

Chiara Citterio

## La santità di Francesco

### Uno strumento per la filosofia

Il desiderio di Francesco di imitare il Cristo nudo e crocifisso, di vivere concretamente le sue sofferenze, di predicare i valori cristiani attraverso i gesti, le azioni e il concreto operare nel mondo, lo hanno trasformato in uno dei modelli più rappresentativi del cristiano autentico, che mantiene la sua forza ancor oggi. Francesco è quindi una figura sempre attuale, che esercita la sua attrattiva non solo sui fedeli ma anche sugli studiosi, sempre alla ricerca di nuovi elementi che arricchiscano e chiariscano il suo volto, la sua *immagine*. L'uso di quest'ultimo termine non è casuale e rimanda a uno dei problemi centrali della cosiddetta *questione francescana*, vale a dire la difficoltà di delineare un univoco volto del santo. Non esistono, infatti, sufficienti documenti oggettivi dai quali poter ricavare gli episodi della sua vita; poco di autobiografico [1], inoltre, possiamo apprendere dai suoi scritti, testimoni soprattutto del suo pensiero e dei suoi ideali. La ricostruzione della sua vita si basa quindi, per la maggior parte, sulle prime biografie, per le quali il valore dell'oggettività storica lascia spesso il posto ad altre esigenze: la ricostruzione della vita all'interno dei modelli agiografici classici, la necessità di adeguare l'immagine del santo alle diverse esigenze dell'ordine, i condizionamenti che, sui vari autori ufficiali, può aver esercitato la committenza.

Intendo qui concentrare l'attenzione sulla particolare immagine di Francesco che emerge dalla *Legenda maior sancti Francisci*, la biografia composta da Bonaventura da Bagnoregio negli anni sessanta del XIII secolo. L'autore della biografia non fu solo il settimo ministro generale dell'ordine dei Minori, ma anche uno dei maggiori esponenti del pensiero medievale, che portò compiutamente gli ideali francescani dal piano del vissuto a quello della riflessione filosofica, e il capitolo generale di Parigi, nel 1266, ordinò di distruggere tutte le precedenti biografie del santo, conferendo un peso decisivo all'immagine di cui la

biografia era portatrice. Cogliere a fondo quale immagine di Francesco emerge dalla *Legenda maior*, può fornire un'interessante prospettiva per approfondire anche il rapporto teologia-filosofia nel pensiero del maestro francescano.

## **1. L'immagine di Francesco d'Assisi nella *Legenda maior***

È utile iniziare l'analisi dagli episodi originali della *Legenda maior*, per esaminare successivamente quelli eliminati da Bonaventura, ma presenti nelle tre precedenti biografie ufficiali scritte da Tommaso da Celano (la cosiddetta *Vita prima*, la *Vita secunda* e il *Tractatus de miraculis*). Questa seconda fase è particolarmente rilevante se si tiene conto che la principale fonte del filosofo di Bagnoregio fu proprio la trilogia celaniana e che quindi l'analisi dei brani omessi può permettere di avanzare ipotesi sui caratteri del santo che Bonaventura volle, consapevolmente, mettere da parte.

L'aspetto più interessante emerso dall'analisi della *Legenda*, soprattutto nei momenti più propriamente di riflessione, è che Bonaventura sembra inserire la vita del santo e i suoi ideali all'interno di un preciso progetto, dal quale emerge una particolare immagine di Francesco, chiaramente delineato come il *modello* del percorso conoscitivo tipico del pensiero filosofico di Bonaventura, che conduce per tappe alla piena conoscenza di Dio e quindi alla perfezione. Tale conclusione può essere fondata sulla considerazione delle notevoli analogie esistenti fra la *Legenda maior* e due opere di Bonaventura nelle quali viene descritto il percorso di elevazione a Dio: l'*Itinerarium mentis in Deum* e il *De triplici via*.

