

# CORSO DI SPIRITUALITÀ FRANCESCANA

Docente: fr. Noel Muscat ofm  
Studium Theologicum Jerosolymitanum  
2010



# I

## SAN FRANCESCO E IL FRANCESCANESIMO DELLE ORIGINI

Lo studio della spiritualità francescana si fonda sull’analisi dei dati storici della vita di Francesco d’Assisi, come l’ideatore e l’iniziatore di una nuova famiglia religiosa che ha dato alla Chiesa del secolo 13º un nuovo stile di vita, quello della *apostolica vivendi forma*.

Noi siamo abituati a parlare assai spesso di “spiritualità francescana”. Il termine in sé ha un significato molto ampio, che sarà anche l’oggetto del nostro corso. Riferisce a tutta la gamma di persone ed elementi che hanno contribuito a dare una caratteristica “francescana” alla spiritualità cristiana. Tuttavia non si può capire che cosa è la spiritualità francescana se non partendo dall’esperienza cristiana di Francesco d’Assisi, cercando di cogliere la sua intuizione evangelica<sup>1</sup>.

L’appellativo “cristiano”, applicato a Francesco<sup>2</sup>, a Chiara<sup>3</sup>, ai lebbrosi<sup>4</sup>, nelle Fonti Francescane, dimostra come l’intuizione francescana non è altro che una riproposta del vangelo, nel contesto della Chiesa e della società medievale del secolo 13º. Lo studio della spiritualità di Francesco e dei suoi discepoli deve necessariamente partire dall’esame di questo appellativo “cristiano” per cogliere il suo significato profondo, ma anche la novità di una tale proposta e forma di vita.

### 1. Il termine “cristiano”/“cristiani” negli scritti di san Francesco

Per capire in che modo Francesco era veramente un uomo “cristiano”, cioè marcato da Cristo, e in che modo la sua forma di vita è una riproposta evangelica nella

<sup>1</sup> G. MICCOLI, *La proposta cristiana di Francesco d’Assisi*, in *Studi Medievali*, 24, I, 3ª serie (1983) 17-73.

<sup>2</sup> Le Fonti Francescane non danno direttamente l’appellativo “cristiano” a san Francesco. Tuttavia alcuni testi lo dimostrano in atteggiamento cristiforme. Citiamo qualche esempio dalle Fonti. Le citazioni verranno presi dall’edizione: *Fonti Francescane. Nuova edizione. Scritti e biografie di san Francesco d’Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d’Assisi. Testi normativi dell’Ordine Francescano Secolare*, a cura di E. CAROLI, Editrici Francescane, Padova 2004. Le citazioni porteranno la sigla FF seguita dal numero marginale.

Francesco viene chiamato “uomo nuovo” che rinnova la Chiesa primitiva, in TOMMASO DA CELANO, *Trattato dei miracoli di san Francesco* [3C] 1 (FF 822); *Vita di santa Chiara vergine* [LCI] 5 (FF 3162).

Francesco viene chiamato “uomo di un altro mondo” (*homo alterius saeculi*), in TOMMASO DA CELANO, *Vita di san Francesco* [1C] 36 (FF 383); 1C 82 (FF 462); *Leggenda dei tre compagni* [3Comp] 54 (FF 1463); SAN BONAVENTURA, *Leggenda Maggiore* [LM] IV,4 (FF 1070).

Francesco è “uomo nuovo donato dal cielo al mondo”, LM XII,8 (FF 1212).

<sup>3</sup> *Cronache e altre testimonianze francescane. VI. Frate Stefano*, (FF 2682): “Diceva ancora frate Stefano che il beato Francesco non voleva avere familiarità con nessuna donna e non permetteva che le donne usassero con lui modi familiari; solo alla beata Chiara sembrava portare affetto. E tuttavia quando parlava con lei o si parlava di lei, non la chiamava con il suo nome, ma la chiamava «cristiana»”.

<sup>4</sup> *Compilazione di Assisi* [CA] 64 (FF 1592): “Il beato Francesco si rivolse a frate Giacomo con tono di rimprovero: «Non dovresti condurre qui i fratelli cristiani, poiché non è conveniente per te né per loro». Il beato Francesco chiamava fratelli cristiani i lebbrosi”.

spiritualità cristiana, bisogna esaminare l'uso che il santo fa del termine “cristiano” nei suoi scritti.

Il primo riferimento si trova nella *Lettera ai Fedeli II* (*Epistola ad Fideles II*), che inizia proprio con l'*inscriptio*: “A tutti i cristiani, religiosi, chierici e laici, a tutti gli uomini e le donne che abitano nel mondo intero”<sup>5</sup>. A prescindere dalle interpretazioni degli studiosi, e cioè se questi cristiani siano veramente tutti i cristiani, oppure i *cristiani religiosi* membri dell’Ordine dei fratelli e sorelle della Penitenza, si può concludere che Francesco si sentiva solidale con tutti i credenti per il suo stato di “cristiano” come loro.

Il fatto che Francesco viene considerato un laico nel senso medievale della parola, e cioè uno che non si ritiene letterato<sup>6</sup>, fa capire il suo bisogno di andare fino in fondo alla testimonianza cristiana che bisognava dare, sia nella *christianitas* medievale europea, caratterizzata da lotte intestine tra nobili e plebei, tra città-stati, tra impero e papato, come pure tra “i saraceni e gli altri infedeli”. In quest’ultimo caso, in un passo della *Regola non bollata* assai conosciuto, Francesco ci offre una visuale della testimonianza cristiana che i frati dovevano dare in terre non cristiane, proprio come avrebbe fatto egli stesso nel suo famoso incontro con il sultano d’Egitto nel 1219<sup>7</sup>.

La testimonianza cristiana costituisce la base della vita evangelica-francescana. Nella *Regola non bollata* Francesco offre un elenco di tutte le categorie di cristiani, e anche di non-cristiani, ai quali i frati dovevano rivolgersi con l’invito di vivere “nella vera fede e nella penitenza”, e cioè semplicemente di dare una testimonianza di vita cristiana basata sul discorso della montagna<sup>8</sup>.

Francesco lega l’essere cristiano all’appartenenza alla Chiesa cattolica. Questo dato di fatto lo accomuna al mondo medievale in cui visse, e sarebbe sbagliato parlare di un’apertura sanfrancescana di tipo sincretista. La proposta cristiana di Francesco d’Assisi si comprende soltanto nel contesto cattolico, certamente non chiuso negli schemi della *christianitas* medievale nella quale Francesco era formato, ma aperto al dialogo con l’altro, e con tutte le creature.

---

<sup>5</sup> *Epistola ad Fideles II* [EpFid II], 1, in FRANCESCO D’ASSISI, *Scritti*. Edizione critica a cura di C. PAOLAZZI, Frati Editori di Quaracchi. Fondazione Collegio S. Bonaventura, Grottaferrata 2009 (*Spicilegium Bonaventurianum*, Tom. XXXVI), 187. Le citazioni verranno indicate con il titolo dell’opuscolo seguito da (*Scritti*) più il numero della pagina.

<sup>6</sup> Nella *Epistola toti Ordini missa* (*Epistola a tutto l’Ordine*) [EpOrd] 39, (*Scritti* 219), Francesco si autodefinisce: “ignorante e illetterato” (*ignorans sum et idiota*). *Medieval Latin. An Introduction and Bibliographical Guide*, Edited by F.A.C. MANTELLO and A.G. RIGG, The Catholic University of America Press, U.S.A. 1996, 204: “The medieval identification of *clericus* with *litteratus*, i.e. a person who knew and was literate in Latin, and of *laicus* (layman) with *illitteratus*, i.e. a nonlatinist, though not necessarily illiterate, had become virtually axiomatic by the twelfth century”.

<sup>7</sup> *Regola non bollata* [RegNB] 16,5-6 (*Scritti* 267): “I frati poi che vanno tra gli infedeli possono comportarsi spiritualmente in mezzo a loro in due modi. Un modo è che non facciano liti né dispute, ma siano soggetti ad ogni creatura per amore di Dio (1Pt 2,13) e confessino di essere cristiani”.

<sup>8</sup> RegNB 23,7 (*Scritti* 285): “E tutti coloro che vogliono servire al Signore Iddio nella santa Chiesa cattolica e apostolica, e tutti gli ordini ecclesiastici, sacerdoti, diaconi, suddiaconi, accoliti, esorcisti, lettori, ostiari, e tutti i chierici, tutti i religiosi e tutte le religiose, tutti i fanciulli e i piccoli, i poveri e gli indigenti, i re e i principi, i lavoratori e i contadini, i servi e i padroni, tutte le vergini e le continenti e le maritate, i laici, uomini e donne, tutti i bambini, gli adolescenti, i giovani e i vecchi, i sani e gli ammalati, tutti i piccoli e i grandi e tutti i popoli, genti, tribù e lingue (cfr. Ap 7,9), tutte le nazioni e tutti gli uomini d’ogni parte della terra, che sono e che saranno, noi tutti frati minori, *servi inutili* (Lc 17,10), umilmente preghiamo e supplichiamo perché tutti perseveriamo nella vera fede e nella penitenza, poiché nessuno può salvarsi in altro modo”.

In questa visuale comprendiamo le espressioni che Francesco usa nella *Lettera ai Fedeli II*, quando parla della vita cristiana in un contesto trinitario.

E tutti quelli e quelle, che continueranno a fare tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, *riposerà su di essi lo Spirito del Signore* (Is 11,2), ed egli *porrà in loro la sua abitazione e dimora* (cfr. Gv 14,23). E saranno figli del Padre celeste (cfr. Mt 5,45), di cui fanno le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. Mt 12,50). Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si unisce a Gesù Cristo; siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo (cfr. Mt 12,50), che è nel cielo; siamo madri (cfr. 1Cor 6,20), quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l'amore e la pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri (cfr. Mt 5,16)<sup>9</sup>.

Francesco parla di perseveranza nell'impegno cristiano, che nella *EpFid II* egli concepisce secondo categorie molto pratiche, come l'amore di Dio e del suo culto; la confessione dei peccati ai sacerdoti; la misericordia da usare quando uno ha autorità; il digiuno dai vizi e dai cibi; l'amore verso i nemici; la minorità nell'obbedienza; il non essere sapienti secondo la carne, ma semplici umili e puri. Tutto questo costituisce, per Francesco, l'essenza dell'essere e chiamarsi "cristiano", e si basa sulla fede nel Verbo del Padre, incarnato "nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria", dalla quale "ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità. Lui, *che era ricco* (2Cor 8,9) sopra ogni altra cosa, volle scegliere in questo mondo, insieme alla beatissima Vergine, sua madre, la povertà"<sup>10</sup>.

In questo contesto si fonda la spiritualità di Francesco e dei suoi discepoli lungo i secoli. La novità che ha introdotto il santo di Assisi nella storia della spiritualità cristiana consiste proprio in questa riproposta di Cristo, Verbo Incarnato, e della conseguente fratellanza universale che risulta dall'essere uniti a Lui e al Padre nella fede. La inabitazione trinitaria in coloro che vivono uniti a Cristo, che li fa diventare "sposi, fratelli e madri" sue, forma la condizione per sentirsi "chiesa", comunità di credenti, che per Francesco diventa l'ambiente in cui si forma la fraternità evangelica che vive secondo la forma di vita degli apostoli. Fuori di questo contesto ecclesiale non si può parlare di spiritualità francescana. Da notare, tuttavia, che Francesco non intende chiudersi nella fortezza della *christianitas* intesa come potenza religiosa e politica nel secolo 13<sup>o</sup>, ma si apre ad un nuovo approccio verso l'uomo, ma che si fonda essenzialmente sui dettami del vangelo trasmesso dalla Chiesa.

Per questo motivo non basta guardare alla novità introdotta da Francesco per quel che riguarda la sua proposta cristiana. Bisogna andare oltre e vedere come Francesco ha trasmesso tale proposta ai suoi discepoli più immediati, che costituiscono la cosiddetta prima generazione francescana<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> EpFid II, 48-53 (*Scritti* 195).

<sup>10</sup> EpFid II, 4-5 (*Scritti* 187).

<sup>11</sup> Per approfondire il tema della primitiva fraternità francescana e la novità della intuizione "cristiana" di Francesco, cfr. K. ESSER, *Origini e inizi del movimento e dell'Ordine francescano*, Jaca Book, Milano 1975; M.P. ALBERZONI, A. BARTOLI LANGELI, G. CASAGRANDE, K. KRÜGER, E. MENESTÒ, G.G. MERLO, G. MICCOLI, L. PELLEGRINI, G.L. POTESTÀ, E. PRINZIVALLI, A. RIGON, R. RUSCONI, *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997; R. MANSELLI, *San Francesco d'Assisi*, ed. Maior, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano 2002; P. MARANESI, *L'eredità di frate Francesco. Lettura storico-critica del Testamento*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Assisi, Assisi 2009; G.G. MERLO, *Intorno a frate Francesco*, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 1993; G. MICCOLI, *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana*, Einaudi, Torino 1991; C. PAOLAZZI, *Lettura degli "Scritti"* di

## 2. La proposta “cristiana” di Francesco ai suoi frati

Una delle Fonti che ha un alto valore per capire l’intuizione evangelica di Francesco nell’ambito della fraternità che ha fondato è il cosiddetto *Anonimo Perugino*, o meglio *Primordi o Fondazione dell’Ordine*, uno scritto attribuito ormai a frate Giovanni da Perugia, discepolo di frate Egidio, e scritto nel 1241<sup>12</sup>. Lo scopo di questa breve fonte non è quello di raccontare la vita di san Francesco, quanto piuttosto di fare emergere la novità della sua famiglia religiosa, che da una semplice esperienza cristiana radicale sviluppa in una *religio* o *ordo* di frati, che riceve l’approvazione della massima autorità della Chiesa. In nessun’altra fonte, forse, è così chiara l’insistenza sui frati più che sulla sola figura di Francesco.

Questo è un dato importante nello studio della nascita del carisma evangelico di Francesco d’Assisi. Il santo non era il solo protagonista in questa proposta evangelica. È lui stesso che lo dice nel *Testamento*: “E dopo che il Signore mi dette dei fratelli, nessuno mi mostrava che cosa dovessi fare, ma lo stesso Altissimo mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo”<sup>13</sup>. In altre parole, Francesco diventa consci della propria chiamata solo dopo che vengono da lui i primi frati, che egli accoglie come dono del Signore. La rivelazione della vita evangelica a Francesco da parte di Dio non viene espressa come se fosse un atto di presunzione di Francesco, il quale non aveva bisogno di intermardiari. Al contrario, era la presenza dei fratelli che Francesco interpreta come la rivelazione da parte dell’Altissimo di ciò che egli doveva vivere e proporre agli altri.

Se noi vogliamo capire che tipo di proposta fece Francesco ai primi frati, dobbiamo riferirci a quello che ci trasmettono le Fonti, particolarmente l’*Anonimo Perugino* che abbiamo menzionato e la *Leggenda dei tra compagni*, scritta qualche anno dopo, la quale si concentra anche sulla presenza della primitiva fraternità Francescana nei dintorni di Assisi. Ambedue dicono che i primi frati non sapevano rispondere riguardo alla loro identità se non semplicemente che erano “penitenti, oriundi di Assisi”<sup>14</sup>. In altre parole, i primi frati si ritenevano dei convertiti che cercavano di vivere in un modo cristianamente impegnato la loro scelta di vita.

Se poi cerchiamo di scavare negli scritti di san Francesco per capire che tipo di impegno cristiano radicale vivevano i primi frati, troviamo un esempio illuminante nel *Testamento*. Contrariamente a quanto ci si crede, e cioè che il *Testamento* sia lo scritto autobiografico in cui Francesco parla della sua conversione e della sua scoperta del

---

*Francesco d’Assisi*, II ed. ampliata, Ed. Biblioteca Francescana, Milano 2002; C. VAIANI, *Vedere e credere. L’esperienza cristiana di Francesco d’Assisi*, Ed. Glossa, Milano 2002; *Verba Domini mei. Opuscula di Francesco d’Assisi a 25 anni dalla edizione di Kajetan Esser ofm*. Atti del Convegno internazionale (Roma 10-12 aprile 2002), a cura di A. CACCIOTTI, PAA – Edizioni Antonianum, Roma 2003.

<sup>12</sup> L. DI FONZO, *L’Anonimo Perugino tra le fonti francescane del secolo XIII: rapporti letterari e testo critico*, in *Miscellanea Francescana* 72 (1972), 117-483; J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d’Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996, 122, arriva alla data di composizione dell’AP.

<sup>13</sup> Test, 14 (*Scritti* 397).

