilevarne somiglianze e differenze.

<sup>1</sup> Rogerus Marston, *Quodlibet*, p. IV, q. XXXV: *Utrum in beato Francisco sacrorum stigmatum impressio possit aequiparari aliorum sanctorum martyrio*, in G.J. Etzkorn, I.C. Brady (a cura), *Fr. Rogeri Marston quodlibeta quatuor*, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1994, pp. 441-444. Secondo i curatori, il *quodlibet* quarto sarebbe del 1284 (G.J. Etzkorn, I.C. Brady, *Prolegomena in Fr. Rogeri Marston quodlibeta quatuor*, p. 68\*).

<sup>2</sup> Anonymus, *Utrum in anima Beati Francisci appareant spiritualiter stigmata Jesu Christi*, in E. Longpré, *Fr. Rogeri Marston et anonymi Doctoris O.F.M. quaestiones ineditae de B. Francisci stigmatibus*, in "Antonianum" 7 (1932), pp.

### *Il quodlibet di Pietro Tommaso*

Il testo in cui lo scotista catalano<sup>3</sup> si occupa delle stimmate di Francesco è la questione diciottesima della quarta parte del suo *Quodlibet*<sup>4</sup>. Si chiede se il beato Francesco poté avere le stimmate in modo naturale, e suddivide l'argomentazione in tre parti: dapprima alcuni chiarimenti, poi alcune conclusioni che se ne ricavano, e infi-

243-244. Il *quodlibet* sarebbe del 1310, come è scritto nel codice Vat. Lat. 982, 81r: *Disputationis anonymae de quolibet institutae anno 1310 a fratre Minore quaestiones 21*. La questione in merito è al foglio 85v.

<sup>3</sup> Pietro Tommaso (in catalano Pere Tomàs) nacque in Catalogna intorno al 1280. Studiò a Parigi e forse fu discepolo diretto di Giovanni Duns Scoto negli anni 1305-1306. Sicuramente conosce la dottrina del Dottor Sottile e la rielabora in senso critico, come emerge dalle opere relative al suo insegnamento presso lo *studium generale* di Barcellona (1317-1332). In seguito, fu abbreviatore presso la cancelleria pontificia di Avignone e penitenziere apostolico durante il pontificato di Giovanni XXII, ma nel 1336 venne accusato di stregoneria e di pratiche magiche dal nuovo papa, Benedetto XII. Morì nel carcere pontificio di Neves tra il 1240 e il 1250. Cfr. E.P. Bos (a cura), *The Tract De Unitate Minorum of Petrus Thome*, Peeters, Leuven 2002, pp. 1-2; W.O. Duba, *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus*, in C. Schabel (a cura), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden - Boston 2007, pp. 626-627.

<sup>4</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet IV, Quaestio XVIII. Utrum Beatus Franciscus potuit habere stigmata per naturam*. La questione quodlibetale relativa alle stimmate di Francesco venne editata per la prima volta da Gaudentius Eugen Mohan nel 1948: G.E. Mohan, *Petrus Thomae on the stigmata of st. Francis*, in "Franciscan Studies" 8 (1948), pp. 285-294. A distanza di dieci anni venne pubblicata l'edizione critica dell'intera raccolta quodlibetale: Petrus Thomae, *Quodlibet*, a cura di M.R. Hooper, E.M. Buytaert, The Franciscan Institute, Nauwelaerts, F. Schöningh, St. Bonaventure (NY), Louvain - Paderborn 1957. Secondo Eligius Buytaert, il quarto *quodlibet* di Pietro Tommaso sarebbe da datare tra il 1319 e il 1322 (cfr. E.M. Buytaert, *Introduction*, in Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. XIII). Non è di questo parere William Duba, che pone la data di composizione del *Quodlibet* di Pietro Tommaso almeno dopo l'inizio del suo insegnamento sulle *Sentenze* di Pietro Lombardo (1323-1326). Quindi, ipotizza una data di discussione del *Quodlibet* tra il 1323 e il 1332, quando Pietro Tommaso termina il suo incarico a Barcellona. Cfr. W.O. Duba, *Continental Franciscan Quodlibeta after Scotus*, in C. Schabel (a cura), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Brill, Leiden, Boston 2007, p. 626.

ne si escludono alcune obiezioni degli insensati (*aliquae obiectiones quorum[dam] amentium*).

In merito ai chiarimenti, ci si chiede, per primo, che cosa e quanto possa agire l'immaginazione in un corpo; poi che cosa possa fare l'influsso dell'amore in un corpo; infine, che cosa non possano fare né l'immaginazione né l'amore in un corpo.

Pietro Tommaso enumera quattro condizionamenti che l'immaginazione provoca in un corpo, relativi alla mancata percezione di ciò che sta al di fuori di noi, o, all'opposto, all'impressione che esista qualcosa in realtà, che invece non esiste<sup>5</sup>; considera, poi, il potere dell'immaginazione nell'impedire un movimento o nel produrre un'alterazione degli umori in un corpo<sup>6</sup>. Un quinto tipo di condizionamento è come quello che accade a colui che ha tanto forte nella sua mente l'immagine viva di un corpo femminile, e il desiderio di unirsi a esso, che non riesce a controllare l'emissione del seme<sup>7</sup>. Sesto, e ultimo, l'immaginazione che in una gestante può produrre delle modificazioni nel corpo del nascituro<sup>8</sup>.

Dopo aver passato in rassegna i possibili condizionamenti dell'immaginazione in un corpo, Pietro Tommaso sostiene che l'influsso dell'amore su un corpo corrisponde a quello dell'immaginazione, poiché essa è sottomessa all'amore: *l'amore infatti muove l'immaginazione a immaginare circa la cosa amata e la cosa odia-*

<sup>5</sup> Pietro Tommaso ricava gli esempi da Augustinus, *De Trinitate*, XI, c. 8, n. 15; c. 4, n. 7 (*Corpus Christianorum Series Latina* [CCSL] 50, a cura di W.J. Mountain, Brepols, Turnhout 2001, pp. 352, 86-91; pp. 342, 19-24).