L'elemento centrale intorno al quale è opportuno articolare il confronto con l'*Itinerarium* è senz'altro la *croce*, simbolo francescano per eccellenza, legato alla scelta fondante di Francesco di vivere le sofferenze del Cristo crocifisso. Questa centralità si riscontra in tutti i biografati, ma Bonaventura sembra farne il filo conduttore della vita del

santo e quindi dell'intera *Legenda maior*. Si legge nel prologo:

*Ad quod quidem fideliter sentiendum et pie, non solum inducit officium, quod habuit, vocandi ad fletum et planctum, calvitium et cingulum sacci signandique thau super frontes virorum gementium et dolentium signo poenitentialis crucis et habitus cruci conformis; [2]*

e l'opera si conclude con una lunga riflessione sulla croce, introdotta dallo stesso segno *thau*. La presenza della croce è molto più incisiva in Bonaventura rispetto a Celano: per fare solo degli esempi, viene posta come contrassegno delle armi nel primo sogno di Francesco, viene resa protagonista della prima visione del santo, viene tracciata sul mantello offerto a Francesco dopo che si è spogliato dei suoi abiti davanti al vescovo d'Assisi; i primi frati sono inviati a predicare per il mondo in direzione dei quattro punti cardinali, seguendo ipoteticamente la forma della croce. L'introduzione di tali particolari, soprattutto dei primi due citati, non sembra essere affatto casuale, in quanto si tratta di elementi essenziali per la riflessione conclusiva del capitolo XIII, dedicato alle stimmate. Lo spunto viene preso dal secondo e terzo paragrafo del *Tractatus*, ma l'impostazione è originale di Bonaventura e conferma la tesi della croce quale filo conduttore della biografia. I due autori ripercorrono alcuni episodi che hanno la croce come protagonista (per arrivare, in entrambi i casi, all'episodio delle stimmate), ma, mentre Celano sembra fare un semplice elenco, Bonaventura inserisce i setti episodi scelti in un percorso ben preciso:

*Ecce, iam septem apparitionibus crucis Christi in te et circa te secundum ordinem temporum mirabiliter exhibitis et monstratis, quasi sex gradibus ad istam septimam, in qua finaliter requiesceres, pervenisti. [3]*

Come non vedere in tale percorso lo stesso che Bonaventura propone nella sua opera più famosa, *l'Itinerarium mentis in Deum*?

Quindi non solo la croce ha una maggiore presenza quantitativa, ma tale presenza è resa qualitativamente superiore dal fatto che Bonaventura rende la croce protagonista di un percorso in sette tappe, che conduce Francesco, dopo l'episodio delle stimmate, alla piena conoscenza di Dio. Bonaventura sceglie sette episodi nei quali la croce è messa in relazione con Francesco, episodi che per chiarezza elenco, prima di procedere alla loro analisi: 1. Francesco, in sogno, vede una stanza piena di armi contrassegnate dalla croce di Cristo (I.3); 2. Gesù in croce, appare in visione a Francesco (I.5); 3. nella chiesetta di San Damiano il crocifisso parla a Francesco, invitandolo a riparare la sua Chiesa in rovina (II.1); 4. in una visione, Silvestro, un sacerdote di Assisi, vede uscire dalla bocca di Francesco una croce d'oro, che con la punta tocca il cielo e con le braccia le estremità della terra (III.5); 5. in una visione, frate Pacifico vede Francesco segnato da due spade disposte a forma di croce, una dalla testa ai piedi, l'altra che attraversa il petto (IV.9); 6. al capitolo di Arles, con le mani stese a forma di croce, Francesco appare in visione a frate Monaldo e benedice i frati (IV.10); 7. Francesco, sulla Verna, riceve la visita del serafino, che imprime nel suo corpo le sacre stimmate (XIII.3).

Cerchiamo ora di sottolineare come gli episodi descrivano il precisarsi della funzione della croce: 1. la croce è solo un simbolo rappresentato su un oggetto che Francesco si limita a osservare; 2. la croce porta ora il corpo di Cristo che, anche se si limita a farsi vedere dal santo, suscita in lui un forte sentimento di compassione nei confronti delle sofferenze del Figlio di Dio; 3. Francesco interagisce sempre di più con la croce, che ora si mette a parlare con il santo per indicargli la strada da percorrere; 4. la croce, uscendo dalla bocca del santo, è come se fosse una sua parte, anche se terminale; 5. la croce, ricoprendo ora tutto il corpo, porta Francesco ad assumere forma cruciforme, anche se vi è ancora la necessità di un elemento esterno al santo, le spade, per consentire tale sovrapposizione; 6. Francesco, nel gesto della benedizione, allarga le braccia assumendo, col suo solo corpo, la forma della croce, la cui forza ha ormai trasformato a sua immagine il corpo del santo; inoltre la stessa benedizione rende i gesti di Francesco

più vicini a quelli di Cristo; 7. Francesco, con l'impressione delle stimmate, riceve il segno distintivo di Cristo crocifisso e la croce diventa visibilmente parte del suo corpo, qualunque posizione esso assuma; inoltre, la concretezza dei sacri segni rende ancor più forte un'identificazione che, negli altri episodi, avviene solamente nelle visioni.