<sup>14</sup> *Primordi o Fondazione dell’Ordine (Anonimo Perugino)* [AP] 19 (FF 1509): “Loro con semplicità rispondevano: «Siamo dei penitenti e siamo nati nella città di Assisi». La Regione dei frati, infatti, non era ancora denominata Ordine”; 3Comp 37 (FF 37): “essi confessavano con semplicità di essere dei penitenti, oriundi della città di Assisi. Infatti il loro Ordine non era ancora detto Religione”.

carisma evangelico, lo scritto è anche una testimonianza di come Francesco ha condiviso questa esperienza nuova con i fratelli, e come essi lo hanno aiutato a maturarla.

È vero che, fino al versetto 13 del *Testamento*, Francesco parla prevalentemente di sé stesso e della sua conversione (incontro con i lebbrosi [v.1-3], fede nelle chiese [v.4-5], fede nei sacerdoti poverelli [v.6-9], fede nel santissimo corpo e sangue di Cristo [v.10-11], fede nelle parole scritte di Cristo [v.12], fede nei teologi che amministrano le santissime parole [v.13]). Ma dal versetto 14 Francesco parla della sua scoperta della vita evangelica, dopo che il Signore gli dette dei fratelli, e dal versetto 16 comincia a parlare nella prima persona plurale.

Francesco descrive il modo con cui i primi frati davano testimonianza di una scelta radicale di vita cristiana:

E quelli che venivano per intraprendere questa vita, distribuivano ai poveri tutto quello che potevano avere; ed erano contenti di una sola tonaca, rappezzata dentro e fuori, quelli che volevano, del cingolo e delle brache, e non volevamo avere di più. Noi chierici dicevamo l'ufficio, conforme agli altri chierici; i laici dicevano i *Pater noster*; e assai volentieri ci fermavamo nelle chiese; ed eravamo illetterati e sottomessi a tutti. E io lavoravo con le mie mani e voglio lavorare, e voglio fermamente che tutti gli altri frati lavorino di un lavoro quale si conviene all'onestà: quelli che non sanno, imparino, non per la cupidigia di ricevere la ricompensa del lavoro, ma per dare l'esempio e tener lontano l'ozio. Quando poi non ci fosse data la ricompensa del lavoro, ricorriamo alla mensa del Signore, chiedendo l'elemosina di porta in porta. Il Signore mi rivelò che dicessimmo questo saluto: «Il Signore ti dia la pace!»<sup>15</sup>.

Le parole di Francesco sono un richiamo forte all'avventura francescana delle origini. Ci fanno ricordare l'episodio di Bernardo da Quintavalle, che distribuisce tutto i suoi beni ai poveri<sup>16</sup>; della lettura dei brani del Vangelo nella chiesa di san Niccolò *ad pedem plateam*, quando Francesco e i compagni leggono le istruzioni di Gesù ai primi discepoli mandati in missione, come pure nella Porziuncola, quando Francesco ascolta il vangelo della missione degli apostoli<sup>17</sup>; dell'impegno della preghiera in chiave ecclesiologica (ufficio divino) e cristologica (il *Pater noster*)<sup>18</sup>; dell'attaccamento alle chiese povere<sup>19</sup>; dell'umiltà e semplicità “laica” dei frati<sup>20</sup>; dell'impegno del lavoro

---

<sup>15</sup> Test 16-23 (*Scritti* 397-399).

<sup>16</sup> 1C 24 (FF 360); AP 10-11 (FF 1497-1498); 3Comp 27-29 (FF 1429-1432); TOMMASO DA CELANO, *Memoriale nel Desiderio dell'Anima* [2C] 15 (FF 601); LM III,3 (FF 1053-1054); *Fioletti* [Fior] 2 (FF 1827).

<sup>17</sup> Cfr. i brani citati nella nota 15. Il secondo brano consultato da Francesco nella chiesa di san Niccolò era quello di Lc 9,3: “Non portate nulla nel viaggio”. Per l'episodio dell'ascolto del vangelo della missione degli apostoli alla Porziuncola: 1C 22 (FF 356); 3Comp 25 (FF 1427); LM III,1 (FF 1051).

<sup>18</sup> 1C 45 (FF 399); AP 19 (FF 1509); 3Comp 37 (FF 1441); LM IV,3 (FF 623).

<sup>19</sup> È il caso della prima fraternità che si riunisce alla Porziuncola dopo la breve esperienza di Rivortoto: 3Comp 14 (1501-1502); 3Comp 56 (FF 1465); 2C 18-19 (FF 604-605) LM II,8 (FF 1048); CA 56 (FF 1575-1578), a proposito della Porziuncola, modello dell'Ordine, e del “testamento della Porziuncola”; CA 58 (FF 1584-1586), a proposito delle prime dimore dei frati; *Specchio di Perfezione* [SP] 55-56 (1744-1746); SP 82-84 (FF 1779-1781), a proposito dell'acquisto della Porziuncola dai Benedettini del Monte Subasio e della forma di vita che conducevano i frati in quel luogo.

<sup>20</sup> L'espressione *idiote et subditi omnibus*, ricorda almeno parzialmente 1Pt 5,6: “Umilatevi, dunque, sotto la potente mano di Dio”. L'indola laica dei primi frati ha a che fare proprio con il fatto che non si ritenevano “letterati”, e di conseguenza la loro spiritualità cristiana era frutto dello stile “laico” e penitenziale di vivere la vita cristiana.

manuale<sup>21</sup>; della scelta di una vita itinerante e mendicante<sup>22</sup>; della missione di evangelizzare con il saluto della pace<sup>23</sup>. In tutti questi elementi della primitiva fraternità francescana possiamo cogliere dei tratti fondamentali che caratterizzano la vita cristiana vissuta in modo radicale, e che non è necessariamente legata ad una struttura di vita regolare in un Ordine religioso come poi è diventata la fraternità dei minori.

### 3. La novità francescana nella “christianitas” del secolo 13°

La figura di Francesco d’Assisi e dei suoi primi fratelli, insieme con quella di Chiara d’Assisi e le *Sorelle Povere*, e quella del movimento dei *fratelli e sorelle della penitenza* nell’ambito degli Ordini mendicanti in genere, e in quello francescano in particolare, hanno contribuito alla società cristiana del secolo 13º un modello nuovo di vita che, in un certo senso, ha capovolto tutta la struttura feudale-monastica che regnava in Europa durante i secoli precedenti<sup>24</sup>.

La *novitas* della famiglia francescana nell’ambito ecclesiastico e sociale dell’epoca ci viene descritta nella preziosa testimonianza del Jacques de Vitry (†1240), vescovo di Acri in Terra Santa, che conobbe Francesco durante la sua sosta a Damiata nel tempo della quinta crociata. Jacques descrive la forma di vita dei *fratres et sorores minores* come pure la sua conoscenza personale di Francesco in oriente<sup>25</sup>. Ma è nella sua *Historia occidentalis* che egli parla della *novitas* dei frati minori nella società cristiana medievale:

Ai predetti tre Ordini religiosi degli eremiti, dei monaci e dei canonici, il Signore aggiunse, in questi giorni, una quarta istituzione religiosa, la bellezza di un nuovo Ordine, la santità di una nuova Regola. [...] Però, se osserviamo attentamente la maniera di vivere della Chiesa primitiva, egli non aggiunse una nuova Regola, piuttosto rinnovò quella antica. [...] Questa è la Religione dei veri poveri del Crocifisso, è l’Ordine dei predicatori che chiamano frati minori. Davvero minori e più umili di tutti i religiosi di questo tempo, nell’abito, nella spoliazione e nel disprezzo del mondo<sup>26</sup>.

Nella storia della cristianità, la vita consacrata ebbe varie espressioni lungo i secoli. La forma di vita istituita da Francesco non era semplicemente un nuovo stile di

---

<sup>21</sup> Il riferimento al lavoro manuale e al pericolo dell’ozio è forse ispirato da 2Tesi 3,6-12.

<sup>22</sup> Il riferimento biblico alla vita itinerante dei primi frati si trova in 1Pt 2,11: “stranieri e pellegrini”. Invece, il riferimento alla mendicità di Cristo e degli apostoli, che non trova riscontro nei vangeli, è piuttosto frutto della riflessione approfondita di Francesco, il quale così si esprima nella RegNB 9,3-5 (*Scritti* 257): “E quando sarà necessario, vadano per l’elemosina. E non si vergognino, ma si ricordino piuttosto che il Signor nostro Gesù Cristo, *Figlio del Dio vivo* (Gv 11,27) onnipotente, *rese la sua faccia come pietra durissima* (Is 50,7), né si vergognò. E fu povero e ospite, e visse di elemosine lui e la beata Vergine e i suoi discepoli”.

<sup>23</sup> Il saluto evangelica della pace, che usavano i primi frati, è ispirato da Mt 10,12-13.

<sup>24</sup> *Pensiero e sperimentazioni istituzionali nella «societas christiana» (1046-1250)*. Atti della XVI settimana internazionale di studi medievali, Passo della Mendola, a cura di G. ANDENNA, Ed. Vita e Pensiero 2007.

<sup>25</sup> JACQUES DE VITRY, *Lettera scritta da Genova (1216)*, 8-11 (FF 2205-2208); *Lettera scritta da Damiata (1220)* (FF 2210-2213).

<sup>26</sup> JACQUES DE VITRY, *Historia Occidentalis*, I. II, c. 32, «De Ordine et predicatione fratrum minorum», 1-3 (FF 2214-2216).

vita religiosa nella Chiesa. Di fatto, si potrebbe parlare di una forma di vita nuova che venne ad aggiungersi alle tre forme già esistenti nella cristianità medievale, e cioè la vita degli eremiti e anacoreti, la vita monastica in oriente e occidente, con le regole di san Basilio e di san Benedetto, e la vita dei canonici regolari nati qualche secolo dopo Francesco. La forma di vita francescana corrisponderebbe ad una quarta forma di vita consacrata, che si conosce con il nome di *vita apostolica*, perché segue lo stile di vita itinerante di Cristo e degli apostoli. In questo dettaglio Vitry si dimostra non ben informato, quando parla, invece, della *communitas* dei primi cristiani, che costituiva piuttosto l'ideale di vita dei monaci. La *apostolica vivendi forma* di Francesco diventò, di fatto, un nuovo modello di vita religiosa nella Chiesa, che fu abbracciato anche dagli altri Ordini cosiddetti *mendicanti* del medioevo, fra i quali i Domenicani, i Carmelitani, e gli Eremitani di sant'Agostino<sup>27</sup>.

Esiste, dunque, un nesso tra l'ispirazione evangelica di Francesco d'Assisi e quello che divenne l'Ordine dei frati Minori come una grande famiglia religiosa in seno alla Chiesa del secolo 13°. Tuttavia, come vedremo nello studio degli elementi strutturali della spiritualità francescana, ci si può parlare di una continuità ma anche di una rottura da parte dei frati con l'ideale originario di Francesco. Durante i primi decenni dopo la morte del Santo, l'Ordine dei Minori divenne un baluardo di cattolicità, insieme con l'Ordine dei Predicatori, nel campo della predicazione, della lotta contro l'eresia, delle missioni in terre lontane (Terra Santa e perfino l'Estremo Oriente), nell'apostolato cittadino (con la costruzione di grandi chiese conventuali), nello studio della filosofia e teologia negli ambienti e città universitarie (Parigi, Oxford, Cambridge, Bologna, Padova, Colonia), nell'esperienza mistica, con figure di grande rilievo anche nell'ambito femminile (Angela da Foligno), nel tessuto socio-economico dell'Europa, specialmente con il legame dei frati ai movimenti penitenziali laicali e alla loro scelta di non-violenza. Tutto questo va inquadrato nel contesto della lotta tra papato e impero, specialmente durante i primi vent'anni dopo la morte di Francesco, con Gregorio IX e l'imperatore Federico II. Non possiamo che meravigliarci a vedere come la proposta cristiana di Francesco divenne la base della formazione di un nuovo modo di vivere religioso nella Chiesa e nella società, anche con l'inevitabile rottura che risultò con la freschezza originale della proposta evangelica di Francesco e dei primi compagni<sup>28</sup>. Parlare di Francesco e del francescanesimo delle origini significa tutto questo, perché una spiritualità che tocca la vita non può fossilizzarsi in un ideale statico, ma passa necessariamente attraverso le vicende umane di coloro che l'abbracciano.

<sup>27</sup> M. CONTI, *Il Codice di Comunione dei Frati Minori. Introduzione e commento alla Regola*, Pontificium Athanaeum Antonianum, Roma 1999, 21-26; 33-39. L'autore (p. 38) scrive: "In quanto la Regola francescana del 1209/10 (*approvata* da Innocenzo III) è stata assunta dal Lateranense IV come regola istituzionale dell'istituzione di religione apostolica, la Regola francescana del 1223 (*confermata* da Onorio III), anche se elaborata in ragione dell'esperienza apostolica compiuta dall'Ordine dei Frati Minori, trascende i limiti di questa appartenenza: essa è e resta la Regola basica di tutti gli Ordini e Istituti religiosi a regime centralizzato e a carattere sopraddiocesano, che fondano la loro esistenza sull'istituzione di religione apostolica".

<sup>28</sup> G.G. MERLO, *Storia di frate Francesco e dell'Ordine dei Minori*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, 3-32, in particolare 8-11. L'autore così inizia il suo studio: "Il nesso storico di frate Francesco d'Assisi e storia dell'Ordine dei frati Minori è un dato innegabile, eppure è un fenomeno di non agevole decifrazione, poiché tra l'una e l'altra storia si creò assai presto una divaricazione, e tra l'uno (frate Francesco) e l'altro (l'Ordine minoritico) si determinò un netto distanziamento, per non dire una vera e propria separazione".

## II

# GLI ELEMENTI STRUTTURALI DELLA SPIRITALITÀ FRANCESCANA

Lo studio della spiritualità cristiana in generale è importante come fondamento dello studio di quelle che sono conosciute come “scuole di spiritualità” nell’ambito del cristianesimo. Una classica definizione di spiritualità cristiana è quella del gesuita Charles André Bernard:

La teologia spirituale è una disciplina teologica che, fondata sui principi della rivelazione, studia l’esperienza spirituale cristiana, ne descrive lo sviluppo progressivo e ne fa conoscere le strutture e le leggi<sup>29</sup>.

Questa definizione dice, prima di tutto, che la spiritualità è una disciplina teologica, e cioè che è oggetto di studio teorico e non soltanto una constatazione di un’esperienza spirituale, anche se questa subentra nello studio della spiritualità come scienza. Dato che, nella nostra cultura, si parla molto spesso di spiritualità, ma riferendola a degli atteggiamenti ed esperienze umane che poco hanno a che fare con la vita cristiana, bisogna ribadire che, come disciplina teologica, la spiritualità cristiana si fonda sulla rivelazione, e cioè ha la Parola di Dio come fondamento, come ogni altra disciplina teologica. Tramite lo studio della relazione di fede tra Dio e l’uomo, lungo la storia della salvezza, e specialmente tramite lo studio del compimento del progetto di Dio nell’incarnazione di Cristo e nella proclamazione del suo Vangelo, si può arrivare a capire i contenuti essenziali della spiritualità cristiana. Questi contenuti sono la base di un’esperienza cristiana di fede, o meglio dell’esperienza della presenza dello Spirito Santo che opera nell’uomo per mezzo della grazia.

L’oggetto specifico dello studio della spiritualità cristiana è l’esperienza spirituale cristiana<sup>30</sup>. In altre parole, non basta lo studio teorico dei contenuti della spiritualità come vengono offerte nelle Sacre Scritture e anche nella Tradizione cristiana, particolarmente negli scritti patristici. Occorre capire come tali contenuti spirituali vengono vissuti nell’esperienza quotidiana cristiana. Non solo, ma si deve anche studiare lo sviluppo progressivo di questa esperienza, e cioè la storia della spiritualità cristiana come questa si è presentata lungo i secoli, e capire anche le strutture e le leggi che l’hanno regolata. Nello studio dell’elemento storico della spiritualità cristiana non va dimenticato il ruolo delle “scuole di spiritualità”, e cioè delle varie forme di espressione di spiritualità che sono sorte nella Chiesa lungo i secoli. Tra queste meritano un’attenzione speciale le varie forme di vita consacrata, che hanno arricchito la Chiesa con maestri e scuole di spiritualità, che rispondevano alle esigenze dei cristiani nei vari momenti storici.

Tra queste famiglie spirituali, qui prenderemo in esame lo studio della spiritualità francescana, che si inserisce nel quadro più ampio della spiritualità medioevale<sup>31</sup>. Una

---

<sup>29</sup> CHARLES ANDRÉ BERNARD, *Teologia Spirituale*, Edizioni Paoline, Cisinello Balsamo 1993, 70.

<sup>30</sup> *Esperienza e Spiritualità*. Miscellanea in onore del R.P. Charles André Bernard, S.J., a cura di HERBERT ALPHONSO, S.J., Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1995, prima ristampa 2005.