<sup>6</sup> Cfr. Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, p. IV, c. 4 (S. Van Riet [a cura], *Avicenna Latinus*, Éditions Orientalistes, Brill, Louvain - Leiden 1968, pp. 64, 20-30).

<sup>7</sup> Di nuovo, Pietro Tommaso cita Augustinus, *De Trinitate*, XI, c. 4, n. 7 (CCSL 50, p. 341, 12; p. 342, 15).

<sup>8</sup> Come si racconta in *Genesi* 30, 25-43, a proposito delle capre e delle pecore in calore che, vedendo pezzi di corteccia bianca presso gli abbeveratoi, partorivano capretti e agnelli pezzati e striati; o circa l'episodio, citato da Hieronymus, *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* 30, 32.33 (CCSL 72, p. 38, 16-23), della matrona romana che partorisce un bimbo di colore perché alla parete, sopra il suo letto, aveva il ritratto di un etiope.

ta<sup>9</sup>. Non resta, quindi, che descrivere ciò che, invece, non possono né l'immaginazione né l'influsso dell'amore su di un corpo.

Innanzitutto, l'immaginazione non può condizionare completamente (*totaliter*) la formazione del seme da cui dipende il nascituro, poiché non può influire in modo da ottenere a piacimento un maschio o una femmina, un figlio bello o brutto. Secondo, l'immaginazione non può avere un'influenza determinante sulla materia ferma e completata (*quietam et terminatam*), al pari di come ce l'ha sulla materia mobile e incompleta (*inquietam et indeterminatam*), come ad esempio il seme o gli umori. La materia ferma e completata non è un elemento passivo dotato di recettività rispetto all'immaginazione, quindi non è modificabile da essa. Terzo, l'immaginazione non può perforare alcun corpo, in virtù di quanto appena detto. Inoltre, se potesse accadere, significherebbe che la materia del corpo sarebbe pienamente obbediente alla forza dell'immaginazione, contro quanto dice il Signore nel Vangelo di Luca<sup>10</sup> sull'impossibilità di accrescere la propria statura. Così pure, un uomo potrebbe riformare un piede o una mano amputati, ma poiché l'immaginazione non ha la potenza di condizionare completamente neanche la materia mobile e incompleta, a maggior ragione non ha tale forza sulla materia solida di un corpo già formato.

Esaurite le argomentazioni al primo punto, Pietro Tommaso espone quattro conclusioni. La prima è che Francesco d'Assisi non

<sup>9</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18 (ed. The Franciscan Institute, p. 229, 88-89): *Amor enim movet imaginationem ad imaginandum de re amata et de re odita*.

<sup>10</sup> Pietro Tommaso porta a sostegno della sua affermazione Luca 12, 25: *Quis vestrum potest adducere ad mensuram suam cubitum unum?*, intendendo *mensuram suam* in senso fisico. Nella traduzione CEI del 2008, questo versetto biblico suona così: *Chi di voi, per quanto si preoccupi, può allungare anche di poco la propria vita?* Se è preferibile la traduzione italiana, più aderente al contesto, tuttavia l'originale greco (τίς δὲ ἐξ ὑμῶν μεριμνῶν δύνάται ἐπὶ τὴν ἡλικίαν αὐτοῦ προσθεῖναι πῆχυς) si presta effettivamente a una duplice interpretazione, perché il vocabolo ἡλικία può significare sia *età* che *statura*, e πῆχυς, letteralmente *cubitum* (ca. 50 cm), indica un'unità di misura, ma può anche significare in senso metaforico un breve periodo di tempo.

poté avere le stimmate in modo naturale (*per naturam*). A sua volta, questa conclusione è sostenuta da cinque motivazioni.

La prima motivazione addotta è costruita secondo ragione: ogni passione naturale avviene tramite un agente naturale e in modo naturale; ma l'impressione delle stimmate non poté avvenire da parte di un agente naturale (né estrinseco, come una spada, né intrinseco, come l'immaginazione o l'amore, per quanto detto prima, essendo il corpo di Francesco una materia ferma e completata) e nemmeno in modo naturale, quindi non è una passione naturale. La seconda motivazione è un ragionamento *a fortiori*. Cristo immaginò le proprie ferite, cioè le percepì nel suo animo, in modo molto più forte e violento che Francesco, tanto da sudare sangue nel Getsemani<sup>11</sup>; se, quindi, Francesco avesse prodotto le proprie stimmate tramite la sua immaginazione, molto di più avrebbe dovuto accadere la stessa cosa a Cristo, prima della sua crocifissione, cosa che non è avvenuta. Anche la terza e la quarta motivazione sono *a fortiori*: pure la Vergine Maria (cfr. *Luca* 2, 35) e l'apostolo Paolo (cfr. *Galati* 6, 14) ebbero l'immagine vivissima delle ferite di Cristo, ma in essi non si manifestarono le stimmate del Signore. La quinta e ultima motivazione si basa sulla constatazione che le stimmate di Francesco rimasero sempre uguali fino alla sua morte, mentre la carne viva si modifica naturalmente, e nonostante egli non avesse in mente sempre e continuamente la stessa vivissima immagine della passione di Cristo. Per cui occorre riconoscere che esse non vennero prodotte in modo naturale, ma miracoloso (*miraculose*).

<sup>11</sup> Pietro Tommaso implicitamente cita i francescani Giovanni Peckham e Ruggero Marston per cui si dice da parte di alcuni che in lui vi fu il sudore di sangue in virtù della veemenza dell'immaginazione della passione (Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18, ed. The Franciscan Institute, p. 231, 161-162). Cfr. Ioannes Peckham, *Quodlibeta quatuor*, a cura di G.J. Etzkorn, F. Delorme, Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 1989 (p. III, q. 4: *Utrum sudor Christi quem sudavit in agonia fuerit naturalis*, pp. 139-140); Rogerus Marston, *Quodlibet*, p. IV, q. XII: *Utrum sudor Christi fuerit naturalis cum factus est in agonia* (ed. Grottaferrata, pp. 390-392).