Si può notare che in tutti gli episodi la croce è messa in relazione con Francesco, ma mentre nei primi tre appare esterna rispetto al santo, nei tre successivi è a lui interna, per giungere poi nell'ultimo a una sovrapposizione totale. Questo stesso percorso è presente nell'*Itinerarium*, nel quale si afferma che, per giungere a Dio, è necessario prima passare attraverso la considerazione delle sue vestigia, che sono corporee, temporali ed esterne a noi, per poi rientrare nella nostra anima, che è immortale, spirituale e interna a noi, perché è immagine di Dio; solo a questo punto del percorso è possibile elevarsi a Dio e conoscerlo in quanto Essere e in quanto Bene.

L'aspetto interessante che emerge dal confronto fra *Legenda* e *Itinerarium* è che la croce, semplicemente definita nell'*Itinerarium* una guida sicura nel cammino verso la conoscenza di Dio, diventa nella biografia la protagonista del percorso conoscitivo stesso: Francesco, infatti, solo partendo dal semplice gesto di onorare le vestigia della croce può giungere, attraverso le stimmate, alla piena conoscenza del significato della croce stessa e quindi di quel Cristo sofferente che è sempre stato il suo modello.

Passando al confronto con il *De triplici via*, l'attenzione si sposta dalla croce ai *valori francescani*, che diventano nuovi testimoni del modo in cui Bonaventura riesce a utilizzare sapientemente gli elementi che l'insegnamento di Francesco gli offre, al fine di conseguire i propri obiettivi. Nella *Legenda* i valori cardine della proposta francescana (austerità, umiltà e obbedienza, povertà, pietà, carità, preghiera) e i doni a essi legati (penetrazione delle Sacre Scritture, efficacia della preghiera, stimmate) diventano oggetto di un altro cammino che, questa volta attraverso le tre vie della purificazione, illuminazione e perfezione, permette a Francesco di elevarsi al Signore e diventare

*vir hierarchicus*. Francesco viene così definito già nel prologo della biografia e questo suggerisce che il percorso di elevazione rappresenti uno dei possibili fili conduttori dell'opera. Una conferma si trova nel fatto che i valori francescani che Bonaventura pone come protagonisti dei nove capitoli centrali della *Legenda* (dal V al XIII), possono essere messi in relazione con le virtù che, nel *De triplici via*, caratterizzano i vari gradi. Le virtù di cui si parla nei capitoli V-VII (austerità, umiltà e obbedienza, povertà) si ritrovano, nel *De triplici*, in relazione con la prima via, quella della purificazione; la pietà, la carità e la virtù dell'orazione (capp. VIII-X) sono in relazione con la seconda via, dell'illuminazione; infine, i tre doni della penetrazione delle Sacre Scritture, dell'efficacia della preghiera e delle stimmate (capp. XI-XIII) caratterizzano, nell'opuscolo spirituale, l'ultima e definitiva via, della perfezione. Si può quindi concludere che la vita di Francesco, descritta da Bonaventura, non è un semplice susseguirsi di fatti slegati fra loro ma un preciso percorso che conduce alla piena conoscenza di Dio, salendo in successione i tre gradini di purificazione, illuminazione e perfezione.

Se le cose stanno così, non è certo casuale il fatto che Bonaventura scelga di organizzare la sua biografia, e in particolar modo proprio i capitoli centrali prima considerati, secondo un ordine tematico e non cronologico. Bonaventura giustifica la scelta ritenendola più adatta a mettere in risalto la concatenazione dei fatti [4] che però, così strutturati, rimandano anche chiaramente al triplice percorso di elevazione a Dio.

È molto significativo che Bonaventura scelga di riprendere proprio i valori fondanti dell'ideale francescano e il classico simbolo della croce, per porli alla base di una precisa costruzione teorica, spostando quindi il discorso dal piano del valore vissuto, proprio di Francesco, a quello della sua concettualizzazione.

Anche la *Legenda maior* può allora essere inserita nel contesto dell'operazione culturale portata avanti dal filosofo di Bagnoregio, volta a dare sistemazione teorica definitiva al pensiero francescano originario, per conferirgli quello spessore indispensabile a renderlo un possibile protagonista della cultura universitaria e potere di conseguenza uscire

vittorioso dalla disputa esistente tra maestri regolari e secolari.