<sup>31</sup> ANDRÉ VAUCHEZ, *La spiritualità dell’Occidente medievale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, 130-138.

delle prime domande che dobbiamo porci riguarda lo sfondo religioso, culturale e sociale in cui nasce l'intuizione di Francesco d'Assisi. Fino agli inizi del secolo 13<sup>o</sup> le istituzioni di vita consacrata nella Chiesa erano quella eremitica, quella monastica, e quella canonicale. Con Francesco d'Assisi è nata la quarta forma di vita religiosa, quella apostolica.

La spiritualità di Francesco d'Assisi era il risultato diretto dell'influsso Cistercense sulla spiritualità cristiana del secolo 12<sup>o</sup>. Con san Bernardo di Clairvaux (†1153) assistiamo ad un nuovo modo di porre Cristo nella sua umanità al centro della pietà dei cristiani, con una valorizzazione del Vangelo. In modo particolare si meditavano e si predicavano quei passi del Vangelo degli Atti degli Apostoli che parlavano della povertà di Cristo, della Vergine Maria e degli apostoli. Grandi fondatori di famiglie religiose insistevano che l'unica regola di vita è quella del Vangelo, ancor più della regola monastica di san Benedetto. Così fecero Stefano di Muret (†1124), fondatore dell'Ordine di Grandmont, e san Norberto di Xanten (†1134), fondatore dell'Ordine dei Premonstratensi<sup>32</sup>.

Se chiediamo quali sono gli elementi strutturali della spiritualità francescana, dobbiamo prima di tutto chiederci se questi elementi strutturali come li ha vissuti san Francesco corrispondono o no allo stile con il quale li hanno vissuti i suoi fratelli. I Frati Minori, anche quelli della stessa generazione di Francesco, e particolarmente quelli dalla seconda generazione in poi, dovevano trasmettere la sua difficile eredità<sup>33</sup> con il loro stile di vita. Sappiamo dalla storia francescana che non sono riusciti pienamente in questo, perché era veramente difficile trasmettere i valori evangelici come li aveva vissuti Francesco in modo pienamente conforme alle sue aspirazioni. Questa lotta intestina nell'Ordine è già evidente nel *Testamento* di san Francesco, e verrà fuori con intensità appena quattro anni dopo la sua morte nella bolla *Quo elongati* di Gregorio IX (1230).

È per questi motivi che si deve parlare di spiritualità francescana come l'espressione della forma di vita che Francesco diede ai suoi fratelli, con i valori evangelici che ha abbracciato, ma soltanto come uno sforzo loro di vivere tali valori nello spirito delle stesse parole del fondatore: "Io ho fatto il mio dovere; quanto spetta a voi, ve lo insegni Cristo"<sup>34</sup>. In altre parole, possiamo parlare di spiritualità francescana se la distinguiamo in due livelli o espressioni correlate e interdipendenti, e cioè la spiritualità di san Francesco (*spiritualità sanfrancescana*) e la spiritualità di san Francesco come l'hanno vissuta i suoi fratelli e discepoli (*spiritualità francescana*).

---

<sup>32</sup> VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, 76.

<sup>33</sup> GRADO GIOVANNI MERLO, *Nel Nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, 49-50: "Abbiamo descritto in modo sintetico alcuni dei contenuti dell'eredità – un'eredità difficile da seguire e da rendere operante – che frate Francesco stava lasciando ai suoi *fratres* e che risultava dalla complessità della sua proposta religiosa, assai radicale nel rapportarsi all'Evangelo e nell'esigere di essere vissuta in pienezza, prima che pensata e tradotta in norme canonistiche. Eppure non era una proposta cristiana che nel suo carattere molto concreto ed 'esperienziale' fosse priva di componenti, per dir così, concettuali, se non teoriche, nel riproporre con urgenza e nell'esaltare la grandezza e l'attualità del messaggio evangelico: tali componenti, nient'affatto trascurabili, intervenivano a dare un volto a francescanesimo o, meglio, alla novità di frate Francesco. Si direbbe una novità senza dubbio affascinante, ma agli inizi del XIII secolo forse troppo nuova e persino estranea alle consolidate dimensioni del monachesimo e della tradizione canonicale regolare, che d'un balzo venivano superate e annullate. Seguire frate Francesco davvero non era agevole".

<sup>34</sup> 2C 214 (FF 804).

Abbiamo già parlato della novità dell'esperienza evangelica di Francesco d'Assisi e della prima generazione dei frati. Cerchiamo di cogliere quei valori che erano comuni e indispensabili nell'esperienza spirituale vissuta sia da Francesco come dai suoi frati e discepoli<sup>35</sup>.

La scoperta della vita evangelica di Cristo e degli apostoli avviene con il contatto tangibile che Francesco fece con il brano matteano della missione degli apostoli nel messale alla Porziuncola e con i testi della sequela di Cristo nel messale della chiesa di san Nicolò *ad pedem plateam*, insieme con Bernardo da Quintavalle e un certo Pietro<sup>36</sup>. Questi avvenimenti erano incisivi nella sensibilità spirituale del santo, perché il contatto con il Vangelo gli apriva davanti agli occhi in piena luce quella che sarebbe stata la sua missione nuova nella Chiesa, cioè di fondare un nuovo stile di vita religiosa modellata sull'esempio della vita itinerante di Cristo e degli apostoli, con l'annuncio della buona novella ai poveri. La struttura portante della spiritualità sanfrancescana e francescana era allora la riscoperta del Vangelo nella sua freschezza e nell'impegno di seguire Gesù Cristo come l'hanno seguito gli apostoli e i suoi discepoli. Tutto il cammino di conversione che fece Francesco, e che durò dal 1202 al 1206 circa (prigonia a Perugia, sogno a Spoleto, mendicante a Roma, incontro con il lebbroso, incontro con il crocifisso di san Damiano, rinuncia dei beni paterni) era un cammino verso la riscoperta del volto di Cristo povero e umile nel Vangelo.

Si può allora dire che la spiritualità sanfrancescana e francescana è una spiritualità *cristocentrica*? Penso che la risposta non è così chiara, nel senso che l'elemento cristocentrico della spiritualità francescana entra a far parte di tutto il dinamismo della spiritualità cristocentrica del secolo 13<sup>o</sup>, che già era presente, come abbiamo visto, nella vita monastica con san Bernardo, e nei movimenti laici sorti proprio durante questo periodo<sup>37</sup>. Saremo più corretti se diciamo che l'elemento strutturale della spiritualità di

<sup>35</sup> Usiamo anche il termine "discepoli" per includere tutta la ricchezza della spiritualità francescana vissuta da coloro che hanno seguito l'esempio di Francesco. Includiamo tra questi discepoli l'esperienza di Chiara d'Assisi e delle Sorelle Povere di san Damiano, come pure l'esperienza di vita evangelica dei "fratelli e sorelle dell'Ordine della Penitenza", che hanno seguito gli ideali di Francesco forse già dal 1221 (data del *Memoriale propositi*). Il legame delle Sorelle Povere e dei Penitenti con l'Ordine dei frati Minori non era certamente sempre così evidente come si crede, ma gli ideali erano gli stessi. Per Chiara e le Sorelle Povere di san Damiano: *Chiara di Assisi. Atti del XX convegno internazionale di studi francescani*, Centro italiano di studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1993. MARIA PIA ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Einaudi, Torino 1997, 204-235. Per una storia sintetica dell'Ordine della Penitenza: R. PAZZELLI, *Il movimento penitenziale pre-francescano e francescano*, Edizioni Messaggero Padova 1982. Per una documentazione scientifica sulle origini dell'Ordine della Penitenza: G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'Ordre de la Pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle*, duxième édition remaniée, Éd. Universitaires, Fribourg 1982.

<sup>36</sup> Per l'episodio della Porziuncola, avvenuto o il 12 ottobre 1208 (festa di s. Luca) o il 24 febbraio 1209 (festa di s. Mattia), nei quali giorni si leggeva il Vangelo della missione degli apostoli (Mt 10,7-10), cfr. 1C 22 (FF 356). Per l'episodio di san Nicolò, cfr. 3Comp 28-29 (FF 1430-1432). I compagni scrivono: "E così Francesco lasciò detto nel suo Testamento: «Il Signore stesso mi rivelò che dovevo vivere secondo la forma del santo Vangelo»".

<sup>37</sup> ANDRÉ VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, 73-74: "Tutte le esperienze religiose del tempo sono state caratterizzate dal proposito di ritornare alla originale purezza del cristianesimo. L'ideale della *Ecclesiae primitivae forma* diventa il riferimento obbligato della nuova spiritualità, che, in maniera apparentemente paradossale, ricerca attraverso un'accresciuta fedeltà alla testimonianza degli Apostoli e al messaggio evangelico la risposta ai problemi posti da una società in mutamento". Per il ruolo dei movimenti laici, vedi pp. 94-121.

“L’opera di sintesi, tra le più importanti prodotte nella seconda metà del XII secolo, è quella di Pietro Lombardo (1100-1160), maestro a Parigi nel 1140, e poi vescovo di quella città. Nella sua opera, dal titolo *Sententiae in IV Libris distinctae*, nata dall’insegnamento tra gli anni 1150 e il 1152 e composta da quattro ampli libri, l’autore propone un progetto della logica globale del contenuto della fede cristiana, realizzato riunendo insieme un gran numero di ‘sentenze’ dei padri della Chiesa e di altre importanti autorità come quella dei filosofi pagani”<sup>57</sup>.

La divisione quadripartita della teologia medioevale scolastica, inclusa nel *Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo e commentata da tutti i teologi del tempo, era la seguente:

- Libro I: *Dio Trino e Uno*, che include la dottrina sulla Trinità e Unità di Dio, la generazione del Figlio, gli attributi divini, la distinzione delle tre persone, lo Spirito Santo, le relazioni intratrinitarie, le idee di Dio, la presenza di Dio nelle cose, la prescienza di Dio e predestinazione, la causalità della prescienza di Dio e la sua potenza, la volontà divina.

- Libro II: *Creazione e Antropologia*, che include la dottrina sugli angeli buoni e cattivi, la creazione dell’uomo, il peccato originale, la struttura dell’anima umana e il libero arbitrio, la grazia, il peccato originale, il male e il bene, l’azione umana, il peccato personale.

- Libro III: *Cristologia*, che include la dottrina sul mistero di Cristo, riguardo alla sua incarnazione e passione, e quella sulla vita soprannaturale, riguardo ai doni teologali, i sette doni dello Spirito Santo, la legge divina.

- Libro IV: *I Sacramenti della Chiesa*, che include la dottrina sui sacramenti in genere, e poi parla del battesimo, confermazione, eucaristia, penitenza, estrema unzione, ordinazione, matrimonio e l’escatologia.

Predendo spunto da questa divisione della teologia sistematica medioevale possiamo trovare, già in san Francesco, e molto di più nei maestri e mistici francescani, alcuni temi che formano il contenuto non soltanto dell’insegnamento, ma anche della stessa vita spirituale secondo lo stile che chiamiamo “francescano”.

Perciò parleremo prima di tutto del mistero di Dio come l’ha vissuto Francesco. Un esame dei suoi scritti e della sua vita dimostra una realzione filiale in cui Dio viene inteso primariamente come Padre, ma anche come relazione amorosa tra le Tre Persone Divine. Gli scritti e specialmente le preghiere di Francesco vanno vedere come egli si relazionava con Dio e come intuiva il dono dell’abitazione divina. Unita al tema di Dio come Padre ci sarebbe certamente l’aspetto Cristologico, ma prima passeremo a guardare all’aspetto di Dio come creatore. Francesco vive un’intensa spiritualità del creato inteso come manifestazione e impronta divina. Il suo spirito si esultava di fronte alle creature e particolarmente di fronte all’uomo, capolavoro del creato. Nella teologia e spiritualità francescana la creazione diventa un libro che può essere letto accanto al libro della Sacra Scrittura, e in cui già si rivelano le orme (*vestigia*) di Dio nell’opera delle sue mani.

Nel disegno della creazione Dio si è servito di un prototipo, e cioè del Verbo, che si incarna nella storia degli uomini nella persona di Gesù Cristo, Figlio di Dio. La Cristologia diventa allora un altro tema importantissimo della spiritualità francescana. Il

---

<sup>57</sup> PIETRO MARANESI, *È esistita una scuola francescana? Lo status quaestionis*, in *Teologia Francescana? Indagine storica e prospettive odierne su di una questione aperta* (Convivium Assisiense, *Itinera Franciscana*, I) Cittadella Editrice, Assisi 2010, 12-13,

Francesco e dei suoi discepoli consiste nell'*evangelicità* di tale esperienza spirituale cristocentrica, o meglio nella riscoperta dello spirito del Vangelo nella sua purezza e originalità. Forse si potrebbe dire che la struttura portante del francescanesimo è la *riproposta del Vangelo di Gesù Cristo* in seno alla Chiesa e con indirizzo universale.

Questo elemento di evangelicità della vita francescana ha avuto diversi modi di interpretazione durante la storia del movimento Francescano. Già verso la fine del secolo in cui ha vissuto san Francesco, ma specialmente durante il quattrocento, è subentrata nell'Ordine la tendenza di interpretare questa evangelicità come un'approccio di tipo quasi-fondamentalista nei riguardi del Vangelo. Parliamo delle testi dei frati "spirituali", i quali vedevano in Francesco un perfetto imitatore di Cristo, fino ad arrivare a parlare di una *conformitas* che faceva di lui un *quasi alter Christus*<sup>38</sup>. Tale approccio non corrisponde né alla verità storica e neanche alla volontà di Francesco, trasmessa ai suoi fratelli tramite i suoi scritti e specialmente nel *Testamento*. Francesco non intendeva "ricopiare" i gesti di Cristo, bensì riproporre gli atteggiamenti e i valori evangelici che Cristo ha predicato e vissuto concretamente.

Si è discusso tra gli studiosi di francescanesimo se si potrebbe parlare di Francesco che imita Gesù Cristo oppure di Francesco che segue le orme di Cristo<sup>39</sup>. Tale questione è importante per capire come i fratelli e discepoli di Francesco siano riusciti, in effetti, a riprodurre gli stessi atteggiamenti del fondatore ed esprimere nella loro vita spirituale vissuta. Anche se Francesco si sarebbe riuscito a imitare Gesù Cristo nel senso di conformità sottolineata da alcune fonti tardive, sarebbe stato impossibile che i suoi figli avrebbero fatto lo stesso. Di fatto, i fatti storici avvenuti nell'Ordine durante i primi due secoli dopo la morte di Francesco, ma anche dopo, dimostrano chiaramente che c'erano tensioni che riguardavano l'interpretazione delle intenzioni del santo fondatore, tra coloro che ritenevano che queste intenzioni erano intoccabili e inalterabili e coloro che pacificamente si rifugiarono sotto la tutela della Chiesa, la quale si autodichiarava garante della fedeltà al carisma del fondatore.

In questo modo sarebbe veramente difficile parlare di una struttura portante della spiritualità francescana se la leghiamo troppo ai gesti concreti di Francesco d'Assisi, dimenticando che la vita spirituale ha anche i suoi ritmi e progressi lungo i secoli,

<sup>38</sup> Il tema della *conformitas* di san Francesco con Gesù Cristo è già presente nelle fonti del secolo 13º, come per esempio in 1C 84 (FF 466): "La sua aspirazione più alta, il suo desiderio dominante, la sua volontà più ferma era di osservare perfettamente e sempre il santo Vangelo e di seguire fedelmente con tutta la vigilanza, con tutto l'impegno, con tutto lo slancio dell'anima e il fervore del cuore l'insegnamento del Signore nostro Gesù Cristo e di imitarne le orme"; 2C 219 (FF 814): "sembrava a lui e a tutta quella folla che Cristo e Francesco fossero una sola persona"; LM XIII,2 (FF 1224): "comprese che, come aveva imitato Cristo nelle azioni della sua vita, così doveva essere a lui conforme nelle sofferenze e nei dolori della passione"; LM XIV,4 (FF 1240): "Volle certamente essere conforme in tutto a Cristo crocifisso, che povero e dolente e nudo rimase appeso sulla croce". Nel caso delle fonti tardive provenienti dall'ala "spirituale" dell'Ordine il tema della *conformitas* è ancora più evidente, come per esempio, in *Fioretti* 1 (FF 1826): "In prima è da considerare che 'l glorioso messere santo Francesco in tutti gli atti della sua vita fu conforme a Cristo benedetto"; *Fioretti*, 3ª *Considerazione delle Stimmate* (FF 1920): "egli doveva essere tutto trasformato in nella espressa similitudine di Cristo". Cfr. anche l'episodio nella 5ª *Considerazione delle Stimmate* (FF 1953). Verso la fine del secolo 13º il tema della *conformitas* raggiunge il suo apice con il *De cognitione sancti Francisci* di ARNALDO DA SARRANT (1365) e con BARTOLOMEO DA PISA, *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam domini Iesu*, in *Analecta Franciscana* IV-V, Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1906.