La seconda conclusione è che dalla vita stessa di Francesco appare evidente che fu conveniente (*congruum*) che sia stato insignito delle sacre stimmate, e per sei motivi<sup>12</sup>: fu degno di portare le armi del suo signore, come strenuo soldato di Cristo; fu incaricato dal Signore come vessillifero delle sue insegne; fu mandato da Cristo stesso come suo legato, e le stimmate costituiscono la bolla della sua patente; fu il condottiero venerabile della milizia cristiana, insignito del venerabile distintivo del comando; fu scelto in virtù della sua grande devozione alla passione di Cristo per rendere manifeste con un segno esteriore la bontà, la perfezione e la santità di Dio; infine, è conveniente che l'amato entri in comunione con l'amante, e poiché Francesco amò Gesù Cristo in modo assai appassionato (*ferventissime*), non ci fu modo maggiore e singolare perché il Signore entrasse in comunione con lui.

La terza conclusione è che solo Francesco ebbe stimmate di questo tipo (*solus Franciscus habuit huiusmodi stigmata*)<sup>13</sup>. In queste cose si deve credere solo alla Chiesa romana, e poiché essa non dice che qualcun altro ebbe le stimmate, occorre crederle. Peraltro, lo prova anche l'opinione comune dei fedeli (*communis opinio fidelium*) e la dichiarazione apportata dai miracoli (*miraculosa assertio*)<sup>14</sup>.

La quarta, e ultima conclusione, è che asserire che il beato Francesco non abbia avuto le stimmate è eretico, perché è contro il pronunciamento (*contra determinationem*) della Chiesa.

<sup>12</sup> I primi tre, per cui Francesco è considerato *miles*, *signifer* e *legatus*, recante le stimmate come *arma*, *vexilla* e *sigilla*, sono gli stessi motivi che incontriamo nel *quodlibet* di Ruggero Marston, seppure con lievi differenze, e in un sermone di Iacopo da Varazze, di cui diremo più avanti.

<sup>13</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18 (ed. The Franciscan Institute, p. 233, 207-208): *Tertia conclusio est quod solus Franciscus habuit huiusmodi stigmata*.

<sup>14</sup> Cfr. Bonaventura, *Legenda maior, miracula*, I, nn. 1-6 (Analecta Franciscana [AF], X, pp. 627-630). Anche queste due osservazioni si trovano nel sermone di Iacopo da Varazze su cui ci soffermiamo più avanti (*argumentum ex multorum fidelium attestazione* e *argumentum ex multorum miraculorum ostensione*).

A conclusione della sua questione quodlibetale, Pietro Tommaso elenca sette considerazioni che definisce insensate, successivamente confutandole una a una.

Nella prima, egli riporta un passo del *De animalibus* di Avicenna nel quale si narra di una gallina alla quale crebbero gli speroni dopo essere stata vincitrice su un gallo in combattimento<sup>15</sup>. Contro, si argomenta che molte volte le galline combattono contro dei galli, e a volte li sottomettono, ma non accade sempre di vedere che come conseguenza di tale vittoria crescano loro gli speroni. E se anche avesse ragione Avicenna, non si può portare il suo esempio come prova del fatto che le stimate siano avvenute in Francesco in modo naturale: *ciò non si prova e non sembra neanche ragionevole che l'immaginazione abbia così tanta forza nei confronti del corpo*<sup>16</sup>, poiché gli speroni non sono paragonabili al mutamento di forma (*deformatem*) delle mani e dei piedi<sup>17</sup> e alla ferita del costato che si

<sup>15</sup> Avicenna, *De animalibus*, VIII, c. 7 (*Avicenne perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata*, Venetiis 1508 [rist. anastatica Minerva, Frankfurt am Main 1961] vol. II, f. 40v, 30-34). Anche Matteo d'Acquasparta, nel secondo sermone su san Francesco, riporta gli esempi della gallina con gli speroni e dell'inganno di Giacobbe ai danni di Labano per sottolineare la forza dell'immaginazione nei confronti del corpo: *Tanta autem et tam vehemens posset esse imaginatio quod corpus consimiliter immutaret* (G. Gál [a cura], *Mathei ab Aquasparta Sermones de S. Francisco, de S. Antonio, et de S. Clara*, Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi, Florentiae 1962, p. 38, 3-5). L'esempio della gallina, però, come fa Iacopo da Varazze, non è tratto da Avicenna, ma da Aristotele (Aristoteles, *De animalibus historiae*, IX, c. 49 n. 1 [ed. Didot, vol. III, p. 206, 24-38]). Come si può notare, tuttavia, il ricorso all'esempio *naturale* è funzionale a un discorso che Pietro Tommaso svolge all'opposto dei maestri francescani che lo hanno preceduto. Infatti, come Matteo d'Acquasparta, anche Ruggero Marston, nel *quodlibet* che dedica a Francesco d'Assisi, spiega la *possibilità naturale* delle stimate facendo ricorso all'esempio della gallina.

<sup>16</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18 (ed. The Franciscan Institute, p. 234, 250-252): *Ad primum de illo dicto Avicennae, dico quod illud non probatur nec etiam rationabile videtur quod imaginatio in corpore tantam vim habeat.*

<sup>17</sup> Sappiamo dalle cronache francescane che le stimate di Francesco non consistettero in ferite alle mani e ai piedi, ma nella crescita di escrescenze carnose dure

verificarono in Francesco, piaghe e mutamenti diversi tra loro e in diverse parti del corpo.

Una seconda e una terza considerazione, ancora da Avicenna<sup>18</sup>, affermano che l'anima può influire sulla materia del corpo tramite l'immaginazione, inducendola a recepire ciò che ha immaginato e provocando un'alterazione della sensazione del caldo o del freddo, oppure inducendo a muovere un arto. Ma questo influsso sugli umori corporei e sulla possibilità di provocare un movimento locale di una mano o di un piede non dice nulla in merito alla tesi presa in considerazione.