La *Legenda maior* quindi, sotto l'aspetto di un'opera biografica e agiografica, è soprattutto *un'opera filosofica e teologica*, che mostra tutta la profondità del pensiero filosofico di Bonaventura, del quale Francesco d'Assisi risulta essere il modello. Lo stesso Bonaventura rende esplicita questa immagine del santo all'apertura dell'ultimo capitolo, quasi volesse dare una definitiva conferma del ruolo che Francesco ricopre nella sua biografia e che il lettore è andato pian piano scoprendo procedendo nella lettura:

*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. [5]*

## 2. Il ruolo della teologia nella *Legenda maior*

Quanto finora osservato sull'immagine di Francesco e sul suo ruolo all'interno della biografia è un'eloquente premessa per sviluppare un'analisi specifica volta a individuare elementi in grado di sorreggere una lettura della *Legenda maior* come possibile percorso dalla teologia alla filosofia. Un attento confronto tra la biografia scritta dal filosofo di Bagnoregio e le precedenti biografie ufficiali composte da Tommaso da Celano consente di evidenziare le novità e le omissioni volute da Bonaventura sottolineando quindi aspetti che, a una prima e più immediata interpretazione, possono risultare tratti di una visione *teologica* del poverello d'Assisi (Bonaventura esalta la trascendenza di Francesco descrivendolo come un *alter Christus*, un santo, l'angelo del sesto sigillo) ma che una considerazione più attenta del testo consente di reinterpretare in chiave *filosofica*.

Il primo aspetto sul quale è opportuno concentrare l'attenzione è proprio la maggiore somiglianza del Francesco bonaventuriano a

Cristo, per dare di lui l'immagine di un *alter Christus*: non si può non scorgere un richiamo al testo evangelico quando Bonaventura descrive Francesco intento a predicare dalla barca, oppure il gesto di un cittadino d'Assisi di togliersi il mantello e di stenderlo al passaggio di Francesco, o quello dell'incredulo Gerolamo di tastare con le mani i sacri segni presenti nel corpo del santo, così come aveva fatto l'apostolo Tommaso. La somiglianza a Cristo sembra prendere ulteriore consistenza nel racconto riguardante la discesa di Francesco dalla Verna dopo l'episodio delle stimmate. Queste furono impresse nella carne del frate due anni prima della morte e sono un fatto davvero singolare, se si pensa che mai prima d'allora un uomo aveva ricevuto i segni della passione, esclusi coloro che se li erano autoprovocati. Le stimmate sono quindi un segno distintivo di Francesco, per questo amate e descritte con cura dai suoi biografi e in particolar modo da Bonaventura, che sembra più degli altri considerarle segni evidenti e tangibili del binomio Francesco/Cristo. La loro presenza consente a Bonaventura di affermare che Francesco si è trasformato nell'immagine stessa del figlio di Dio [6]; il frate che scende dalla Verna non è più lo stesso uomo che vi è salito quaranta giorni prima, perché i segni della passione e il dialogo con il serafino gli hanno conferito una nuova identità: ora è più vicino alle sfere degli angeli e merita di essere definito uomo angelico [7].

Questo binomio Francesco/Cristo potrebbe essere considerato il segno più evidente dell'intento teologico con cui Bonaventura costruisce la propria immagine di Francesco, innalzato a Dio grazie all'evidente ripresa di gesti e segni propri della vita di Cristo. Non bisogna però dimenticare che per Bonaventura le stimmate non sono semplicemente il segno espressivo di un Francesco *alter Christus*, ma sono anche l'evento conclusivo di quel percorso filosofico in sette tappe di cui si è parlato sopra e che vede la croce protagonista della graduale ascesa conoscitiva da parte di Francesco. Le stimmate, per rafforzare quanto appena detto, vengono definite da Bonaventura una dimostrazione della Sapienza cristiana [8], e il termine *dimostrazione* presuppone la presenza di un impianto razionale e quindi filosofico.



Inoltre le stimmate, quale settima e conclusiva tappa di un percorso che è conoscitivo, consentono a Francesco di comprendere fino in fondo il significato di quella croce che ha voluto imitare durante tutto l'arco della vita, arrivando alla Sapienza cristiana. I sacri segni, e il conseguente accostamento Francesco/Cristo, possono quindi essere considerati un efficace mezzo usato da Bonaventura affinché Francesco sia chiaramente il modello del suo percorso conoscitivo, che è un percorso filosofico.