<sup>39</sup> ALFONSO MARINI, "Vestigia Christi sequi" o "Imitatio Christi". Due differenti modi di intendere la vita evangelica di Francesco d'Assisi, in *Collectanea Franciscana* 64 (1994) 89-119.

particolarmente in una famiglia religiosa. D'altronde anche Francesco stesso si era reso conto che i suoi ideali evangelici non potevano essere vissuti alla lettera senza riguardo allo sviluppo e necessità nuove che incontrava la sua famiglia religiosa, che in un arco breve di dodici anni (1209-1221) era cresciuta da una dozzina di frati a circa tremila.

Il Vangelo vissuto e predicato come sequela di Cristo sul modello apostolico costituisce l'ossatura portante della spiritualità sanfrancescana e francescana, ma non senza il supporto della *fraternitas* che esprime tale evangelicità. Lo studio della spiritualità evangelica di Francesco e del suo Ordine passa necessariamente per lo studio della storia della nascita e sviluppo di un carisma che si fonda essenzialmente sulla fraternità. Anche se Francesco adopera assai raramente il concetto astratto di *fraternitas*<sup>40</sup>, e preferisce invece parlare di *fratres*<sup>41</sup>, si può dire che egli ha coinato nella Chiesa questo modo nuovo di vivere il Vangelo. Gli elementi caratteristici della fraternità Francescana si trovano non nell'esperienza della prima comunità cristiana degli Atti, la quale è invece un ritratto ideale dell'esperienza di vita spirituale nella *communitas*, bensì nell'esperienza del gruppo apostolico che segue Cristo in uno stile di vita itinerante, povero e dedito all'annuncio della buona novella.

Anche se l'Ordine Francescano ha avuto i suoi maestri e dotti, i quali hanno contribuito in modo sorprendente alla spiritualità sistematica francescana con i loro scritti, si deve dire che il fondamento della loro ricerca teologica e spirituale era l'esperienza vissuta di Francesco e dei primi frati, nel loro sforzo di riprodurre lo stile di vita di Cristo e degli apostoli secondo un modello nuovo di appartenenza, cioè quello della *fraternitas*. Tale modello, che certamente era anche frutto di tendenze nuove nell'ambito sociale, politico ed economico del secolo 13°, non dipendeva affatto da qualche modello nuovo sociale, come rivoluzione contro il sistema feudale, come qualche volta si dice<sup>42</sup>. Francesco era figlio del suo tempo, ma la sua intuizione nasce dal Vangelo e non da motivi socio-politici o economici. La sua fraternità corrisponde ad un nuovo modo di guardare alla *societas christiana* medioevale, ma senza pretendere di cambiare le sue strutture. Semmai Francesco e i suoi frati hanno cercato di cambiare la Chiesa e la società dal di dentro, con il loro stile di vita in fraternità e minorità. L'effetto di un tale cambiamento di prospettiva ha lasciato una eredità singolare nel campo della spiritualità, teologia, predicazione, mistica, arte, letteratura del tardo medioevo e umanesimo, che viene caratterizzata caratterizzata giustamente come "francescana".

La *fraternitas* francescana aveva anche un'altra caratteristica che le appartiene in modo inscindibile, e cioè la *minoritas*. Non per niente Francesco ha scelto di chiamare i suoi con il nome di *fratres minores*, per esprimere in modo concreto la loro identità e il loro stile di vita nella Chiesa e nel mondo<sup>43</sup>. L'elemento pauperistico stranamente non

<sup>40</sup> Francesco usa il termine *fraternitas* in: *EpOrd* 2; *RegB* 8,1; 9,2; 12,3; *RegNB* 5,4; 18,2; 19,2; *Test* 27. 33.

<sup>41</sup> Francesco usa il termine *fratres* in: *EpOrd* 12. 14. 17. 21. 23. 28. 30. 35. 38. 43. 47; *EpAnt* 1; *EpMin* 2. 13. 14. 15. 18. 19. 21; *OffPass* 5,8; *RegEr* 1. 8; *Test* 14. 20. 25. 30. 31. 33. 34; *EpCust* I 9.

<sup>42</sup> Questa è l'opinione di DAVID FLOOD, *Francesco d'Assisi e il Movimento Francescano*, Edizioni Messaggero Padova 1991.

<sup>43</sup> L'origine del nome *fratres minores* ci viene tramandato in 1C 38 (FF 386): "Proprio lui infatti fondò l'Ordine dei frati minori, ed ecco in quale occasione gli diede tale nome. Mentre si scrivevano nella Regola quelle parole: «Siano minori» (*RegNB* 7,2: *Sed sint minores et subditi omnibus qui in eadem domo sunt*), appena l'ebbe udite esclamò: «Voglio che questa fraternità sia chiamata Ordine dei frati minori». E realmente erano «minori», perché «sottomessi a tutti», e ricercavano l'ultimo posto e gli uffici cui fosse

entra nel nome dei Frati Minori, e abbiamo testimonianza nelle fonti francescane di questo “rifiuto” di chiamarsi “poveri” da parte di Francesco e dei suoi frat<sup>44</sup>i. La minorità si potrebbe considerare come lo stile caratteristico della fraternità che Francesco ha fondato. È l’atteggiamento di coloro che seguono il Vangelo di Cristo nel suo spirito puro e semplice, nei confronti di coloro che nella Chiesa e nel mondo sono grandi e potenti. Tale atteggiamento non ha nulla di reazionario contro un sistema che poteva essere inteso come ingiusto, ma è soltanto un risultato della riscoperta degli atteggiamento fondamentali abbracciati e predicati da Cristo nel Vangelo.

Così possiamo concludere che gli elementi strutturali della spiritualità francescana sono l’evangelicità, la fraternità e la minorità come erano vissuti da Francesco e dai suoi frat, e come sono stati trasmessi lungo i secoli dai discepoli del poverello, particolarmente dai santi e mistici della grande famiglia francescana. Lo studio della spiritualità francescana deve pertanto partire da san Francesco ma spaziarsi anche sulle figure di spicco tra i suoi figli e discepoli, i quali hanno interpretato ed espresso nella propria vita e anche negli scritti questi elementi portanti o strutturali della spiritualità del fondatore che hanno abbracciato.

Per capire meglio come si potrebbe compiere uno studio scientifico della spiritualità francescana occorre anche andare a individuare le fonti e i contenuti di questa spiritualità. Con fonti intendiamo certamente la Sacra Scrittura, che è l’anima di ogni scuola di spiritualità cristiana, ma anche gli scritti dei Padri e maestri della Chiesa, e certamente l’insegnamento stesso del magistero della Chiesa che fa parte della Tradizione. Con contenuti dobbiamo capire tutti quegli aspetti della spiritualità cristiana vissuta da tutti i credenti, come sono stati espressi da Francesco e dalla sua famiglia religiosa. In altre parole, guardiamo al rapporto di Francesco e dei suoi frat con il mistero di Dio-Trinità nel progetto della creazione e redenzione tramite l’Incarnazione del Verbo; al compimento della storia della salvezza nella persona di Gesù Cristo, il quale si dona a noi nella Parola e nei sacramenti, e specialmente nell’Eucaristia; alla comunità dei credenti che è la Chiesa, nella quale risplende come membro eminente la Vergine Maria; alla visione cristiana dell’uomo e del creato alla luce della rivelazione.

In questi elementi che compongono la spiritualità cristiana troviamo anche l’espressione sanfrancescana e francescana, la quale si fonda sull’intuizione originale della vita evangelica in fraternità e minorità e la esprime nel rapporto con Dio, con Gesù Cristo, con la Chiesa, e con l’uomo.

Nello studiare le fonti e i contenuti della spiritualità francescanaabbiamo il dovere di andare a riscoprire da dove Francesco ha attinto la freschezza della sua intuizione evangelica, e cioè studiare la storia del movimento di ritorno al Vangelo che non è frutto della teologia e spiritualità medioevale, particolarmente del nuovo monachesimo del quale il francescanesimo è debitore. Nello stesso tempo assistiamo ad una continuità e ad una rottura che genera la novità della spiritualità di Francesco e della sua famiglia religiosa.

---

legata qualche umiliazione, per gettare così le solide fondamenta delle vera umiltà, sulla quale si potesse svolgere l’edificio spirituale di tutte le virtù”.

<sup>44</sup> È unica nel suo genere questa testimonianza di BURCARDO DI URSPERG, *Chronicon*, 4 (FF 2246): “Costoro, più tardi, riflettendo che non raramente la copertura di un nome troppo umile può ingenerare vanagloria e che, facendosi scudo del nome della povertà, molti, che lo portano fraudolentemente, ne prendono poi motivo di vanto orgoglioso presso Dio, preferirono chiamarsi *frati minori*, invece di *poveri minori*”.

### III

## LE FONTI E I CONTENUTI DELLA SPIRITALITÀ FRANCESCANA

Lo studio della spiritualità francescana parte dall'analisi delle fonti da cui Francesco e i suoi discepoli hanno attinto la loro ispirazione di rinnovamento evangelico nella Chiesa. Abbiamo già notato che l'intuizione di vita evangelica francescana è nata in seno al movimento più ampio di rinnovamento evangelico sorto nel laicato cristiano durante il secolo 12<sup>o</sup>, ma legato anche al rinnovamento della vita monastica Benedettina.

Il monachesimo dal secolo 8<sup>o</sup> al secolo 10<sup>o</sup> era caratterizzato da un ritorno alla lettura meditata della *sacra pagina*, ma con insistenza sull'Antico Testamento, da una civiltà cristiana che ruotava intorno alle celebrazioni liturgiche nelle abbazie, alla concezione carolingia della *christianitas*, e all'espressione laicale di religiosità popolare che cercava di sostituire la sublimità liturgica, bella ma incomprensibile, delle abbazie, con delle espressioni più accettabili dalla sensibilità della massa di gente illetterata. Tale espressioni includevano anche il campo artistico, nel quale l'uomo cristiano del primo medioevo cercava di esprimere le proprie sensibilità. Con la fondazione di Cluny nel 910 assistiamo ad un vero risveglio della spiritualità monastica. Il monachesimo si sviluppa in sintonia con la società feudale, e nasce così una spiritualità fondata sul tema della lotta spirituale contro il male e sulla paternità di Dio. L'attesa escatologica della fine del primo millennio ha anche giocato un ruolo importante nel plasmare una spiritualità in cui la paura dell'Anticristo e del giudizio universale era molto presente. La lotta delle investiture sotto Gregorio VII (1073-1085) aveva aiutato la Chiesa a uscire dalle strettezze del dominio imperiale, ma nello stesso tempo aveva introdotto un senso di sfida e superiorità che presto doveva sfociare nel grido di Urbano II a Clermont nel 1095, quando nasce la prima crociata.

Alla fine del secolo 11<sup>o</sup> nasce un nuovo mondo basato sulla prosperità economica e sulla presa di coscienza delle nuove classe emergenti di fronte al feudalismo dei tempi antichi. “Ben presto la teologia e la spiritualità monastica si rivelano impreparate di fronte a questo nuovo mondo”<sup>45</sup>. La mobilità e il commercio portavano nuove idee e uno spirito di risveglio culturale e religioso nel laicato. Si assiste alla trasformazione della vita religiosa nella Chiesa, in modo particolare con lo sviluppo della vita eremita (Camaldoli, Chartreuse), con il rinnovamento del clero tramite la forma di vita canonica (Prémontré), e specialmente con i nuovi ordini monastici, particolarmente quello dei Cistercensi. “Con Cîteaux, il monachesimo, discusso e contestato da ogni parte, si propone di continuare a incarnare in tutta la sua purezza l'ideale della Chiesa primitiva”<sup>46</sup>.

Il secolo 12<sup>o</sup> è testimone del grande risveglio evangelico tra i laici, con le crociate, i pellegrinaggi, i movimenti evangelici, alcuni dei quali finirono nell'eresia (Arnaldo da Brescia, i Catari), ma altri furono inglobati nel tessuto cattolico, anche se con fatica (gli Umiliati, nati a Milano nel 1175, scomunicati nel 1184 ma reintegrati nella Chiesa da

<sup>45</sup> ANDRÉ VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, 68.

<sup>46</sup> VAUCHEZ, *La spiritualità dell'Occidente medioevale*, 91.

Innocenzo III nel 1199). Ecco lo sfondo storico nel quale possiamo cogliere le fonti del risveglio evangelico di Francesco d'Assisi e del suo Ordine<sup>47</sup>.

## Le Fonti della spiritualità francescana

Sembra strano ritenere che Francesco d'Assisi sia stato “esegeta”, dato che egli si autodefinisce *simplex et idiota*. Eppure Francesco è un esempio di come la *sacra pagina*, commentata dai Padri della Chiesa e da tutta la Tradizione patristica e monastica, si poteva rendere più accessibile ai tempi nuovi in cui egli è vissuto. La Parola di Dio è la prima fonte della spiritualità di Francesco d'Assisi<sup>48</sup>. Il santo è stato molto familiare con la Parola scritta, e di questo troviamo abbondante evidenza nei suoi scritti<sup>49</sup>.

---

<sup>47</sup> GERT MELVILLE, *Vita religiosa e Regole al tempo di Francesco*, in *La Regola dei Frati Minori*. Atti del XXXVII Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani, Centro Interuniversitario di Studi Francescani (Assisi, 8-10 ottobre 2009), Fondazione Centro Italiano di Studi sull’Alto Medioevo, Spoleto 2010, 3-30.

<sup>48</sup> Mi pare molto utile inserire qui l'intervento del professore FRÈDÈRIC MANNS OFM durante il Sinodo dei Vescovi dedicato alla Parola di Dio. Il testo si trova sul sito <http://www.terrasanta.net>

“La Proposizione n. 7 del Sinodo dei vescovi su «La Parola di Dio nella vita e nella missione della Chiesa» (Roma, 5-26 ottobre 2008) sottolinea l’unità tra la mensa della Parola di Dio e dell’Eucaristia: «È importante considerare la profonda unità tra la Parola di Dio e l’Eucaristia (*Dei Verbum* 21), come viene espressa da alcuni testi particolari quali Gv 6, 35-58; Lc 24, 13-35, in modo tale da superare la dicotomia tra le due realtà, che spesso è presente nella riflessione teologica e nella pastorale. In questo modo diventerà più evidente il legame con il Sinodo precedente sull’Eucaristia. La Parola di Dio si fa carne sacramentale nell’evento eucaristico e porta al suo compimento la Sacra Scrittura. L’Eucaristia è un principio ermeneutico della Sacra Scrittura, così come la Sacra Scrittura illumina e spiega il mistero eucaristico. In questo senso i Padri sinodali si augurano che possa essere promossa una riflessione teologica sulla sacramentalità della Parola di Dio. Senza il riconoscimento della presenza reale del Signore nell’Eucaristia, l’intelligenza della Scrittura rimane incompiuta».

L’unità fra Parola ed Eucaristia è radicata nella testimonianza scritturistica ed è nota ai Padri della Chiesa. La testimonianza di san Francesco d'Assisi, *vir catholicus*, merita per questo di essere approfondita. Per l'Assiate la Scrittura, che è molto più ricca che la lettera del testo, ha una dimensione sacramentale. Essa rappresenta il messaggio che il Padre trasmette attraverso il suo Figlio a tutti quelli che si aprono allo spirito di Dio.

Ogni volta che Francesco parla del corpo e sangue di Cristo, menziona anche le sue parole: «In questo mondo non abbiamo niente di visibile (*corporaliter*) o di sensibile dell’Altissimo se no il suo corpo e suo sangue, i suoi nomi e le sue parole, dalle quali siamo stati creati e redenti dalla morte alla vita» (Let 2,3).

L'avverbio *corporaliter* si riferisce non solo al corpo e al sangue di Cristo, ma anche alle sue parole. La Scrittura è dunque un segno corporale del Figlio di Dio. Essa è un sacramento dell'incontro del figlio di Dio con l'uomo.

È volontariamente che Francesco avvicina l'Eucaristia alla Scrittura. Egli adopera il verbo *administrare* sia per l'Eucaristia (Am 26,3; Let 1,3) che per la predicazione delle sante parole (Let 1,2; Let 1,34). Cita similmente la frase evangelica: «Sono con voi sino alla fine del mondo» per parlare dell'Eucaristia (Am 1,23) e della Scrittura (1 Reg 22,35). Infine adopera il verbo *conculcare* a proposito della mancanza di rispetto per l'Eucaristia (Let 3,19) e per la Scrittura (Let 2,6).

Nel Medioevo alcuni teologi consideravano la predicazione della Scrittura come l'amministrazione dei sacramenti, che richiedeva da parte del ministro una preparazione e una purità di intenti. Francesco vede il problema dal punto di vista di Dio. Nella predicazione e nei sacramenti, al di là delle parole e dei segni, Cristo dialoga con l'uomo.