La quarta considerazione è tratta dal passo del *De Trinitate* di Agostino in cui si parla dell'influsso dell'anima sul corpo, come se l'anima si rivestisse della materia al pari di un indumento che diventa da lei inseparabile, in modo tale che ciò che viene immaginato dall'anima, di riflesso avviene nel corpo<sup>19</sup>. Contro, Pietro Tommaso ricorda che il passo di Agostino fa riferimento al caso di un uomo che, immaginando assai vividamente la forma di un corpo femminile, provoca l'emissione di seme. Tale esempio, di nuovo, non vale nel caso di Francesco, perché non si tratta dell'influsso provocato su un umore o sul seme, materia fluida e incompleta.

La quinta, analogamente, afferma la capacità dell'amore di influire sulla persona che ama al punto da provocarne una trasformazione fisica: *questa è la ragione propria dell'amore, cioè trasformare l'amante nell'amato*<sup>20</sup>, per cui l'amore tanto intenso di Francesco per il

a forma di chiodi sulle mani e sui piedi. Cfr. Bonaventura, *Legenda minor*, VI, lectio 3 (AF, X, p. 673, l. 3, 1-14).

<sup>18</sup> Avicenna, *Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus*, p. IV c. 4 (*Avicenna Latinus*, p. 62, 97-02; 88-91).

<sup>19</sup> Augustinus, *De Trinitate* XI, c. 4, n. 7 (CCSL 50, p. 342, 15-19).

<sup>20</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18 (ed. The Franciscan Institute, p. 234, 239-240): *Praeterea, ad idem arguitur quia haec est propria ratio amoris, videlicet quod transformet amantem in amatum*. L'espressione ricalca quanto scrive Bonaventura nella *Legenda minor* (AF, X, p. 673, l. 4, 7-8) e in *Soliloquium*, cap. 1, § 2 (ed. Quaracchi, VIII, p. 30b). Troviamo le medesime espressioni in Hugo de S. Victore, *Soliloquium de arrha animae* (Patrologia Latina [PL], 176, 954, 29-33): *Ea vis*



Crocifisso avrebbe potuto trasformarlo per via naturale nell'immagine dell'amato. Sgombrando il campo da fraintendimenti, Pietro Tommaso sostiene che l'amore ha sì trasformato Francesco, ma solo nello spirito (*mentaliter*), non nel corpo. Cioè, la potenza d'amore per Cristo ha predisposto Francesco in modo conveniente, ma non necessitante, affinché si riproducesse esteriormente quella trasformazione che era avvenuta in lui interiormente. Ma non possiamo imputare all'amore la modificazione corporale, accaduta a Francesco solo per via miracolosa.

Una sesta considerazione nasce dall'interpretazione letterale di quel passaggio della lettera ai Galati<sup>21</sup>, laddove l'apostolo Paolo parla delle *stimate* di Gesù Cristo che porta sul suo corpo, per cui non solo Francesco avrebbe ricevuto questo dono. Ma occorre dire che la *Glossa* interpreta questo passo in altro modo<sup>22</sup>, e infatti la Chiesa non ha mai inteso dire che Paolo sia stato stigmatizzato, ma che egli abbia sofferto per le opere realizzate nel nome del Signore.

Infine, si fa menzione di una certa *donna Elena*, che avrebbe ricevuto le stimate, anche con perforazione della carne, come viene dipinta da alcuni truffatori (*a quibusdam truffatoribus depingitur*), e quindi non è vero che esse siano un privilegio esclusivo di Francesco. Pietro Tommaso ha in mente Elena di Ungheria, monaca domenicana e mistica, del monastero di Veszprém, morta in fama di santità probabilmente nel 1270, la quale sarebbe stata arricchiata

*amoris est, ut talem esse necesse sit, quale illud est quod amas, et qui per affectum coniungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris.* Cfr. anche Thomas Aquinas, *Commentum in quatuor libros Sententiarum*, IV, d. 12, q. 2, a. 1, ad 3 (ed. Parmensis, VII, p. 663a); *Quaestiones disputatae de malo*, q. 6, a.un., ad 13 (ed. Leonina, XXIII, 151b). Tommaso cita Dionysius, *De divinis nominibus*, IV, 19 (Dionysiaca, p. 215): *Est autem faciens exstasim divinus amor, non dimittens sui ipsorum esse amatores, sed amatorum.*

<sup>21</sup> Galati 6, 17.

<sup>22</sup> Walafridus Strabus, *Glossa ordinaria*, Epistola ad Galatas, c. 16, v. 17: *Stigma est punctum vel nota aliquo ferro acta. Stigmata ergo appellat quasi notas poenarum de persecutionibus quas patiebatur. Et est sensus: Ideo non debet mihi fieri molestia, quia ego habeo alios conflictus et certamina, quae in persecutionibus quas patior mecum decertant* (PL, 114, 588, 29-34).

della grazia di visioni e delle stimmate, scomparse, però prima della sua morte<sup>23</sup>. L'edizione critica del manoscritto non riporta alcun argomento contro la presunta stigmatizzazione di Elena di Ungheria, forse perché non serve neanche contrastare una tesi che è già stata presentata come falsa (poiché il suo ritratto, secondo Pietro Tommaso, è stato fatto da *truffatori*).

### *Punti rilevanti*

Dall'analisi del *quodlibet* del maestro catalano emergono tre punti rilevanti.

#### *a. L'autenticazione da parte della Chiesa*

Non è questa la sede per affrontare in modo più dettagliato la questione del riconoscimento delle stimmate di Francesco da parte dell'autorità ecclesiale, *in primis* della Sede Apostolica. Constatiamo soltanto che, mentre nel *quodlibet* di Marston il ricorso all'autorevolezza della Santa Sede per convalidare l'esperienza della stigmatizzazione è abbondante, ed è posto all'inizio della discussione, tra le *veritates supponendae*, in quello di Pietro Tommaso è accennato solo come *tertia conclusio*, assieme alla convalida data dal riconoscimento dei fedeli e dall'attestazione dei miracoli.