Il secondo aspetto sul quale vale la pena riflettere riguarda la maggiore forza e importanza che Bonaventura conferisce al *miracolo*, soprattutto rispetto a Celano. Per quest'ultimo infatti la santità di Francesco va ricercata soprattutto nel suo *modus vivendi*, nei fatti e nelle parole, mentre per Bonaventura il prodigioso è elemento essenziale per costruire l'immagine di un Francesco santo. Il miracolo è il segno più immediato dell'onnipotenza divina, la traccia più evidente disegnata da Dio per manifestare all'uomo la sua potenza, è come un profumo che con il suo aroma attira il fedele e, inducendolo a seguire Cristo, permette alla fede di accrescersi e di portare buoni frutti [9].

Nella narrazione dei vari prodigi Bonaventura sembra insistere molto sul termine *potenza* e ne è un esempio significativo, soprattutto nel confronto con Celano, l'episodio della guarigione di un lebbroso in seguito a un bacio di Francesco. Il miracolo offre notevoli spunti di riflessione, soprattutto per le parole di commento che accompagnano la descrizione:

*Nescio, quod horum magis sit merito admirandum, an humilitatis profunditas in osculo tam benigno, an virtutis praeclaritas in miraculo tam stupendo. [10]*

Bonaventura si chiede se l'attenzione debba essere rivolta all'umiltà o alla potenza, producendo un divario profondo rispetto agli ideali del poverello d'Assisi, il cui pensiero probabilmente non avrebbe neppure potuto provocare un dubbio di questo genere: per Francesco il contatto con i lebbrosi è il gesto che esprime più di ogni altro la sua

conversione e quindi il santo avrebbe sicuramente gioito della presenza del lebbroso di Spoleto, del contatto con lui, della possibilità di baciargli le ferite e di porre fine alle sue sofferenze, ma non della potenza che permette il miracolo. L'introduzione del nuovo episodio miracoloso sembra proprio voler spostare l'attenzione del lettore dall'umiltà alla potenza e il confronto con la *Vita prima* di Tommaso da Celano (da cui Bonaventura ha attinto, aggiungendo poi il fatto prodigioso) non fa che confermarlo. Entrambi gli autori, infatti, pongono inizialmente l'accento sull'umiltà di Francesco che si reca tra i lebbrosi e vive insieme a loro; anche per Bonaventura, quindi, l'aiuto verso gli ultimi della società è un gesto di umiltà, che tuttavia deve cedere il posto all'ammirazione della potenza del Creatore nel momento in cui il bacio delle piaghe porta alla guarigione miracolosa.

L'episodio del lebbroso di Spoleto è forse uno degli esempi più efficaci per dimostrare che i brani originali, introdotti da Bonaventura, non sono affatto scelti e disposti a caso: la decisione di riferire l'episodio dell'uomo di Spoleto proprio a quel punto, specificando oltre tutto che cronologicamente avvenne molto tempo dopo, ha un preciso obiettivo: rafforzare l'immagine di un uomo che deve essere venerato non solo per la sua umiltà ma anche per la sua potenza, avvicinando la sua figura non al Cristo umile che assunse forma umana e visse fra i poveri, ma al Dio onnipotente.

Anche in questo caso la presenza del miracolo può essere interpretata in senso teologico, perché può essere sicuramente inserita all'interno del processo di progressiva sacralizzazione dell'immagine di Francesco di cui Bonaventura è uno dei portavoce: Francesco col tempo diventa sempre più un santo, oltre tutto fra i più eccelsi.

La presenza del miracoloso e la conseguente vicinanza di Francesco al Dio onnipotente può però trovare anche un'altra interpretazione, ancora una volta legata al percorso filosofico presente nella *Legenda maior*; Francesco, infatti, solo percorrendo il cammino verso Dio ha potuto conoscere, durante l'estasi, la vera essenza divina; è nel momento in cui raggiunge la perfezione e la Sapienza che Francesco può conoscere veramente Dio non solo in quanto uomo, e quindi nella

sua umiltà, ma in quanto essenza divina, quindi nella sua potenza e gloria.

Il terzo aspetto sul quale è opportuno riflettere è l'immagine di Francesco quale araldo, messaggero, profeta. Già nel prologo della *Legenda* Bonaventura assegna a Francesco una missione escatologica che gli viene direttamente da Dio, il quale interviene concretamente affinché il santo d'Assisi diventi un suo strumento di salvezza.