L'identificazione della Scrittura con la persona di Cristo traspare nella risposta che il Santo dà a frate Bernardo, al quale aveva consigliato di vendere i suoi beni e di dare tutto ai poveri: «Per mettere le mie parole alla prova dei fatti, entreremo nella Chiesa, prenderemo il libro dei Vangeli e chiederemo consiglio a

Possiamo chiederci in che modo la Parola diventa la fonte primaria della spiritualità di Francesco. Il santo non era certamente familiare con i metodi dell'esegesi medioevale che si studiavano nelle scuole e nelle università. Non era forse neanche molto familiare con la pratica della *lectio divina* nel mondo monastico. Il suo legame con la Parola era quello di un laico, che ascoltava la lettura del Vangelo nella chiesa durante la Messa. Inoltre, sappiamo che, come tanti altri laici del suo tempo, Francesco non era in grado di capire il senso profondo del brano proclamato in lingua latina, e ne chiede

---

Cristo» (2 Celano 15). Per Francesco agire in questo modo significa affermare che la Scrittura non è altro che la presenza sacramentale di Cristo nella sua Chiesa.

Se la Scrittura è presenza di Cristo, solo un approccio orante alla Scrittura è valido. Nella preghiera l'esegesi diventa autentica. Cristo è il primo esegeta che spiega la Scrittura. Anzi, Cristo è la parola del Padre. Francesco lo afferma nella Lettera 1,3-4: «Mi sono proposto di mandarvi questa lettera per riportarvi le parole di Nostro Signore Gesù Cristo che è la parola di Dio. Questa parola del Padre santa e gloriosa è venuta dal cielo». Questo tema della teologia giovannea Francesco lo sviluppa: Cristo è esegeta nella sua missione: nella sua obbedienza alla volontà del Padre realizza la Scrittura e porta a compimento le ombre e le immagini della scrittura. Solo chi non ubbidisce vede nella Scrittura la lettera che uccide.

Cristo è la parola abbreviata del Padre. Il tema del *Verbum abbreviatum* che Francesco riprende nella seconda Regola al capitolo 5, riprende un tema patristico che ha radici anche nella letteratura rabbinica. L'Antico Testamento, che è la parola lunga di Dio, viene accorciato nel Nuovo Testamento. Di più, Cristo si manifesta sotto la forma di un bambino nella stalla di Betlemme (Let 1,4-5). Questa parola del Padre diventa cibo nell'Eucaristia che riproduce sull'altare la nascita di Cristo.

*Verbum abbreviatum*, Cristo è anche *Verbum abbrevians*: l'essenza del suo messaggio viene riassunta nell'unico comandamento dell'amore. Tutta la legge consiste nell'amore (Let 1,18; Am 9, 25). Mentre il linguaggio umano si chiarisce moltiplicandosi, la parola di Dio diventa sempre più chiara quando si semplifica e si riduce all'essenziale.

La parola di Dio per Francesco ha un carattere salvifico. Nella Lettera 1,34 il Santo scrive: «Nessuno può essere salvato se non per il sangue di Nostro Signore Gesù Cristo e per le sue parole che i chierici predicono e sono gli unici a distribuire». Accogliere Cristo nell'Eucaristia e nella Scrittura significa essere salvato da lui (Let 1,15). Le parole di Dio sono la causa della nostra creazione e della nostra ri-creazione. Possono salvare perché sono Spirito e Vita (1 Reg 22,36; Let 1,3; Am 7). I predicatori ci trasmettono lo Spirito e la Vita (Test 13). Quindi devono conformare la loro vita alle parole che proclamano.

Francesco chiama le parole di Cristo parole profumate che bisogna accogliere con umiltà la carità (Let 1,86). Chi non le accoglie per quello che sono sarà giudicato da esse; chi le riceve con fede sarà benedetto (Let 1,86-88).

Il testo della Scrittura celebrato nell'Eucaristia deve essere attualizzato nella vita di ogni giorno. Più che la storia del testo conta la storia della salvezza. Francesco quando ripensa alle tappe della salvezza ricorda questi titoli di Gesù: «È il nostro creatore, il nostro redentore e il nostro salvatore» (1 Reg 23,25-27). Le due prime tappe appartengono al passato, la salvezza definitiva deve venire ancora. Nell'ufficio della Passione (1 schema, nona 15) il Santo scrive: «Benedetto il Signore Dio di Israele perché ha redento le anime dei suoi servi con il suo sangue santissimo. Quelli che sperano in lui non saranno delusi. Sappiamo che viene, verrà per rendere giustizia».

Francesco cita in questo testo il Salmo 95: «*Venit Dominus judicare terram*». Il verbo al passato (*venit*) Francesco lo ha trasformato in futuro, perché per lui il Salvatore deve venire per il giudizio finale. L'esegesi di Francesco mantiene un carattere escatologico perché aspetta la venuta del giudice. Origene affermava che il credente mangia la carne di Gesù e beve il suo sangue quando studia le sue parole. Anche Francesco riprende questo pensiero.

L'accresciuta consapevolezza della presenza di Cristo nella Parola favorisce sia la preparazione immediata alla celebrazione eucaristica sia l'unione con il Signore nelle celebrazioni della Parola. E il merito del Sinodo di averlo ricordato nella grande tradizione della Chiesa nella quale anche san Francesco ha il suo posto”.

<sup>49</sup> MARTINO CONTI, *Temi di Vita e Spiritualità del francescanesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane Roma 1996, 33-79. Queste pagine riferiscono al capitolo 2, intitolato: “La Parola di Dio «Spirito e Vita» negli Scritti di san Francesco”.

spiegazione al sacerdote<sup>50</sup>. Eppure, una volta ascoltata la Parola, Francesco la interiorizzava in modo talmente radicale da poter ricordarla a memoria, come dice molto bene Tommaso da Celano<sup>51</sup>. La Parola diventa per Francesco il “sacramento” della presenza di Cristo e della volontà del Padre. Le “parole scritte” del Signore che egli raccoglieva con tanto amore erano per Francesco il segno tangibile del suo rapporto dialogico con il Padre e con Gesù Cristo. Non solo, ma la Parola per Francesco assume un altro significato molto importante. Mentre tanti altri laici come lui ritenevano loro diritto proclamare la Parola nel modo in cui essi la capivano, senza nessun riferimento all’insegnamento del magistero ecclesiastico, Francesco capisce che la mediazione ecclesiale è fondamentale per una buona testimonianza della Parola ricevuta. Basta qui ricordare quello che il santo dice nella *Regola bollata* dei Frati Minori, quando parla dei predicatori<sup>52</sup>. Cristo, *verbum abbreviatum* del Padre, diventa il modello della predicazione dei frati.

Gli scritti di san Francesco sono pieni di riferimenti biblici ed evangelici, che sono una prova della dimestichezza del santo con le Sacre Scritture. Eppure l’approccio di Francesco non è mai quello di un teologo che studia la Parola e la commenta, bensì quello di un laico che scopre e si stupisce del contenuto della Parola, che illumina la sua vita e diventa programma di azione. La Parola fa nascere la fraternità francescana. Le fonti ci dicono che, appena arrivano i primi frati, Francesco li manda a due a due sul modello del mandato dei settantadue discepoli in Lc 10,1-12. Perciò la Parola meditata e pregata diventa Parola predicata. Nella tradizione francescana non esiste distinzione tra la *lectio divina* e la predicazione, corroborata con la testimonianza di una vita evangelica che è ritratto fedele della stessa Parola che si annuncia.

Con tutto ciò non si può negare che Francesco abbia anche subito l’influsso della Tradizione della Chiesa nel trasmettere la Parola. Ci riferiamo agli influssi degli scritti dei Padri della Chiesa sulla spiritualità di Francesco<sup>53</sup>. Tra gli scritti del santo quelli che riflettono di più degli influssi monastici, o almeno tardivi dell’era patristica, sono le *Ammonizioni*, che secondo qualche studioso somigliano in qualche modo gli scritti dei Padri e le *collationes* dell’era monastica<sup>54</sup>. Un esempio di questo influsso sarebbe la prima *Ammonizione*, intitolata *De corpore Domini*, che parla dell’Eucaristia, e che

---

<sup>50</sup> *Anonimo Perugino* 10-11 (FF 1497): “Si diressero dunque a una chiesa della città, ed entrati si posero umilmente in ginocchio a pregare [...] Finita l’orazione, dissero al sacerdote della chiesa stessa, lì presente: «Messere, mostraci il Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo». Avendo il sacerdote aperto il libro, dacché essi non erano ancora bene esperti nella lettura...”.

<sup>51</sup> TOMMASO DA CELANO, *Memoriale nel Desiderio dell’Anima* 102 (FF 689): “Quantunque questo uomo beato non avesse ricevuto nessuna formazione di cultura umana, tuttavia, istruito dalla sapienza che discende da Dio e irradiato dai fulgori della luce eterna, aveva una comprensione altissima delle Scritture [...] Ogni tanto leggeva nei libri sacri e scolpiva indelebilmente nel cuore ciò che anche una volta sola aveva immesso nell’animo. Per lui, la memoria teneva il posto dei libri”.

<sup>52</sup> S. FRANCESCO, *Regola bollata*, 9 (*Scritti*, 333-335).

<sup>53</sup> PIETRO MESSA, *Le Fonti Patristiche negli Scritti di Francesco d’Assisi*, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi 1999.

<sup>54</sup> CARLO PAOLAZZI, *Lettura degli “Scritti” di Francesco d’Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002, 171: “Analoghe nella struttura letteraria ai «detti» (lòghia) di Gesù riportati dagli evangelisti o ai tradizionali «detti dei Padri», dei quali esistevano diverse raccolte...”.

Francesco avrebbe composto avendo in mente il *Tractatus de corpore Domini* attribuito erroneamente a san Bernardo<sup>55</sup>.

L'intuizione evangelica francescana, codificata nella *Regola bollata* del 1223, risente anche dell'influsso della vita religiosa monastica che l'ha preceduta. La Regola francescana è un documento che affonda le sue radici nella Tradizione cristiana precedente. Anche qui basta citare un esempio. La legislazione monastica contenuta nella *Regola di san Benedetto*, cap. 58 e quella canonicale della *Regula ad servos Dei* di sant'Agostino (PL 32,1379) davano la facoltà di lasciare i propri beni al monastero o alla comunità canonica, mentre Francesco, nel cap. 2 della *Regola bollata* insiste che i frati non devono intromettersi nel modo in cui il postulante dispone dei propri beni materiali. È un esempio di una rottura con una tradizione precedente che Francesco certamente conosceva<sup>56</sup>.

Francesco era anche a conoscenza della legislazione ecclesiastica contenuta in alcune bolle dei papi, ai quali fa un riferimento nei suoi scritti. In modo particolare era sensibile ai canoni del Concilio Lateranense IV (1215) che riguardavano la vita dei religiosi, il culto eucaristico, e la missione *ad gentes* tra i Saraceni e gli altri infedeli. Tutto questo fu assimilato dal santo nella propria spiritualità vissuta e in quella dei suoi frati.

## I contenuti della spiritualità francescana

Lo sguardo storico alla spiritualità di san Francesco e del suo movimento ci porta necessariamente a chiederci quali sono i contenuti specifici di tale esperienza spirituale. Con contenuti intendiamo quei temi di fondo che caratterizzano la spiritualità francescana, sempre sulla base delle fonti che abbiamo menzionato, e cioè la Parola di Dio, la Tradizione patristica e l'insegnamento della Chiesa, particolarmente nel momento della nascita del carisma francescano.

Lo studio della spiritualità deve seguire l'iter della teologia dogmatica riguardo ai contenuti che analizza, applicandoli poi all'esperienza vissuta cristiana che non trascura aspetti più particolari di unione con Dio e con Cristo tramite l'ascesi e la mistica. Cercheremo di arrivare a questo traguardo della nostra indagine prendendo in esami alcuni scritti dei teologi e mistici francescani, e cercando di capire in che modo essi sono una continuazione fedele dell'intuizione evangelica di Francesco.

Già nel medioevo assistiamo ad una divisione quadripartita dello studio della teologia, che è bene tenere in mente, dato che il carisma francescano nasce proprio nel momento in cui si sviluppa anche nelle *scholae* dei religiosi e delle università lo studio della teologia come scienza aiutata dalla filosofia e dagli scritti autorevoli dei Padri, e che trova prova e consistenza nella Sacra Scrittura. Anche se lo sguardo che presenteremo ha a che fare con la teologia più che con la spiritualità, non dobbiamo dimenticare che i contenuti della spiritualità dipendono necessariamente da quelli teologici nei quali affondano le proprie radici.

---

<sup>55</sup> FERNANDO URIBE, *Per 'conoscere' il Padre. L'Ammonizione I di san Francesco d'Assisi*, in *Studi Francescani* 105 (2008), 5-34.

<sup>56</sup> FERNANDO URIBE, *La Regla de san Francisco. Letera y espíritu*, Murcia 2006, 95.

rapporto di Francesco con Cristo merita un'attenzione del tutto particolare, e noi possiamo soltanto soffermarci su alcuni aspetti della sua spiritualità cristocentrica. Abbiamo già parlato di Francesco che si rapporta con Dio e con Cristo come un laico. Egli ribadisce la verità dell'umanità di Cristo, contro le dottrine Catare, in modo particolare nei suoi scritti quando parla della Parola e dell'Eucaristia, e in modo del tutto speciale dei sacerdoti, ministri della Chiesa, che amministrano i divini misteri.

Il discorso su Cristo porta Francesco necessariamente a parlare della Chiesa, come il luogo d'incontro con il divino tramite la Parola e i sacramenti. Gli elementi ecclesiologici sono un altro dei contenuti della sua spiritualità. Per Francesco la sensibilità ecclesiale fa parte integrante del suo carisma e la pone come condizione per la vera cattolicità dei suoi frati. Infine, nella comunità dei credenti Francesco indica Maria,  *vergine fatta Chiesa*, come colei che ci ha donato il nostro fratello Gesù Cristo, seguendolo nell'umiltà e nella povertà, e diventando la prima tra i discepoli e il modello del povero frate Minore. Tra questa concezione mariologica e lo sviluppo della dottrina sulla predestinazione eterna di Cristo glorificatore del Padre e l'Immacolato Concepimento della Vergine Maria, presenti nella dottrina di Giovanni Duns Scotus, esiste un nesso molto forte che cercheremo più tardi di chiarire nella nostra esposizione.

Con questo discorso sui contenuti della spiritualità francescana ci rimane soltanto l'analisi del metodo di studio della spiritualità, seguito da alcuni tra i più importanti autori di studi sulla spiritualità francescana. Questo aspetto viene sviluppato bene dall'autore del testo base del nostro corso, al quale rimandiamo per la lettura e lo studio<sup>58</sup>.

---

<sup>58</sup> GIOVANNI IAMMARRONE, *La Spiritualità Francescana. Anima e contenuti fondamentali*, Edizioni Messaggero Padova 1993, 21-39.

## IV

# SPIRITALITÀ TRINITARIA

## NEGLI SCRITTI E NELLA VITA DI SAN FRANCESCO

L’idea più diffusa riguardo alla spiritualità di san Francesco e dei suoi discepoli è che si tratta di una spiritualità cristocentrica, cioè, centrata tutta sulla persona storica di Gesù Cristo, particolarmente con attenzione al mistero della sua Incarnazione e a quello della sua Passione, che vengono poi espressi esternamente con una devozione particolare al Vangelo e all’Eucaristia. Tutto questo è vero, ma non troverebbe il suo significato completo se non inserito nel mistero di Dio-Trinità, visto da Francesco come relazione di amore tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo, e allora come base di ogni relazione umana che si possa chiamare veramente “cristiana”.

Per questi motivi diventa importante fermarsi prima sulla visione trinitaria di Francesco e della scuola francescana di spiritualità, prima di addentrarci nel discorso del mistero di Cristo nella vita e negli scritti del santo e dei santi e mistici francescani. Abbiamo già visto che la storia della spiritualità cristiana è marcata da una trasformazione di una visione di Dio come Padre e Creatore onnipotente a quella di Dio come Salvatore che si rivela nella persona del suo Verbo fatto carne. Già dall’epoca di san Bernardo si potrebbe parlare di una insistenza sulla “umanità di Dio” nel discorso teologico e anche nella spiritualità cristiana in generale. Con Francesco d’Assisi questo approccio diventa l’anima della spiritualità cristiana, anche se non si dovrebbe dimenticare che, negli ambienti dello studio della teologia, la figura di Dio rimase per molti secoli legata ad una presentazione troppo statica e filosofica di Dio, slegata dal mistero di Dio nella rivelazione biblica e nella storia della salvezza. Francesco ha il merito di aver unito insieme la nozione di Dio onnipotente con quella di Dio che si fa uomo povero e umile nella persona di Gesù di Nazaret. Non per niente, di fronte alla figura serena e povera di Cristo nell’icona del Crocifisso di san Damiano, Francesco indirizza la sua preghiera chiamando Cristo “alto e glorioso Dio”<sup>59</sup>.