Chi si è interessato diffusamente del problema sono stati André Vauchez<sup>24</sup> e Chiara Frugoni<sup>25</sup>, e rimandiamo ai loro studi. Durante il

<sup>23</sup> Cfr. H. Wilms, *Helena v. Ungarn*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, vol. IV, Herder & Co., Freiburg im Breisgau 1932, pp. 944-945.

<sup>24</sup> A. Vauchez, *Les stigmates de saint François et leurs détracteurs dans les derniers siècles du Moyen Âge*, in "Mélanges d'archéologie et d'histoire" 80 (1968), pp. 595-625.

<sup>25</sup> C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 1993.

XIII secolo si moltiplicarono i documenti pontifici che richiedevano e imponevano, anche con scomunica per chi non avesse obbedito, il riconoscimento delle stimmate di san Francesco, segno che evidentemente persistevano con tenacia parecchi detrattori di tale manifestazione mistica<sup>26</sup>.

Possiamo rinvenire, tra i motivi di ostilità, una certa reazione contro lo zelo troppo ardente dei francescani<sup>27</sup>, soprattutto da parte del clero secolare (è di questo tipo la reazione dei canonici di Pamplona e di altre parti della penisola iberica che spingono Alessandro IV a scrivere una lettera apostolica ai vescovi di Castiglia e León)<sup>28</sup>. Si deve registrare anche una certa rivalità da parte dei domenicani<sup>29</sup>, che negavano il miracolo o lo sminuivano togliendone l'esclusività: avrebbero ricevuto le stimmate anche il domenicano Gualtiero di Strasburgo, la beghina Elisabetta d'Herkenrode e le domenicane Elena d'Ungheria e Caterina da Siena.

Non che tutti i domenicani fossero ostili a Francesco: tra le testimonianze scritte del primo secolo del francescanesimo abbiamo quattro sermoni composti dal domenicano Iacopo da Varazze in onore del Poverello, uno dei quali dedicato proprio alle stimmate del Santo<sup>30</sup>, e che presenta numerose e interessanti coincidenze con i testi che abbiamo preso in considerazione, a testimonianza della dif-

<sup>26</sup> A. Vauchez, *op. cit.*, p. 601: *À l'extérieur de l'ordre en effet, les manifestations d'incrédulité ou d'hostilité envers le prodige se multipliaient. Entre 1237 et 1291, on ne compte pas moins de neuf bulles pontificales – dont certaines, il est vrai, se contentent de répéter les précédentes – dénonçant les négateurs des stigmates de s. François et pourtant contre eux de sévères condamnations.*

<sup>27</sup> Cfr. Ivi, p. 606.

<sup>28</sup> Alexander IV, *Quia longum*, Littera anni 1259 diei 28 Iulii (J.H. Sbaralea [a cura], *Bullarium Franciscanum*, vol. II, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, Romae 1761 [rist. anastatica Edizioni Porziuncola, Santa Maria degli Angeli 1983], pp. 358a-360a).

<sup>29</sup> Cfr. A. Vauchez, *op. cit.*, p. 608.

<sup>30</sup> Iacobus de Voragine, *Sermones quatuor de S. Francisco Assisiensis, Sermo III De stigmatibus S. Francisci*, in L. Lemmens (a cura), *Testimonia minora saeculi XIII de S. Francisco Assisiensi*, Ex typographia Collegii S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas 1926, pp. 113-117.

fusione di alcune idee ricorrenti sul tema, presenti trasversalmente in testi di autori diversi e di generi letterari diversi<sup>31</sup>.

La Chiesa, da parte sua, aveva convalidato la veridicità delle stimmate non solo attraverso i documenti papali, ma anche attraverso l'istituzione di un'apposita festa liturgica (il 17 Settembre)<sup>32</sup>, che si andava ad aggiungere alla memoria annuale del beato transito di san Francesco (il 4 Ottobre) e della traslazione del suo corpo nella Basilica a lui dedicata (il 25 Maggio).

Mentre progressivamente non venne più messa in discussione l'autenticità delle stimmate di Francesco, quello che veniva contestato era semmai la sua unicità: i due *quodlibeta*, di Ruggero Mar-

<sup>31</sup> In esso, Iacopo parla delle stimmate di Francesco a partire dalla citazione della lettera di san Paolo ai Galati (*Galati* 6, 17: *Ego enim stigmata Domini nostri Iesu Christi in corpore meo porto*), corrispondente all'epistola che si proclamava durante la Messa in onore di san Francesco (cfr. *Messa e sequenze di san Francesco*, trad. di F. Sedda, in M. Bartoli et A. [a cura], *Fonti liturgiche francescane. L'immagine di san Francesco d'Assisi nei testi liturgici del XIII secolo*, Editrici Francescane, Padova 2015, p. 125). Iacopo da Varazze considera il grandissimo amore di Francesco per Gesù Cristo come quintuplice causa delle stimmate nel suo corpo (egli usa proprio l'espressione *causa stigmatum in corpore!*), attraverso un'immaginazione, una dilazione, un'ammirazione, una meditazione e una compassione veementi che indussero il Poverello a configurarsi all'Amato. Quindi si mostra come le stimmate siano state il segno della familiarità di Cristo con Francesco, suo soldato, portabandiera, legato e araldo. Da ultimo, si indicano le stimmate come argomento valido secondo ogni possibilità di verificaione, attraverso le prove della visione serafica, dell'emissione del sangue, del dolore sensibile, dell'attestazione dei fedeli e dei miracoli a esse correlati. Possiamo ipotizzare una dipendenza dei *quodlibeta* dal suddetto sermone se, come sostiene Carla Casagrande (C. Casagrande, *Iacopo da Varazze*, Internet [20.03.16]: <http://sermones.net/node/23>), i sermoni *de sanctis* di Iacopo sono da datare tra il 1267 e il 1286.