Questa missione, insieme al sigillo delle stimmate, porta Bonaventura ad associare Francesco all'*angelo del sesto sigillo*. Di questa creatura parla Giovanni nell'Apocalisse e il suo accostamento a Francesco è evidente perché esplicitato dallo stesso Bonaventura nel prologo della biografia, dove le espressioni sono ricalcate su quelle dell'evangelista Giovanni:

*Ideoque alterius amici Sponsi, Apostoli et Evangelistae Ioannis vaticinatione veridica sub similitudine Angeli ascendentis ab ortu solis signumque Dei vivi habentis astruitur non immerito designatus. Sub apertione namque sexti sigilli vidi, ait Ioannes in Apocalypsi, alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, habentem signum Dei vivi. [11]*

Il binomio Francesco/angelo del sesto sigillo, anche se non originale [12], è fatto proprio da Bonaventura e per questo motivo può essere usato per racchiudere in un'unica immagine visiva il Francesco del filosofo di Bagnoregio: non un povero fra i poveri, non un santo fra i santi, ma l'angelo che occupa il gradino più alto della scala celeste, proprio sotto il trono del Figlio di Dio.

La trascendenza di questa immagine escatologica può sicuramente essere inserita all'interno di una visione teologica del poverello d'Assisi, ma l'analisi dell'intera *Legenda*, e non solo del suo prologo, consente di specificare un elemento molto importante, vale a dire che Francesco assume le sembianze dell'angelo del sesto sigillo solo dopo aver ricevuto le stimmate, quindi solo al termine della settima tappa. Solo a questo punto, infatti, Bonaventura si rivolge a Francesco con

queste parole:

*Iam denique circa finem, quod simul tibi ostenditur et sublimis similitudo Seraph et humilis effigies Crucifixi, interius te incendes et exterius te consignans tanquam alterum Angelum ascendentem ab ortu solis, qui signum in te habeas Dei vivi, et praedictis dat firmitatem fidei et ab eis accipit testimonium veritatis. [13]*

Ancora una volta un aspetto teologico della figura di Francesco non è in realtà altro che il momento culmine del percorso filosofico di ascesa graduale verso Dio.

Il quarto elemento da tenere presente è una diretta conseguenza dell'immagine che Bonaventura ha voluto dare a Francesco. La sua santità, la sua trascendenza, lo rendono, infatti, una *figura più isolata* rispetto ai frati e agli uomini, soprattutto se operiamo ancora un confronto con Tommaso da Celano. Nei brani di Celano non ripresi da Bonaventura emerge un Francesco più umano e quindi più vicino ai suoi figli, un Francesco che condivide coi suoi le gioie e i dolori che la vita francescana comporta. La gioia e l'amore che regnano nella famiglia francescana si esprimono in concreti gesti d'aiuto e nella comprensione reciproca: per fare solo un esempio significativo, i frati descritti da Celano volgono altrove lo sguardo quando Francesco, per necessità, mostra loro le mani e questo per assecondare il suo desiderio di tenere celati i sacri segni presenti nel suo corpo. L'unità della *fraternitas* francescana traspare anche dal fatto che, a differenza di Bonaventura, Tommaso attribuisce anche ai frati alcuni comportamenti che invece, nella *Legenda maior*, sono tipici di Francesco. Mi riferisco alla capacità interpretativa del testo sacro propria di frate Filippo, uno dei primi compagni di Francesco, o all'abitudine dei frati, per domare gli istinti della carne, di tuffarsi nel ghiaccio. Sono due esempi efficaci per dimostrare quanto sia diversa l'immagine di Francesco in Celano e in Bonaventura: per il primo è un frate che condivide con gli altri fratelli i doni che Dio elargisce ai suoi figli, che condivide con loro gli

stessi duri metodi di punizione corporale; il secondo, invece, omettendo determinati particolari, mostra al lettore l'immagine di un uomo che, nella sua eccezionalità, si distingue dal gruppo che ha radunato intorno a sé. Per Celano, inoltre, la gloria del poverello d'Assisi è legata all'uomo non nella sua individualità ma proprio nel suo rapporto con gli altri, nella sua capacità di rendere meritevoli coloro che a lui sono stati affidati. Per Bonaventura, invece, la gloria si addice a Francesco soprattutto nel momento in cui, con la morte, realizza la sua piena vicinanza a Dio. Per Bonaventura la gloria, benché risultato della sua vita, non è propria del Francesco che ha vissuto da povero fra i poveri, ma dell'uomo che è stato santificato nei cieli e questa differenza è emblematica di due diversi approcci al racconto della vita del santo.