Cerchiamo di individuare la spiritualità trinitaria di Francesco dando un semplice sguardo d’insieme dei suoi scritti, e cercando anche di collocarli nel contesto vitale della sua esperienza evangelica. Lo scopo è quello di preparare il discorso su Dio come creatore che ha cura dell’opera delle sue mani, in quanto l’ha modellata sul prototipo perfetto dell’universo, e cioè sulla persona del Verbo. In questo modo prepariamo anche il discorso che riguarda la cristologia di Francesco. Cerchiamo anche di offrire le basi per una teologia trinitaria che poi si è sviluppata nella scuola francescana, e in particolar modo negli scritti dei grandi santi e mistici della famiglia francescana.

Nella nostra presentazione degli scritti di Francesco diamo importanza particolare a quelli che sono preghiere, e cioè che esprimono la relazione amorosa di Francesco con Dio nei momenti di contemplazione alle quali il santo riservava un posto speciale nella sua esperienza della vita del Vangelo.

---

<sup>59</sup> S. FRANCESCO, *Preghiera davanti al Crocifisso* (*Scritti*, 34-35). Nella nota il traduttore scrive: “L’attacco richeggerà nell’invocazione *Altissimo* che apre il *Cantico di frate Sole*, mentre il titolo *glorioso* ben si addice al Cristo del Crocifisso di San Damiano, immagine trasparente del Figlio di Dio confitto in croce che sta per essere «assunto nella gloria» (*OffPass VI,12*)”.

## Dio Trinità nelle preghiere di Francesco

Francesco indirizzava le sue preghiere principalmente a Dio Trinità, oppure si univa alle parole di Cristo che si rivolgeva a Dio Padre. Un'indagine delle preghiere di Francesco dimostra che, per il santo, la divinità di Dio giocava un ruolo importante nella sua spiritualità, e che spesso dava i titoli riservati a Dio Padre anche a Cristo. Anche se dal punto di vista teologico questo approccio crea qualche problema, dobbiamo ricordarci che Francesco parla a Dio come laico, anche quando prega. Quello che è importante è cogliere la sua profonda fede in Dio come Trinità in cui la relazione tra le divine Persone sta al centro della spiritualità di Francesco.

La preghiera conosciuta con il nome di *Lodi di Dio Altissimo*, racchiusa dentro la «Chartula» data a Frate Leone sulla Verna quando Francesco ricevette le stimmate nel 1224, chiama Dio “trino e uno”, e lo presenta come “il bene, ogni bene, il sommo bene”<sup>60</sup>. La bontà di Dio è il segno più chiaro della triplice relazione d'amore intratrinitaria che va crescendo fino alla perfezione. Lo stesso procedimento a tre lo possiamo intravvedere nelle *Lodi per ogni Ora*, in cui Francesco indirizza Dio con l'appellativo del “trisagion”<sup>61</sup>. Si può vedere certamente l'influsso di testi liturgici sulla spiritualità trinitaria di Francesco, il quale ricorda le formule recitate nelle celebrazioni liturgiche e li ingloba nella sua preghiera personale e in quella dei suoi frati.

Una delle preghiere più belle di Francesco che esprimono la sua fede in Dio Trinità è la preghiera conclusiva della *Lettera a tutto l'Ordine*, nella quale abbiamo un ritratto molto fedele della spiritualità trinitaria di Francesco:

Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi misteri di fare, per tuo amore, ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te piace, affinché, interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo, e con l'aiuto della tua sola grazia, giungere a te, o Altissimo, che nella Trinità perfetta e nella Unità semplice vivi e regni e sei glorificato, Dio onnipotente per tutti i secoli dei secoli. Amen<sup>62</sup>.

Una nota caratteristica della preghiera è il cammino della cosiddetta “triplice via” della purificazione, illuminazione e unione mistica che era così popolare nella teologia e spiritualità del medioevo. Per Francesco, è lo Spirito Santo la forza che somiglia al fuoco che purifica, illumina e accende d'amore mistico l'uomo dal di dentro, nella sua anima. Ricevendo lo Spirito che opera queste tre cose l'uomo diventa capace di seguire le orme di Gesù Cristo, Figlio diletto di Dio Padre, e così compiere il viaggio verso Dio con l'aiuto della sola grazia. Dio è così contemplato come Trinità perfetta e Unità semplice, perché nel processo di crescita spirituale l'uomo sperimenta la forza dell'amore dello

<sup>60</sup> S. FRANCESCO, *Lodi di Dio Altissimo*, 3 (*Scritti* 113): “Tu sei trino ed uno, Signore Dio degli dèi. Tu sei il bene, ogni bene, il sommo bene, Signore Dio vivo e vero”.

<sup>61</sup> S. FRANCESCO, *Lodi per ogni ora*, 1.4 (*Scritti* 63): “Santo, santo, santo il Signore Dio onnipotente, che è e che era e che verrà (cfr. Ap 4,8) [...] Benediciamo il Padre e il Figlio con lo Spirito Santo”.

<sup>62</sup> S. FRANCESCO, *Lettera a tutto l'Ordine* 50-52 (*Scritti* 221). Nella nota 17 a piedi pagina, Carlo Paolazzi chiama questa preghiera: “Mirabile definizione della vita cristiana – e della vita dei «frati Minori» - come evento e cammino trinitario, che nasce per l'azione interiore dello Spirito, cresce nella sequela del Signore Gesù Cristo, giunge a pieno compimento nell'incontro definitivo con il Padre che vive glorioso e onnipotente «nella Trinità perfetta e nella Unità semplice»”.

Spirito, che comunica la grazia per seguire le orme di Cristo, Verbo e Figlio del Padre, per così accedere alla contemplazione pura di Dio nella sua stessa essenza unica e nella sua relazionalità di Persone.

Se consideriamo il contesto in cui appare questa preghiera capiamo subito che Francesco l'ha composta per i suoi frati. Siamo nella *Lettera a tutto l'Ordine*, che tratta vari temi della vita fraterna e sacramentale dei frati. La preghiera finale ha così lo scopo di incoronare il cammino fatto nella Lettera per orientare l'attenzione dei frati all'essenziale della vita cristiana, e cioè il cammino dalla purificazione dell'uomo vecchio, alla illuminazione divina tramite la Parola che guida il cammino di sequela di Cristo, all'unione mistica nell'amore verso Dio Trinità e verso i fratelli.

La vita della purificazione, illuminazione e unione con la divinità viene poi descritta da vari autori spirituali francescani, tra cui san Bonaventura, il quale dedica un'intera opera a questo itinerario<sup>63</sup>.

Un'altra grande preghiera di lode a Dio Trinità la troviamo nel capitolo 23 della *Regola non bollata*. Questa preghiera è un sunto della storia della salvezza. Inizia con una lode a Dio Trinità per l'opera della creazione, culminata nella creazione dell'uomo, fatto ad immagine e somiglianza di Dio.

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, *Padre santo* (Gv 17,11) e giusto, *Signore Re del cielo e della terra* (cfr. Mt 11,25), per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per il tuo Figlio unigenito con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti a tua immagine e somiglianza hai posto in *Paradiso* (cfr. Gn 1,26; 2,15)<sup>64</sup>.

La preghiera di lode continua con la storia del peccato del primo uomo e la salvezza riportata da Gesù Cristo nel mistero della sua incarnazione e nella sua morte sulla croce. La caratteristica del ringraziamento e della lode a Dio per se stesso porta Francesco a raggiungere la sublimità della preghiera pura, fatto soltanto per Dio e non per un motivo di interesse umano. Di fatto, nella preghiera si vede che anche nel mistero di Dio Trinità Francesco intravvede un movimento di lode che sale al Padre da Gesù Cristo nello Spirito Santo.

E poiché tutti noi miseri e peccatori non siamo degni di nominarti, supplici preghiamo che il Signore nostro Gesù Cristo *Figlio tuo diletto, nel quale ti sei compiaciuto* (cfr. Mt 17,5), insieme con lo Spirito Santo Paraclito ti renda grazie così come a te e a lui piace, per ogni cosa, lui che ti basta sempre in tutto e per il quale a noi hai fatto cose tanto grandi<sup>65</sup>.

La preghiera poi invita tutto il creato e le varie categorie di persone nella Chiesa e nel mondo a lodare Dio e ad amarlo con tutto il cuore. La conclusione della preghiera, poi, esprime in modo chiaro il rapporto pieno di gioia e amore di Francesco nei confronti

---

<sup>63</sup> S. BONAVENTURA, *De triplici via, alias Incendium Amoris*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, Vol. VIII, Collegio S. Bonaventura (Ad Claras Aquas), Quaracchi 1898. Vedi NOEL MUSCAT, *Actus Hierarchicus*, in *Dizionario Bonaventuriano*, a cura di ERNESTO CAROLI, Editrici Francescane 2008, 139-148. CARLO PAOLAZZI, *Lettura degli "Scritti" di Francesco d'Assisi*, 75: “L’ascetica medioevale, sulla scorta della teologia mistica risalente allo Pseudo-Dionigi l’Areopagita, ha distinto tre grandi momenti successivi (non sempre distinguibili anche cronologicamente) nel cammino dell’anima cristiana verso Dio: la *purificazione* dal male, la *illuminazione* sulla via del bene, l'*unione* contemplativa nel possesso di Dio”.

<sup>64</sup> S. FRANCESCO, *Regola non bollata* [RegNB] 23,1 (*Scritti*, 283).

<sup>65</sup> RegNB 23,5 (*Scritti*, 285).

di Dio, presentato come Trinità di Persone in relazione amorosa nel suo mistero *ad intra* e nella sua azione creatrice *ad extra* con Cristo, il Verbo divino, modello perfetto.

Nient’altro dunque dobbiamo desiderare, nient’altro volere, nient’altro ci piaccia e diletta, se non il Creatore e Redentore e Salvatore nostro, solo vero Dio, il quale è il bene pieno, ogni bene, tutto il bene, vero e sommo bene, che *solo è buono* (cfr. Lc 18,19), pio, mite, soave e dolce, che solo è santo, giusto, vero e retto, che solo è benigno, innocente, puro, dal quale e per il quale e nel quale è ogni perdono, ogni grazia, ogni gloria di tutti i penitenti, di tutti i giusti, di tutti i beati che godono insieme nei cieli.

Niente dunque ci ostacoli, niente ci separi, niente si interponga a che noi tutti, in ogni luogo, in ogni ora e in ogni tempo, ogni giorno e ininterrottamente crediamo veracemente e umilmente e teniamo nel cuore e amiamo, onoriamo, adoriamo, serviamo, lodiamo e benediciamo, glorifichiamo ed esaltiamo, magnificiamo e rendiamo grazie all’altissimo e sommo eterno Dio, trinità e unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose e salvatore di tutti coloro che credono e sperano in lui e amano lui, che [è] senza inizio e senza fine, immutabile, invisibile, inenarrabile, ineffabile, incomprensibile, ininvestigabile, benedetto, degno di lode, glorioso, sopraesaltato, sublime, eccelso, soave, amabile, dilettevole e tutto sempre sopra tutte le cose desiderabile nel secoli dei secoli. Amen<sup>66</sup>.

Francesco si avvicina al mistero di Dio sempre con atteggiamento di adorazione, lode e ringraziamento, vedendo in Dio Trinità un dinamismo relazionale che riesce ad esprimersi nella storia della creazione e della redenzione dell’uomo e di tutto l’universo, come opera compiuta congiuntamente dalle tre divine Persone. Si potrebbe dire che, per Francesco, non ci può essere un Dio Uno che non sia anche una “fraternità” di Persone nel mistero della Trinità, che agiscono insieme. L’uomo è creato in una dignità così alta che può partecipare liberamente in questa vita intra-trinitaria con l’aiuto del Verbo Incarnato, Gesù Cristo, uomo perfetto e glorificatore del Padre, e con la grazia dello Spirito Santo, artefice primario dell’amore intra trinitario.

Lasciamo il discorso su Cristo al capitolo in cui parleremo della spiritualità cristocentrica di Francesco. Qui continuiamo dando un breve sguardo alla Persona di Dio Padre e alla inabitazione della Trinità tramite la grazia dello Spirito Santo, come vengono fuori negli scritti di Francesco.

## Dio Padre negli scritti di san Francesco

Nel contesto della spiritualità trinitaria di Francesco vediamo in modo particolare come il santo si rivolge a Dio con le stesse parole di Cristo nel Vangelo di Giovanni (17,11) chiamandolo Padre. I riferimenti a Dio come Padre sono innumerevoli, particolarmente nelle preghiere composte da Francesco.

Nell’*Ufficio della Passione*, che raccoglie un gruppo di 15 salmi composti dal santo con l’aiuto di versetti della Scrittura e di altri testi liturgici, i riferimenti a Dio come Padre sono 16. Molte volte il santo mette l’espressione sulle labbra di Cristo che prega Dio con i salmi, particolarmente nel momento della sua passione<sup>67</sup>. Nel capitolo 22 della

<sup>66</sup> RegNB 23,9-10 (*Scritti*, 287).

<sup>67</sup> S. FRANCESCO, *Ufficio della Passione del Signore [OffPass]* 1,5,9 (*Scritti*, 73): “*Mio Padre santo* (Gv 17,11), *re del cielo e della terra*, non allontanarti da me [...] *Padre santo* (Gv 17,11) non allontanare da me il tuo aiuto”. *OffPass* 2,11 (*Scritti*, 75): “Tu sei *il santissimo Padre mio*, mio Re e mio Dio (cfr. Sal 43,5)”. Questi sono soltanto i primi riferimenti di tanti altri, cfr. l’indice tematico in *Scritti*, 477.

*Regola non bollata* Francesco cita abbondantemente la preghiera cosiddetta “sacerdotale” di Gesù durante l’ultima cena, nella quale traspare in modo del tutto chiaro la relazione di amore tra Cristo e il Padre, nelle varie volte nei quali il Signore si rivolge a Dio chiamandolo Padre<sup>68</sup>.

Forse la preghiera che più esprime la relazione amorosa di Francesco con Dio Padre è la *Orazione sul «Padre Nostro»*. Per Francesco “pregare il *Padre nostro* significa invocare il Dio-Amore trinitario, «che ci ha creati, redenti e ci salverà per una sola misericordia» (*RegNB* 23,8). Ma si veda con quanta forza Francesco sottolinea che il *Padre nostro*, nelle opere «ad extra», agisce in unità con le altre persone divine<sup>69</sup>. Nella preghiera Francesco si indirizza a Dio chiamandolo “santissimo *Padre nostro* (*Mt* 6,9b): creatore, redentore, consolatore e salvatore nostro”.

“Pronunciare il nome «Abbà, Padre!», per il cristiano significa ripercorrere con amore riconoscente l’intera storia della creazione e della salvezza, che l’«onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, Padre santo e giusto, Signore Re del cielo e della terra» ha compiuto nel mondo «per la sua santa volontà e per l’unico suo Figlio con lo Spirito Santo» (*RegNB* 23,1). Dio è tenerezza paterna perché ‘creatore’ e datore di ogni vita, ‘redentore’ che ci ha riscattati con il suo sangue, ‘consolatore’ che ci conforta e ci guida alla pienezza della verità e al porto della salvezza”<sup>70</sup>.

Nella *Lettera ai Fedeli II* Francesco presenta Dio Padre come l’autore del mistero nell’Incarnazione e della Redenzione dell’umanità.

L’altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele (cfr. *Lc* 1,31), annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità [...] Poi pregò il Padre dicendo: “*Padre, se è possibile, passi da me questo calice*” (cfr. *Mt* 26,39) [...] Depose tuttavia la sua volontà nella volontà del Padre dicendo: “*Padre, sia fatta la tua volontà; non come voglio io, ma come vuoi tu*” (*Mt* 26,42; 26,39).

E la volontà del Padre suo fu questa, che il suo figlio benedetto e glorioso, che egli ci ha donato ed è nato per noi, offrisse se stesso, mediante il proprio sangue, come sacrificio e vittima sull’altare della croce, non per sé, poiché *per mezzo di lui sono state create tutte le cose* (cfr. *Gv* 1,3), ma in espiazione dei nostri peccati, *lasciando a noi l’esempio perché ne seguiamo le orme* (*1Pt* 2,21)<sup>71</sup>.

Questa descrizione storica del mistero di Cristo nella sua Incarnazione e Passione ci porta a capire come Francesco si relazionava con Dio Padre che si rivela nella storia della salvezza. La teologia trinitaria di Francesco non si basa su delle idee astratte o definizioni filosofiche della divinità, bensì sulla celebrazione gioiosa della partecipazione dell’uomo nel mistero dell’amore di Dio che si snoda lungo la storia della creazione e della salvezza, e che porta necessariamente alla Persona di Cristo, Verbo Incarnato.