<sup>32</sup> Fu Benedetto XI (dell'Ordine dei Predicatori) a istituire nel 1304 la festa delle Stimmate di S. Francesco. Nel 1337, al tempo di Benedetto XII, il Capitolo generale, celebrato a Cahors, impose la celebrazione della festa in tutto l'Ordine e chiese al Ministro generale, Geraldo di Oddone, di scrivere i testi liturgici, che rimasero in uso fino al Concilio Vaticano II. Fu Paolo V nel 1615 a estenderne la celebrazione a tutta la Chiesa. Cfr. F. Sedda, *Introduzione*, in F. Sedda, J. Dalarun (a cura), *Franciscus liturgicus. Editio fontium saeculi XIII*, Editrici Francescane, Padova 2015, p. 28 nota 53.

ston e di Pietro Tommaso, esemplificano bene questa evoluzione. Inoltre, come annota Vauchez, *se developpe à partir du XIV<sup>e</sup> siècle une mise en question plus radicale, qui ne se situe pas au plan de l'interprétation mystique mais à celui de la critique rationaliste*<sup>33</sup>. Infatti, non si dubita che Francesco abbia avuto le stimmate, ma ci si chiede se non siano un prodotto puramente naturale.

### b. La possibilità naturale delle stimmate

Il tentativo di rendere plausibile la stigmatizzazione attraverso argomentazioni razionali e il ricorso alle potenze dell'anima, così come troviamo nei *quodlibeta* di Marston e dell'Anonimo, assume anche il valore di rendere Francesco un modello imitabile, ripetibile. Ruggero Marston spiega il fenomeno della comparsa delle stimmate in Francesco a partire dall'amore che egli ebbe per il Signore Crocifisso<sup>34</sup>. Così pure per l'Anonimo, Francesco poté ottenere il privilegio delle stimmate grazie alla meditazione assidua e devota e alla commossa e coinvolgente compassione con cui contemplava il Crocifisso<sup>35</sup>. Nessuno dei due sostiene che le stimmate siano state provocate in modo naturale da questi stati d'animo del Poverello, ma, cercando di confutare coloro che le ritenevano assurde e impossibili, essi sottopongono le stimmate a un processo di *normalizzazione*, per cui ai discepoli del Santo che volessero imitarne le virtù non sarebbero precluse in linea di massima, anche se di fatto si tratta di un privilegio unico fino ad allora concesso solo a Francesco.

<sup>33</sup> Cfr. A. Vauchez, *op. cit.*, p. 624.

<sup>34</sup> Rogerus Marston, *Quodlibet*, p. IV, q. XXXV, 4b (ed. Grottaferrata, p. 443, 27 - p. 444, 3): *Ex quibus omnibus apparere potest quod summe ferebatur in Christum sub ratione qua passus est in Cruce; propterea non immerito Christus sibi impressit in carne quod ipse transformanti amore gessit in mente.*

<sup>35</sup> Anonymus, *Utrum in anima Beati Francisci* (ed. Longpré, p. 243, 14-16): *Impressio ipsorum sacrorum Stigmatum facta fuerit praevia multa et devota meditatione Passionis et affectuali et penetrativa compassione.*

Non condividiamo completamente, quindi, la lettura storiografica che Frugoni dà dell'episodio della stigmatizzazione, come se esso fosse stato ricostruito dalle gerarchie dell'Ordine, in particolare da Bonaventura, solo con lo scopo di elevare Francesco al di sopra delle diatribe interne alla comunità dei Minori e di *neutralizzarne* la carica dirompente di una santità ordinaria<sup>36</sup>.

Presentare le stimmate come *possibili naturalmente*, per quanto siano dono di grazia<sup>37</sup>, ci sembra sia in linea con quella concezione dell'armonia tra natura e soprannatura mirabilmente descritta da Bonaventura nel suo *Itinerarium mentis in Deum* (non a caso scritto alla Verna nel 1259 a partire dalla meditazione sulla stigmatizzazione di Francesco). Il grado supremo dell'itinerario, quello dell'estasi, viene raggiunto per grazia dello Spirito di Cristo, ma a partire dall'ascesa compiuta percorrendo i gradini di una conoscenza naturale che dalle cose esterne a noi risale, attraverso l'interiorità della propria anima, fino al fondamento dell'essere e del bene, che è Dio. E allora Francesco, come nella sua attività è stato modello di evangelizzazione, grazie al rapimento dell'estasi è diventato anche modello della perfetta contemplazione<sup>38</sup>: *modello*, cioè, riferimento da imitare da parte di tutti gli uomini mossi dallo Spirito di Dio.

<sup>36</sup> Cfr. C. Frugoni, *op. cit.*, p. 26: *Francesco divenne il santo delle stimmate, anche se il miracolo continuò a incontrare molta resistenza a essere accettato. La nuova versione di Bonaventura, cioè la conformità di Francesco a Cristo attraverso le ferite della Passione che divinizzano la carne del santo, rinfocolò le polemiche degli increduli ma trasportò il fondatore sulle vette di una santità irraggiungibile, e, per questo, pacificatrice. Non occorre continuare a inseguire le orme del vero Francesco, la sua perfezione eccelsa doveva solo suscitare ammirazione: venerare, non imitare!* Ivi, p. 148: *L'interpretazione della visione della Verna come visione di Cristo crocifisso è un elaborato successivo, voluto dall'Ordine e dalla Curia, estraneo a Francesco e al suo atteggiamento mentale. ... Il cardine della meditazione di Francesco ... non è l'umanità sofferente di Cristo, ma l'amore del Padre.* Di un altro parere è C. Cargnoni, *Bonaventura, secondo fondatore?*, in "Italia francescana" 73 (2003), pp. 79-110.

<sup>37</sup> Cfr. Rogerus Marston, *Quodlibet*, p. IV, q. XXXV, 4b (ed. Grottaferrata, p. 442, 22-26).