Il suo essere una figura isolata, considerato fino a ora come una conseguenza della santità e trascendenza del Francesco bonaventuriano, può anche questa volta essere interpretato alla luce del percorso filosofico attorno al quale è costruita la *Legenda maior*. L'analisi delle omissioni operate da Bonaventura ha infatti evidenziato aspetti che possono apparire devianti rispetto al fine che il filosofo di Bagnoregio si propone, perché tendenti ad avvicinare Francesco al mondo e non a considerarlo nel suo ruolo di modello di un percorso che è, soprattutto, concettuale. A questo proposito si può comprendere appieno l'isolamento di cui si parlava: Francesco è figura isolata proprio nel suo essere modello di un percorso teorico-filosofico.

L'analisi fin qui condotta mostra come la teologia sia in realtà uno *strumento*, un *mezzo* usato da Bonaventura per fare filosofia. La teologia è uno strumento per il semplice fatto che fornisce immagini efficaci (Francesco *alter Christus*, Francesco santo, Francesco angelo del sesto sigillo), con le quali poter tratteggiare la trascendenza di Francesco, dimostrando però come questa sia in realtà possibile solo in quanto tappa conclusiva di un percorso che è filosofico. Non si intende con ciò semplicemente affermare che la teologia, in quanto momento finale del percorso di ascesa a Dio, presuppone la filosofia, che la teologia è il vertice di una piramide la cui base è la filosofia. Occorre concentrare l'attenzione sul percorso di cui Francesco è il

modello, che è filosofico perché offre una dimostrazione di come sia possibile raggiungere la piena conoscenza di Dio. Il fatto che questa, come affermato nell'*Itinerarium* e confermato nella *Legenda*, si dia solo nel momento in cui la ragione lascia spazio all'estasi, non esclude che il percorso resti in sé interamente filosofico e che la teologia, a questo punto, possa essere considerata semplicemente un momento del percorso, una sua parte. Dato questo presupposto, è allora possibile considerare la teologia come punto di partenza, come strumento per attestare l'eccezionalità di un uomo, che andrà poi costruendosi filosoficamente.

Giunti a questo punto, si può proporre un'ulteriore osservazione, che prende spunto dalla più consueta interpretazione della *Legenda* come frutto di una consapevole operazione politica. Partendo da quali aspetti si giunge a questa conclusione? Prima di tutto si sottolinea la trascendenza propria del Francesco bonaventuriano: spostare Francesco su un piano trascendente, infatti, consente di escludere la possibilità che rimanga un esempio concreto da seguire. Nella *Vita prima*, pur nella sua eccezionalità, Francesco è esempio reale di comportamento; nella *Legenda maior* Francesco è soprattutto l'uomo prescelto da Dio per raggiungere la pienezza della perfezione evangelica, degno perciò di quel singolare dono delle stimmate che lo trasforma nell'angelo del sesto sigillo. Il livello su cui viene posta questa figura, nella sua unicità, non può essere conquistato da parte dei fedeli: possono tendervi, ma senza raggiungerlo. Nella biografia di Bonaventura, Francesco è più distante dagli uomini, non è più un povero tra i poveri, un frate tra i frati, ma è l'angelo più vicino a Dio, oggetto più di venerazione che di imitazione concreta. Riprendendo le parole di Chiara Frugoni, si può affermare che la biografia di Bonaventura trasporti

*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.* [14]

L'obiettivo di Bonaventura sarebbe, quindi, quello di pacificare i dissidi sorti all'interno dell'ordine sul modo corretto di vivere l'ideale francescano: seguire alla lettera i rigidi insegnamenti del santo o ammorbidirli per renderli più accessibili? La *Legenda maior* non fornisce una risposta diretta ed esplicita a questa domanda ma, dando di Francesco l'immagine del santo irraggiungibile, dell'uomo che è arrivato alla perfezione, esclude la possibilità di una sua completa imitazione: la sua capacità di vivere duramente viene letta alla luce della sua santità e, se questa risulta inaccessibile ai più, lo stesso dovrà dirsi della vita di stenti e privazioni.