Per Francesco, tuttavia, questa relazione con Dio Uno e Trino, Padre di Gesù Cristo, non è possibile senza la grazia dello Spirito Santo, il quale “inabita” il cuore dell’uomo che va in cerca di Dio nella sua vita. Vediamo brevemente infine questa spiritualità dell’abitazione divina per opera dello Spirito Santo, che si può descrivere come l’elemento mistico più caratteristico della spiritualità trinitaria di Francesco d’Assisi.

<sup>68</sup> *RegNB* 22,41-55 (*Scritti*, 281-283).

<sup>69</sup> *Scritti*, 57, nota 1.

<sup>70</sup> CARLO PAOLAZZI, *Lettura degli “Scritti” di Francesco d’Assisi*, 78.

<sup>71</sup> *EpFid II*, 4,8.10.11-13 (*Scritti*, 187. 189).

## **Lo Spirito Santo e l'abitazione di Dio-Trinità negli scritti di Francesco**

Il tema dell'abitazione divina ha un sapore altamente mistico. Francesco ne era a conoscenza e troviamo riferimenti nei suoi scritti a questa nozione teologica, che può essere descritta come il modo con cui lo Spirito Santo dona all'uomo la grazia di partecipare alla stessa vita intratrinitaria accogliendo il dono dell'amore di Dio che s'incarna in Cristo e che abita nell'intimo della persona come in un tempio<sup>72</sup>. Il primo riferimento lo prendiamo dal capitolo 22 della *Regola non bollata*.

E sempre costruiamo in noi un'abitazione e una dimora permanente (cfr. Gv 14,23) a lui, che è il Signore Dio onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo, che dice [...] *E quando vi metterete a pregare* (Mc 11,25), *dite* (Lc 11,2): *Padre nostro che sei nei cieli* (Mt 6,9). E adoriamolo con cuore puro, perché bisogna pregare sempre senza stancarsi mai (Lc 18,1); infatti il Padre cerca tali adoratori. *Dio è spirito, e quelli che lo adorano, bisogna che lo adorino in spirito e verità* (Gv 4,23-24)<sup>73</sup>.

Il riferimento alla preghiera “in spirito e verità” mette bene in chiaro il contesto in cui Dio abita nell’anima dell’uomo, per mezzo dello Spirito Santo che rivela la verità del mistero di Cristo. Francesco ha capito bene questo bisogno di pregare e adorare il Padre “con cuore puro”, e raccomanda questa pratica ai suoi frati e anche a tutti i cristiani.

E tutti quelli e quelle, che continueranno a fare tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, riposerà su di essi *lo Spirito del Signore* (Is 11,2), ed egli porrà in loro la sua abitazione e *dimora* (cfr. Gv 14,23). E saranno figli del Padre celeste (cfr. Mt 5,45), di cui fanno le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. Mt 12,50). Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l’anima fedele si unisce a Gesù Cristo; siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo (cfr. Mt 12,50), che è nel cielo; siamo madri (cfr. 1Cor 6,20), quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l’amore e la pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri (cfr. Mt 5,16)<sup>74</sup>.

Lo Spirito Santo allora ha il compito di porre la sua abitazione in coloro che seguono con fedeltà Gesù Cristo nella sua relazione filiale di amore verso Dio Padre. In questo dinamismo di relazione intratrinitaria Francesco vive la sua esperienza di Dio come Trinità di Persone-in-relazione, come Padre di Gesù Cristo, come Spirito di grazia che abita in coloro che amano con il cuore di Dio. Tale approccio dinamico e relazionale caratterizza la teologia francescana e spiega perché Francesco guarda con occhi così gioiosi la realtà dell’uomo e di ogni creatura che diventa l’impronta di Dio-Creatore.

---

<sup>72</sup> CARLO LORENZO ROSSETTI, “Sei diventato Tempio di Dio”. *Il mistero del Tempio e dell'abitazione divina negli scritti di Origene*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, 180: “Lo Spirito Santo abita il cuore dei santi. Egli è l’Amore stesso del Padre per il Figlio. Egli è la mutua in-essenza del Padre e del Figlio. In esso, Padre e Figlio dimorano insieme, perché tutto il Padre è nel Figlio e tutto il Figlio è nel Padre. E il loro essere l’uno nell’altro costituisce appunto la loro identica natura. Questa è comunione, unificazione, mutua presenza dell’uno all’altro, reciproca abitazione. Essa è Spirito, Amore che procede dall’amore dell’Uno nell’Altro. Ora, è questo Amore, Spirito-Amore, che è stato effuso nei cuori dei fedeli. È questo Amore che consente loro di partecipare alla natura divina, alla reciproca in-essenza del Padre e del Figlio. Mediante l’effusione-abitazione dello Spirito nel cuore del fedele, è l’azione stessa della mutua abitazione divina che si dona all’essere umano. L’abitazione dello Spirito è per così dire abitazione dell’abitazione intradivina”.

<sup>73</sup> RegNB 22,27.28-31 (*Scritti*, 279. 281).

<sup>74</sup> EpFid II, 48-53 (*Scritti*, 195).

# V

## SPIRITALITÀ DEL CREATO

### NEGLI SCRITTI E NELLA VITA DI SAN FRANCESCO

La visione cosmica di Francesco d'Assisi è un aspetto molto importante della *novitas* della sua spiritualità. Con Francesco, l'uomo e l'intera creazione acquistano un nuovo significato e una nuova dignità, e non sono più schiavi del peccato o di forze negative che separano materia e spirito. Francesco parte dall'adorazione di Dio Trinità come relazione amorosa di Persone, che si esprime nella creazione di un meraviglioso universo e dell'uomo, principe della creazione. Tutto si compie in un atto benevolo e misericordioso di provvidenza divina, che modella la propria azione sul Verbo eterno del Padre, primogenito di ogni creatura.

Tale visione era ben lontana da certi correnti filosofiche che si erano divulgate anche all'interno del cristianesimo. La corrente Agostiniana, basata sul Neo-Platonismo, guardava alla creazione come un riflesso molto imperfetto e oscuro nell'emersione della luce che discende da Dio e passa dalle idee eterne e universali per poi calarsi nella materialità della creazione. Anche se tali correnti filosofiche non sono estranei alla rivelazione, quando vengono applicate a Cristo, prototipo perfetto di tutta la creazione, non si può non notare una divergenza dalla dottrina biblica che non distingueva lo spirito dalla materia come se lo spirito fosse più buono e la materia più cattiva.

Può darsi che Francesco avrebbe conosciuto il poema medioevale di Alain de Lille (†1202): *Omnis mundi creatura / quasi liber et pictura / nobis est, et speculum* (“Ogni creatura del mondo / è quasi un libro e una pittura / per noi è uno specchio”). L'uomo medioevale cominciava a rendersi conto che la creazione non era così malvagia come uno poteva immaginarla, che che non era il lavoro del demiurgo dello Gnosticismo Neo-Platonico. Dal punto di vista cristiano, la creazione poteva benissimo diventare una scala che porta l'uomo verso Dio, il quale è il Creatore di ogni cosa, e particolarmente della persona umana, creata ad immagine e somiglianza della Trinità.

Lo sviluppo di una spiritualità cristocentrica, nella quale Cristo diventa il centro del progetto di creazione e redenzione, si intensificò durante il secolo 12º ad opera della scuola di spiritualità Cistercense. Francesco d'Assisi non aveva conoscenza delle correnti filosofiche Neo-Platoniche, ma era certamente a conoscenza delle dottrine gnostiche dei Catari, i quali consideravano la materia come intrinsecamente malvagia<sup>75</sup>.

---

<sup>75</sup> ANDRÉ VAUCHEZ, *La Spiritualità dell'Occidente Medioevale*, 107: “La corrente (dei Catari), che andò ininterrottamente rafforzandosi dopo il 1140 sotto influssi orientali (Bogomili di Bosnia e di Bulgaria in particolare), si distingue per il suo carattere nettamente dualista. Gli avversari hanno tacciato di manicheismo questi eretici chiamati Catari. Essi sostenevano che il necessario rinnovamento del cristianesimo doveva accompagnarsi a una rimessa in questione dell'insieme delle dottrine insegnate dalla Chiesa. A loro avviso, questa aveva dissimulato a sua vantaggio quella verità rivoluzionaria nascosta nel Nuovo Testamento, l'opposizione e il contrasto fra Dio e Satana, fra il Bene e il Male. Il principio del Bene è il motore del mondo dello Spirito; il principio del Male, figlio ribelle o angelo decaduto, dà origine al mondo materiale e alla carne. In questa prospettiva le anime degli uomini sono frammenti di spirito fossilizzati nella materia, da cui devono a qualsiasi prezzo tirarsi fuori. In questo sforzo essi vengono sostenuti da Cristo il maggiore degli Angeli o il migliore degli esseri umani, che Dio ha scelto come figlio adottivo. Venne in questo mondo, ma la sua carne e la sua passione sono state solo apparenti. Gesù ha,

La visione sanfrancescana della creazione non è perciò filosofico, ma evangelica. La creazione per Francesco entra nel quadro dell’armonia e della fratellanza universale che Dio ha voluto agli inizi della creazione. Anche se il peccato ha deturpato questa immagine limpida di Dio nelle sue creature, il fatto che essi sono creati sul modello del prototipo e primogenito, Gesù Cristo, e sono santificate dal suo Spirito, non li può in nessun modo rendere malvagi e alieni dal poter essere riabilitati pienamente come figli adottivi. In questa prospettiva teologica del creato dobbiamo cercare di capire quale era la spiritualità sanfrancescana della creazione, in modo particolare come viene espressa nella vita e negli scritti del santo.

Tommaso da Celano così descrive il rapporto di Francesco con le creature, cercando di collegare il discorso del suo amore per la creazione a quello della sua unione mistica con Cristo, somma bellezza del Padre, ma senza cadere nella tentazione del panteismo dato che l’uomo perfetto, Gesù Cristo, rimane sempre il mediatore tra la trascendenza assoluta di Dio Creatore e la finitezza delle creature, opere delle sue mani:

In ogni opera loda l’Artefice; tutto ciò che trova nelle creature lo riferisce al Creatore. Esulta di gioia *in tutte le opere delle mani del Signore* (Sal 91,5), e attraverso questa visione letificante intuisce la causa e la ragione che le vivifica. Nelle cose belle riconosce la Bellezza somma, e da tutto ciò che per lui è *buono* (cfr. Gn 1,31) sale un grido: «Chi ci ha creati è infinitamente buono». Attraverso le orme, impresse nella natura, segue ovunque il *Diletto* (Ct 5,17Vg) e si fa scala di ogni cosa *per giungere al suo trono* (Gb 23,3).

Abbraccia tutti gli esseri creati con un amore e una devozione quale non si è mai udita, parlando loro del Signore ed esortandoli alla sua lode. [...] Quella Bontà «fontale», che un giorno sarà *tutto in tutti*, a questo santo appariva chiaramente fin d’allora come *il tutto in tutte le cose* (1Cor 12,6)<sup>76</sup>.

Questa descrizione può essere intesa come una visione francescana del creato. Sappiamo che la teologia sul creato sviluppata più tardi da eminenti dotti francescani, come Bonaventura e Scotus, darà importanza al principio della *Bontà fontale* di Dio che si può definire nell’opera della creazione con l’assioma filosofica: *bonum est diffusivum sui* (la bontà diffonde se stessa). In questa prospettiva la visione di Francesco riguardo alla creazione è interamente incentrata sulla bontà intrinseca di ogni creatura, e dell’uomo in modo speciale. La ragione è semplice. La Bontà fontale di ogni cosa è Dio Padre, che ha plasmato l’universo avendo davanti agli occhi la bellezza somma della sua vita con la relazione con il Verbo Incarnato, con la forza dell’amore dello Spirito Santo che unisce insieme la Trinità all’interno del suo essere eterno e in rapporto a tutto ciò che esiste *ad extra*.

Diamo ora brevemente uno sguardo alla spiritualità del creato di Francesco come viene fuori dai suoi scritti. Ci fermeremo in modo particolare sull’analisi del *Cantico di frate Sole*, o *Cantico delle creature*, che oltre ad essere un poema unico nella storia della letteratura cristiana, è anche una preghiera di lode e ringraziamento a Dio, artefice del cosmo. Passeremo poi ad un breve sguardo alla visione antropologica di Francesco, come viene fuori nei suoi scritti, e in modo particolare nelle *Ammonizioni* che parlano della creazione dell’uomo.

---

infatti, riscattato l’uomo non per mezzo della sofferenza, ma per mezzo del suo insegnamento. L’Antico Testamento, opera delle potenze del male, è senza valore: solo il Vangelo è di ispirazione divina”.

<sup>76</sup> 2C 165 (FF 750).

## La creazione dell'universo nel *Cantico di frate Sole*

Le Fonti Francescane ci presentano le circostanze storiche della composizione della prima parte del *Cantico di frate Sole* tra l'inverno e la primavera del 1225 a San Damiano, quando Francesco era ormai malato agli occhi e non poteva più contemplare le bellezze della natura e delle creature<sup>77</sup>.

"Il testo del *Cantico* spiega chiaramente perché al dono della *certificatio* (assicurazione divina della salvezza) frate Francesco risponde con l'invito alla lode universale: se l'uomo nella sua povertà 'non è degno nemmeno di pronunciare il nome' dell'*Altissimo, onnipotente, bon Signore* (vv. 1-4), il rendimento di grazie chiama all'appello le creature sorelle che formano l'universo visibile, a cominciare dalla bellezza luminosa e incorruttibile dei corpi celesti (vv. 5-11), per scendere ai quattro elementi che formano il mondo sublunare della mutabilità, «aere», acqua, fuoco e «madre terra» (vv. 12-22), non senza la lode umana della sofferenza e del perdono (vv. 23-26), completata da quella di «sora nostra Morte corporale» (27-31), introdotte nel *Cantico* in momenti successivi alla composizione originaria.

Il *Cantico* è dunque pensato come una grande 'azione liturgica', nella quale l'intera creazione si associa all'uomo per innalzare la lode al Creatore. Sullo sfondo si delinea il modello biblico dei salmi di lode e del «Cantico dei tre fanciulli» (Dn 3,52-90), che negli scritti di Francesco era già riecheggiato nella *Exhortatio ad laudem Dei*, nelle *Laudes ad omnes horas* e in qualche salmo dell'*Officium Passionis*, ma con questa significativa differenza: quelle laudi latine sono centoni di testi biblici, mentre il *Cantico* in volgare lascia intravedere i suoi modelli solo di lontano, esclude i prestiti letterali ed esprime con parole nuove sia il rapporto di paternità-figlianza che intercorre fra Dio e le sue opere, sia il legame vicendevole che stringe fra loro le creature 'sorelle' nate dallo stesso Padre. Così non soltanto frate Sole, ma tutte le creature portano 'significazione' del loro Creatore, sono uno 'specchio tersissimo' della sua bontà e verità e bellezza somma, e il loro servizio vicendevole è insieme manifestazione dell'amore provvidente del Padre: perché, canta Francesco, *frate Sole* è la luce del giorno, ma sei Tu che 'ci illumini per mezzo di lui' (v. 7), e con *frate Focu* illumini la notte (v. 18), e con il variare del tempo e delle stagioni *a le Tue creature dài sustentamento* (v. 14). In questo modo il *Cantico* trasforma in lode la 'contemplazione del Creatore nelle creature', mirabilmente sintetizzata da Tommaso da Celano"<sup>78</sup>.

Francesco adora Dio per mezzo delle sue creature. Si potrebbe dire che la creazione diventa per Francesco un sacramento della presenza di Dio in mezzo agli uomini, tramite il mistero dell'Incarnazione di Cristo, primogenito di ogni creatura. L'unione intima tra Creazione e Incarnazione era per Francesco la prova più chiara che l'intero cosmo può diventare il luogo di incontro con Dio. Il creato è veramente un libro e un'immagine artistica del Creatore, e porta a contemplarlo come in uno specchio.

Il *Cantico di frate Sole*, composto verso la fine della vita di Francesco, rivela la sua riflessione profonda sul mistero dell'Incarnazione di Dio. Per Francesco

<sup>77</sup> Il testo del *Cantico di frate Sole* si trova nello *Specchio di Perfezione* 120 (FF 1820). Le circostanze di composizione del *Cantico* si trovano in *Compilazione di Assisi* 83 (FF 1614-1615); *Specchio di Perfezione* 100 (FF 1799).

<sup>78</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Scritti*, a cura di C. PAOLAZZI, 118-119.

l’Incarnazione ci fa entrare nella contemplazione della bontà del mondo creato come sacramento di Dio<sup>79</sup>.

Un altro aspetto molto importante nella spiritualità sanfrancescana del creato è quello della fratellanza universale. Abbiamo già parlato del fatto che Francesco guarda a Dio Trinità come una relazione amorosa di Persone, la quale produce l’effetto *ad intra* nella comunione divina e *ad extra* nella creazione. Francesco guarda al creato come un ritratto di questa comunione, dato che chiama le creature con il nome di “frate” e “sora”.