<sup>38</sup> Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, c. VII n. 3 (ed. Quaracchi, V, p.

Il paradigma culturale espresso dal *quodlibet* di Ruggero Marston e del maestro anonimo di inizio Trecento è ancora questo, debitore di una lunga tradizione di pensiero neoplatonico che assicura all'immaginazione una certa influenza sul corpo e all'amore una *vis transformativa* efficace anche fisicamente. Pietro Tommaso, invece, evidenzia come la trasformazione dell'amante nell'amato sia avvenuta in Francesco solo nell'anima (*mentaliter*): in aperta rottura con la prospettiva adottata dai due *quodlibeta* precedenti, il maestro catalano vuole evitare proprio la confusione che potrebbe nascere dalla presentazione della possibilità naturale che predisporrebbe alla stigmatizzazione.

### c. *L'impossibilità naturale delle stimate*

Nella seconda decade del XIV secolo, quello che dapprima poteva servire a mostrare la bontà della stigmatizzazione, cioè il suo radicamento nella natura dell'uomo, incline a ricevere una tale manifestazione soprannaturale, appare ingombrante e rischioso, come se si potesse avanzare l'illazione che Francesco le stimate se le fosse procurate da sé. Ecco perché lo scotista Pietro Tommaso si premura di distinguere ciò che l'immaginazione e l'amore possono provocare in un corpo e ciò che non è possibile che venga ricondotto a una spiegazione naturale. E conclude dicendo che per nessun motivo si possono ricondurre le stimate di Francesco a una qualche causa naturale.

Che la temperie culturale sia cambiata lo rivela già il fatto che per il maestro catalano il cambiamento trasformante che l'amore produce nell'amante è solo interiore (*mentaliter*), e si premura di ribadire che non è per nulla da considerarsi in senso corporale (*non autem corporaliter*)<sup>39</sup>. E il ricorso al *locus* classico, di matrice dionisiana,

312b).

<sup>39</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18 (ed. The Franciscan Institute, p. 235, 273-279): *Unde bene verum est quod intensissimum amor Christi quem beatus*

dell'amore che trasforma, viene reinterpretato come *comunicazione* di sé<sup>40</sup>, che, per quanto espressiva di un moto che tende all'assimilazione, resta pur sempre – e non solo concettualmente – distinta dalla conformazione operata dalla trasformazione.

Non che Bonaventura e i maestri francescani che precedettero Pietro Tommaso avessero sostenuto la necessaria conformazione di Francesco a Cristo per trasformazione in seguito a un influsso solo naturale dell'immaginazione<sup>41</sup>. Anche per essi la stigmatizzazione del Poverello resta un fatto miracoloso, operato dalla grazia di Dio. Tuttavia il nesso tra il cammino spirituale della *sequela Christi*, tesa alla conformazione a Gesù Cristo, e il successivo intervento divino che lasciò le stimmate sul corpo di Francesco veniva posto in modo da considerare una sorta di *connaturalità* tra l'umano e il divino che si esemplificava nella carne del Santo.

Per Pietro Tommaso non è così. E anche Francesco di Meyronnes, in uno dei suoi sermoni dedicati alla festa delle Stimmate (ormai celebrata annualmente), prende le distanze in modo netto da una lettura *naturalistica* del fenomeno mistico, che va interpretato

*Franciscus habuit, transformavit ipsum in Christum mentaliter; etiam ante impressionem sacrorum stigmatum, non autem corporaliter eo modo quo fuit per ipsa sacratissima stigmata transformatus, vel tantum dispositive dispositione, non necessitate, sed tantum de congruo.*

<sup>40</sup> Petrus Thomae, *Quodlibet*, p. IV, q. 18 (ed. The Franciscan Institute, p. 233, 202-203): *Congruit amato seipsum communicare amanti.*

<sup>41</sup> Infatti, si legga, a scanso di equivoci: *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* (Bonaventura, *Legenda maior prologus*, n. 2 [AF, X, p. 558, n. 2, 7-11]. Corsivo nostro). Tuttavia, è anche vero che le seguenti parole sono indicatrici di una sensibilità che l'età di Pietro Tommaso non possiede più: *Qualiter apparitione crucis dominicae septiformis tam cogitatu quam affectu et actu totus fuit in Crucifixi effigiem per ipsius ecstaticum transformatus amorem* (Bonaventura, *Legenda maior miracula*, I, n. 1 [AF, X, p. 627, n. 1, 18-20]).



esclusivamente come intervento divino gratuito e irriducibile a spiegazione razionale<sup>42</sup>.

Il segnale più evidente dell'adozione di una differente prospettiva ermeneutica è il ricorso all'esempio della gallina con gli speroni. A esclusione del *quodlibet* dell'Anonimo del 1310, che non ne parla, tale esempio è presente sia nel sermone di Iacopo da Varazze che nel *quodlibet* di Ruggero Marston e in quello di Pietro Tommaso. Ma nei primi due casi, esso è funzionale a mostrare la possibilità naturale di un cambiamento fisico indotto dall'immaginazione, mentre in Pietro Tommaso è annoverato tra le considerazioni insensate da escludere.

Che cosa può aver contribuito a operare questa inversione interpretativa? Sugeriamo due spiegazioni, consapevoli che per giungere a una maggiore certezza occorrerebbe un'indagine più approfondita. Una prima spiegazione, in sintonia con quanto sostiene Alain Boureau nel suo studio sulla nascita della demonologia nel Medioevo, può venire dalla consapevole presa di distanza da una configurazione assimilante a Cristo, operata nel corpo di un devoto per via naturale, o comunque predisposta in modo naturale, che annulla le differenze tra naturale e soprannaturale, e che per questo va considerata superstizione, truffa, inganno o suggestione, se non possessione diabolica<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Franciscus de Mayronis, *In festo stigmatum S. Francisci sermo: Si vero quaestio ista quaerit de causa finali, dicitur quod causa finalis istius mirabilis fuit secundum octo rationes. Quarum prima fuit ad confirmandum fidei catholicae oraculum, quae non in sapientia hominum, sed in virtute Dei fuit per miracula confirmata, quae sunt efficacia ad confirmandum quando sunt magna sicut istud. ... Et istud non potuit fieri per imaginationem nec per naturam nec per artem nec per facultatem angelicam, quia nullus potest attingere nisi ad effectus quorum similitudines in natura sunt* (W. Lampen, *Trois sermons de François de Meyronnes sur la stigmatisation de saint François*, in "La France franciscaine" 10 (1927), p. 377, 27 - p. 378, 2).