L'imitazione di Francesco risulta possibile solo se l'identificazione fisica con Cristo, basata sulla condivisione delle sofferenze fisiche, lascia il posto a una meno impegnativa identificazione spirituale, che nasce dall'incendio dello spirito e che porta alla compassione per le sofferenze di Cristo. Se la prima modalità d'identificazione è propria della *Vita prima* di Celano, la seconda è propria della *Legenda* ed è significativo questo passo della *Legenda maior*, che mostra entrambe le alternative, optando poi per quella ritenuta corretta:

*Intellexit tandem ex hoc, Domino revelante, quod ideo huiusmodi visio sic divina providentia suis fuerat praesentata conspectibus, ut amicus Christi praenosceret, se non per martyrium carnis, sed per incendium mentis totum in Christi crucifixi similitudinem transformandum. Disparens igitur visio mirabilem in corde ipsius reliquit ardorem, sed et in carne non minus mirabilem signorum impressit effigiem. [15]*

La dipartita del serafino/Cristo, in primo luogo, incendia lo spirito, fa ardere d'amore il cuore di Francesco e solo in secondo luogo lascia impressi i segni della passione, a conferma della priorità del sentimento di compassione rispetto al dolore fisico.

Queste osservazioni permettono di precisare meglio il ruolo dell'imitazione come appare in Bonaventura. L'ammirazione, la venerazione cui la santità di Francesco conduce non esclude, infatti,

la possibilità di un'imitazione, anche se non fedele perché basata su un'immagine di Francesco addolcita e quindi più avvicinabile. Bonaventura, descrivendo un uomo irraggiungibile nella sua santità eccelsa, giustifica la creazione di una nuova immagine che, smussata dei suoi caratteri più rigidi, risulta possibile di imitazione.

Queste riflessioni, unite all'altro aspetto importante che emerge dalla lettura della *Legenda*, vale a dire la minore attenzione ai caratteri propri della *fraternitas* originaria (l'unità, l'amore reciproco e la gioia dello stare insieme), mettono in luce come la biografia sia testimonianza di quel processo di progressivo assorbimento dell'originale intuizione di Francesco, della sua novità, all'interno dell'istituzione.

L'aspetto interessante è che l'interpretazione politica della *Legenda* trova fondamento proprio in quegli aspetti dell'immagine di Francesco che si erano definiti *teologici* e che tuttavia si sono mostrati riconducibili all'interno del percorso conoscitivo proprio del pensiero filosofico di Bonaventura. Si può allora avanzare l'ipotesi che anche l'operazione politica si trovi in qualche modo a essere assorbita all'interno dell'operazione culturale, che assume quindi maggiore forza. Comunque, anche prescindendo dal possibile spostamento del discorso dal piano teologico a quello filosofico, si può lo stesso osservare come la teologia sia ancora una volta uno strumento, un mezzo usato da Bonaventura per raggiungere altri scopi, in questo caso politici.

L'analisi avviata in queste pagine consente di considerare la filosofia non come semplice *ancilla* della teologia, e di suggerire che la teologia è uno strumento del percorso conoscitivo che gradualmente e razionalmente conduce alla Sapienza; il fatto che questa prospettiva emerga dalla lettura di un'opera non propriamente filosofica, ma biografica e agiografica quale la *Legenda maior*, non fa che accentuare la centralità del discorso filosofico nell'economia del pensiero bonaventuriano.



## Note

- [1] Cfr. R. Manselli, *Tradizione orale e redazione scritta a proposito di Francesco d'Assisi*, in *Francesco e i suoi compagni*, Istituto storico dei Cappuccini, Roma, 1995, p. 64.
- [2] *Legenda Sancti Francisci*, prolog., 2.
- [3] Ivi XIII, 10.
- [4] Cfr. ivi, prolog., 4.
- [5] Ivi XV, 1.
- [6] Cfr. ivi XIII, 5.
- [7] Cfr. *ibidem*.
- [8] Cfr. ivi XIII, 10.
- [9] Cfr. ivi XV, 8.
- [10] Ivi II, 6.
- [11] Ivi, prolog., 1.
- [12] Probabilmente il primo a identificare Francesco con l'angelo del sesto sigillo fu, almeno secondo la testimonianza di Ubertino da Casale, il ministro generale Giovanni da Parma, anche se il primo riferimento certo appartiene a Gerardo da Borgo San Donnino, con il quale Francesco entra in modo deciso nel contesto storico gioachimita. (cfr. 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, pp. 145-146).
- [13] *Legenda Sancti Francisci* XIII, 10.
- [14] C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 1993, p. 26.
- [15] *Legenda Sancti Francisci* XIII, 3.