<sup>43</sup> A. Boureau, *Satan the Heretic. The Birth of Demonology in the Medieval West*, University of Chicago Press, Chicago, London 2014, p. 185: *The natural-mystical causality blurred the boundaries between nature and supernature. In addition, it opened the path to an increase in miracles and to an individualization of the*

Poco sappiamo della vita di Pietro Tommaso e della data di discussione e di redazione del *quodlibet* che abbiamo analizzato, e così pure del sermone di Francesco di Meyronnes. Ma il rogo di quattro Minori della corrente degli spirituali a Marsiglia nel 1318, la scomunica di Angelo Clarenò nel 1317, quella postuma del maestro catalano Arnaldo da Villanova nel 1316 possono essere stati considerati elementi sufficientemente *persuasivi* per indicare ai maestri di teologia che su certe questioni era meglio essere molto cauti, consigliando di trattare una materia a dir poco *incandescente* in modo da evitare qualsiasi riduzionismo naturalistico, che avrebbe screditato non solo la figura del fondatore dei Minori, ma anche l'Ordine stesso.

Una seconda spiegazione può essere cercata nel mutato rapporto tra metafisica e teologia alla luce delle condanne del 1277. Vero è che tutti i testi che abbiamo analizzato sono da considerarsi posteriori a quella data; tuttavia i primi due *quodlibeta* si possono annoverare tra i prodotti di quel neo-agostinismo di metà Duecento che ebbe in Bonaventura il suo massimo esponente all'interno della scuola francescana. Invece Pietro Tommaso e Francesco di Meyronnes si muovono nell'alveo di un altro fiume, che è quello dello scotismo trecentesco, caratterizzato dalla distinzione radicale tra ordine metafisico e ordine teologico, dalla salvaguardia della contingenza attraverso il volontarismo e il rifiuto di ogni necessitarismo di matrice naturalistica, e, infine, dall'accentuazione della libera *potentia Dei absoluta*<sup>44</sup>. La netta distinzione tra ambito naturale e intervento

*marks of and means for salvation. Through an incorporation of the divine, mystics were transformed into living relics. They reached glorification in this life through the partial incorporation of the body of glory, which was promised at the Last Judgment.*

<sup>44</sup> Sulla condanna del 1277 e suoi esiti nella storia della filosofia e della teologia, cfr. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277*, Publications Universitaires, Vander-Oyez, Louvain, Paris 1977; L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Pierluigi Lubrina Editore, Bergamo 1990; D. Piché (a cura), *La condamnation parisienne de 1277*, J. Vrin, Paris 1999; O. Boulnois, *Le besoin de métaphysique. Théologie et structures des métaphysiques médiévales*, in J.-L.

divino, che non segue una certa connaturalità, ma si pone come totalmente altro rispetto alla predisposizione di Francesco nella conformazione a Cristo, ci sembra esprimere anche questa mutata sensibilità culturale.

### Conclusioni

La figura di Francesco d'Assisi entrò in modo dirompente nella storia del Medioevo, provocando una serie di reazioni culturali di ampia portata, che si riflettono anche nella produzione filosofica e teologica del tempo. Più che i suoi scritti, progressivamente obliati e sostituiti dall'unica biografia ufficiale, la *Legenda maior* di Bonaventura, fu la sua stessa esperienza spirituale a provocare delle parziali rielaborazioni teoretiche da parte dei suoi discepoli<sup>45</sup>. Il *quodlibet* di Pietro Tommaso che abbiamo analizzato e i riferimenti ad altri testi di maestri francescani del Due-Trecento mostrano alcune tracce di un percorso che non consente di parlare in modo univoco dell'esistenza di una *scuola francescana*, se per *scuola* intendiamo una corrente di pensiero che elabora in modo sistematico una dottrina dai caratteri chiaramente riconoscibili e differenti da altre. Possiamo, piuttosto, riconoscere che i maestri francescani di teologia offrirono le loro conoscenze culturali a favore dell'apologia del proprio Ordine, attaccato da più parti durante i primi due secoli di vita, e fecero ricorso a Francesco stesso come *auctoritas*, come *exemplar* da addurre per sostenere una visione del mondo che solo in parte costituiva la tematizzazione di alcune intuizioni caratteristiche del Poverello.

Solère, Z. Kaluza (a cura), *La servante et la consolatrice. La philosophie dans ses rapports avec la théologie au Moyen Âge*, J. Vrin, Paris 2002.

<sup>45</sup> Condividiamo in parte quanto sostenuto da J.G. Bougerol, *La teorizzazione dell'esperienza di S. Francesco negli autori francescani pre-bonaventuriani*, in G. Cardaropoli, M. Conti (a cura), *Lettura biblico-teologica delle Fonti Francescane*, Ed. Antonianum, Roma 1979, pp. 247-260.

I testi filosofici e teologici del tempo testimoniano un'appropriazione dell'esperienza del fondatore che avvenne in modo molteplice e con differenti finalità (date anche dai diversi generi letterari delle *legendae*, dei *sermones* e delle *quaestiones quodlibetales*, queste ultime, inoltre, per la loro natura occasionali e non sistematiche). Essi ci parlano, piuttosto, della vivacità del *pensiero francescano*, irriducibile a un'omogeneità di scuola che non gli appartiene, e riferibile, invece, a un consapevole *senso di appartenenza* a una famiglia spirituale, che si riferisce al proprio fondatore in modi differenti per dare forma autorevole alle proprie teorie.