“Il sentimento di *fraternità* che stringe Francesco alle cose è dunque un legame complesso e articolato: si fonda sul senso vivissimo della paternità di Dio, che dà vita e bellezza e forza a tutte le creature; si alimenta nell’esperienza quotidiana, nella quale le creature sorelle parlano all’uomo del Padre comune e gli rinnovano i suoi doni; si conclude e raggiunge il suo vertice quando uomo e creature, nel loro essere e nel loro agire, diventano un’unica *lode vivente* del loro Padre e Creatore”<sup>80</sup>.

In questa fratellanza universale il primo posto l’occupa l’uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio. Diamo uno sguardo all’antropologia teologica di Francesco nel contesto della sua spiritualità della creazione.

### La creazione dell’uomo negli scritti di san Francesco

La figura di Adamo, capostipite della razza umana, viene presentata da Francesco nelle *Ammonizioni*, alla luce della creazione del genere umano e della caduta del primo uomo.

La quinta *Ammonizione* parla della creazione dell’uomo, della sua dignità nell’ordine della creazione, di come l’uomo perse questa dignità a causa del peccato, e come la può recuperare gloriandosi nella croce del Signore<sup>81</sup>.

Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a *immagine* del suo Figlio diletto secondo il corpo e a *similitudine* (cfr. Gen 1,26) di lui secondo lo spirito. E tutte le creature, che sono sotto il cielo, per parte loro servono, conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E neppure i demoni lo crocifissero, ma tu insieme con loro lo hai crocifisso, e ancora lo crocifiggi quando ti diletti nei vizi e nei peccati. Di che cosa dunque puoi glorarti<sup>82</sup>?

Fermiamoci per ora su questa prima parte della quinta *Ammonizione*. Francesco inizia con un riferimento alla creazione del primo uomo (Adamo) secondo il racconto della Genesi<sup>83</sup>. Le due parole chiavi sono *immagine* e *similitudine*. Nel testo biblico

<sup>79</sup> ILIA DELIO, *A Franciscan View of Creation: Learning to Live in a Sacramental World*, (The Franciscan Heritage Series, Vol. 2), English-Speaking Conference OFM, USA 2003, 5-20.

<sup>80</sup> CARLO PAOLAZZI, *Lettura degli “Scritti” di Francesco d’Assisi*, 149.

<sup>81</sup> F. URIBE, *La vera gloria dell’uomo. L’Ammonizione V di san Francesco*, in *Frate Francesco* 74/2 (Novembre 2008), 351-376.

<sup>82</sup> *Adm* 4,1-4, in FRANCESCO D’ASSISI, *Scritti*, Edizione critica a cura di C. PAOLAZZI, Frati Editori di Quaracchi, Fondazione Collegio S. Bonaventura, (*Spicilegium Bonaventurianum*, XXXVI) Grottaferrata 2009, 359. Ulteriori citazioni di questa edizione saranno indicati con la sigla *Scritti* seguita dal numero della pagina.

<sup>83</sup> Il testo della Gen 1,26-27 nella *Biblia Sacra Vulgata* legge: *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram [...] et creavit Deus hominem ad imaginem suam ad imaginem Dei creavit illum.*

l'uomo viene creato ad immagine e similitudine di Dio. I due termini hanno lo scopo di descrivere l'uomo in rapporto a Dio Creatore. L'uomo viene creato ad immagine e similitudine di Dio, che nella Bibbia viene ogni tanto presentato in termini antropomorfici<sup>84</sup>. La somiglianza fisica e spirituale dell'uomo con Dio si vede in modo particolare dal potere che Dio gli concede di esercitare sulle creature.

Francesco interpreta questa immagine e similitudine in modo originale, che non corrisponde esattamente al significato biblico originale, ma che ha un alto valore teologico. Di fatto Francesco dice che il primo uomo (Adamo) è stato creato a *immagine* del Figlio secondo il corpo e a *similitudine* dello stesso Figlio secondo lo spirito. Egli coglie molto bene la portata di *imago* e *similitudo* nel testo biblico, ma la applica non a Dio Padre, ma piuttosto a Cristo. In questo modo Francesco vuol farci capire la relazione intima che esiste tra il primo uomo (Adamo) e Cristo, come il modello o prototipo di tutta la creazione.

In una testimonianza di una predica fatta ai frati, di Eudes di Châteauroux (†1273), cancelliere dell'Università di Parigi (1238-1244) e cardinale vescovo di Tusulum (1246), troviamo una riflessione interessante su Francesco che compendia nella sua persona lo stato di innocenza primordiale di Adamo, creato ad immagine e somiglianza del suo Creatore.

“Come ben sapete, esistono due tipi di creazione, una che genera la natura, e l'altra che genera la grazia. La prima creazione genera la vita naturale, la seconda la vita della grazia. Riguardo alla prima viene scritto: *Il Signore creò l'uomo dalla terra* (Sir 17,1), affinché potesse esistere come essere creato. Del secondo leggiamo: *Mandi il tuo spirito, sono creati* (Sal 104,30), e cioè, sono arricchiti con la vita di grazia, affinché possano essere virtuosi. La prima maniera di essere la comprendiamo in Adamo, la seconda in san Francesco e negli altri santi che erano confermati in grazia, e che furono chiamati e glorificati da Dio. Ci sono due cose da dire riguardo a san Francesco: prima, che fu creato ad immagine di Dio, e poi, che fu creato a somiglianza dell'umanità di Cristo”<sup>85</sup>.

Questa visione altamente positiva dell'uomo corrisponde in pieno alla sensibilità di Francesco. Come abbiamo visto, egli descrive l'armonia che regnava quando il primo uomo stava ancora in paradiso, quando tutte le creature erano sotto il suo dominio. Questa relazione di armonia con il Creatore purtroppo venne infranta con il peccato.

---

L'edizione Latina della *Biblia Sacra iuxta latinam vulgatam versionem ad codicum fidem*, iussu Pii PP. XI, Pii PP. XII, Ioannis PP. XXIII, Pauli PP. VI, Ioannis Pauli PP. II, cura et studio monachorum Abbatiae Pontificiae Sancti Hieronymi in Urbe Ordinis Sancti Benedicti edita. Textus et interpretatione Sancti Hieronymi. I. Liber Genesis, Libreria Vaticana 1926.

<sup>84</sup> Ezechiele 1,26 descrive Dio come *una figura dalle sembianze umane* (Vulgata: *super similitudinem throni similitudo quasi aspectus hominis desuper*).

<sup>85</sup> EUDES DI CHÂTEAUROUX, *Predica pronunciata ai frati a Parigi per la festa di san Francesco* (4 ottobre 1262). La traduzione in italiano dal testo in inglese in *Francis of Assisi. Early Documents*, Vol. II, The Founder, edited by R.J. ARMSTRONG, J.A.W. HELLMANN, W.J. SHORT, New City Press, New York – London – Manila 2001<sup>2</sup>, 813: “As you very well know there are two kinds of creation, one which brings nature into being, the other whereby grace comes into being. The first creation gives existence to natural life, the second to the life of grace. About the first it is written: *The Lord created man out of earth* (Sir 17:1) and this that he might have being. Of the second we read: *When you send forth your Spirit, they are created* (Ps 104:30), that is, endowed with the life of grace, so that they may be virtuous. The first manner of being is to be understood of Adam, the second of Saint Francis and the other saints who were established in grace, and were called and glorified by God. There are two things to be said of Saint Francis: first, he was created in the image of the Godhead, and second, he was made in the likeness of Christ's humanity”.

Eppure Francesco insiste che le creature, per quanto possono secondo il loro stato, servono, conoscono e obbediscono al Creatore meglio dello stesso uomo. La ragione di questa sta nel fatto che è soltanto l'uomo che, con il suo libero arbitrio, ha scelto di infrangere l'armonia originale del creato. Tanto è forte la parte dell'uomo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, che Francesco arriva a indossare la responsabilità della crocifissione di Cristo non sul demonio, ma sull'uomo che si diletta nei vizi e nei peccati!

Secondo la visione positiva sanfrancescana, tuttavia, la croce di Cristo è stata l'occasione affinché l'uomo ricuperasse la dignità perduta a causa del peccato, e così potesse di nuovo apparire in tutta la sua bellezza primordiale. Questo è possibile perché Cristo ha potuto restaurare l'immagine e la somiglianza di Dio nell'uomo, deturpata dal peccato, quando si è incarnato e ha redento l'umanità nella sua morte cruenta sulla croce. Cristo diventa così il nuovo Adamo, che ridona all'uomo la dignità perduta a causa del peccato. Perciò l'uomo può trovare senso per la propria vita soltanto gloriandosi nella croce del Signore. Francesco usa qui terminologia paolina dalla prima Lettera ai Corinzi, per far capire come, sulla croce, Cristo, nuovo Adamo, diventa sapienza e potenza di Dio, per ridare al vecchio Adamo la sua dignità.

Infatti, se tu fossi tanto sottile e sapiente da possedere *tutta la scienza* (cfr. 1Cor 13,2) e da saper interpretare *tutte le lingue* (cfr. 1Cor 12,28) e perscrutare in profondità le cose celesti, in tutto questo non puoi glorarti; poiché un solo demonio seppe delle realtà celesti e ora sa di quelle terrene più di tutti gli uomini, quantunque sia esistito qualcuno che ricevette dal Signore una speciale cognizione della somma sapienza. Ugualmente, anche se tu fossi più bello e più ricco di tutti, e se tu operassi cose mirabili, come scacciare i demoni, tutte queste cose ti sono di ostacolo e nulla ti appartiene, e in esse non ti puoi glorificare per niente; ma in questo possiamo *gloriarci, nelle nostre infermità* (cfr. 2Cor 12,5) e nel portare sulle spalle ogni giorno la santa croce del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. Lc 14,27; Gal 6,14)<sup>86</sup>.

Questa seconda parte della quinta *Ammonizione* contiene di nuovo un riferimento al primo peccato dell'uomo. Istigato dal demonio, che è capace di conoscere le realtà celesti e terrestri più degli uomini, l'uomo anela a possedere la scienza e la sapienza, e dimentica che la vera sapienza e gloria sta nel sottomettersi al mistero della croce, come ha fatto Cristo, sapienza di Dio e potenza di Dio. Il peccato del primo uomo, perciò, consiste essenzialmente nel voler “appropriarsi” quella sapienza e scienza che sono di Dio, e che non riconosce la signoria di Dio su tutto il creato. Francesco insiste fortemente: “nulla ti appartiene”<sup>87</sup>. È soltanto nell'espropriazione della propria volontà in un atto di obbedienza totale al Padre che Cristo ha potuto redimere l'uomo dalla sua caduta primordiale. L'uomo si salva soltanto aderendo a Cristo, nuovo Adamo, che si umilia fino alla morte di croce, come canta l'inno cristologico di Fil 2,5-11.

Con questa nota cristologica passeremo ora a considerare la Cristologia, o meglio la spiritualità cristocentrica di Francesco, sempre con l'aiuto degli scritti del santo che sono il ritratto più fedele della sua ispirazione evangelica.

---

<sup>86</sup> *Adm* 5,5-8 (*Scritti* 361).

<sup>87</sup> C. PAOLAZZI, *Lettura degli “Scritti” di Francesco d’Assisi*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 2002, 121: “Comprendiamo la pregnanza teologica, concettuale e sentimentale di una definizione di Francesco: il peccato è l’“appropriarsi” di un bene che appartiene al Signore, come ha fatto Adamo mangiando dell’«albero della scienza del bene e del male», e come continuano a fare coloro che disubbidiscono a Dio, attribuendo a se stessi o usando a scopi egoistici ciò che deve servire all’amore di lui e dei fratelli”.

# VI

## SPIRITALITÀ CRISTOCENTIRCA,

## PAROLA E EUCARISTIA

### NEGLI SCRITTI E NELLA VITA DI SAN FRANCESCO

San Francesco è spesso stato chiamato un *alter Christus*<sup>88</sup>. Questa espressione non è esatta sul livello dottrinale, e anche gli scrittori francescani che insistono su questa “somiglianza cristica” di Francesco non intesero mai fare apparire il santo un “altro Cristo”<sup>89</sup>. Per molti secoli gli studiosi hanno cercato di presentare la dottrina cristologica in una prospettiva francicana, partendo dai teologi e mistici francescani dei secoli 12 e 13, come Bonaventura e Duns Scoto. In questi ultimi decenni si preferisce di parlare di Cristologia Francescana partendo dagli scritti di san Francesco<sup>90</sup>.

Tommaso da Celano sottolinea il fatto che Cristo stava al centro della vita di Francesco, quando parla del modo con cui i frati hanno contemplato le stimmate sul corpo di lui dopo la morte:

Lo sanno molto bene i frati che vissero con lui come ogni giorno, anzi ogni momenti, affiorasse sulle sue labbra il ricordo di Gesù; con quanta soavità e dolcezza gli parlava, con quale tenero amore discorreva con lui. *La bocca parlava dalla pienezza del cuore* (Mt 12,34), e quella sorgente di illuminato amore, che lo riempiva dentro, traboccava anche di fuori. Era davvero molto occupato con Gesù. Gesù portava sempre nel cuore, Gesù sulle labbra, Gesù nelle orecchie, Gesù negli occhi, Gesù nelle mani, Gesù in tutte le altre membra. Quante volte, mentre sedeva a pranzo, sentendo o nominando o pensando a Gesù, dimenticava il cibo temporale [...] Anzi, trovandosi molte volte in viaggio e meditando o cantando Gesù, scordava di essere in viaggio e si fermava a invitare tutte le creature alla lode di Gesù. Proprio perché portava e conservava sempre nel cuore con mirabile amore Gesù Cristo, e questo crocifisso, fu insignito gloriosamente più di ogni altro dell’immagine di lui, che egli aveva la grazia di contemplare, durante l’estasi, nella gloria indicibile e incomprensibile, seduto alla destra del Padre<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> STANISLAO DA CAMPAGNOLA, *L’angelo del sesto sigillo e l’altar Christus. Genesi e sviluppo di due temi francescani nei secoli XIII-XIV*, Laurentianum, Roma 1971.

<sup>89</sup> Gli storici e cronisti francescani del Medioevo preferirono parlare delle *conformità* della vita di san Francesco con quella di Gesù Cristo. Il miglior esempio di un trattato su questo tema è quello di BARTOLOMEO DA PISA, *De Conformatitate Vitae Beati Francisci ad Vitam Domini Jesu*, in *Analecta Franciscana* [AF] IV-V, Collegium S. Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Quaracchi 1906. Quest’opera fu ultimata nel 1399 quando fu presentata al capitolo generale di Assisi. Un altro lavoro, meno conosciuto, scritto nel 1365, è quello di ARNALDO DE SARRANT, *De Cognitione Sancti Francisci*. Di questo lavoro ci sono due edizioni: FERDINAND DELORME, *Pages inédites sur S. François écrites vers 1365 par Arnaud de Sarrant, Min. Prov. d’Aquitaine*, in *Miscellanea Franciscana* 42 (1942) 104-132; MARIAN MICHALCZYK, *Une Compilation Parisienne des sources primitives franciscaines* (Paris, Nationale, ms. Latin 12707), in *Archivum Franciscanum Historicum* 74 (1981) 3-32, 401-455; 76 (1983) 3-97. Una traduzione inglese dell’opera è intitolata *The Kinship of Saint Francis*, in *Francis of Assisi. Early Documents* [FAED], Vol. III, Edited by R.J. ARMSTRONG, J.A. WAYNE HELLMANN, W.J. SHORT, New City Press, New York – London – Manila 1999-2001, 673-733.

<sup>90</sup> NORBERT NGUYEN-VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart. Jesus Christ in the Thought and Writings of St. Francis*, Translated by E. Hagman, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, NY 1994.

<sup>91</sup> IC 115 (FF 522).

Lo scopo di questo capitolo sarà quello di presentare le dimensioni cristologiche della spiritualità di san Francesco come vengono fuori nei suoi scritti, come pure come risaltano sullo sfondo degli episodi della sua vita come li presentano i biografi medioevali. Seguiremo da vicino l'analisi di Nguyen-Van-Khanh, particolarmente dando uno sguardo a delle immagini di Cristo che Francesco presenta nei suoi scritti, come pure riferendoci al tema specifico di Cristo nell'Eucaristia e nei suoi “santissimi nomi e le parole da lui scritte”<sup>92</sup>.

## Immagini di Cristo – Cristo Signore e Servo

L'immagine più popolare e conosciuta di san Francesco è quella del suo incontro con il serafino crocifisso sul Monte della Verna. Nel *Trattato dei Miracoli di San Francesco*, Tommaso da Celano descrive questa esperienza come una novità miracolosa nella storia del cristianesimo, e come il fatto storico che segna in modo più chiaro la somiglianza di Francesco a Cristo.

*L'uomo nuovo* (cf. Ef 4,24) Francesco si rese famoso per un nuovo e stupendo miracolo, quando apparve insignito di un singolare privilegio, mai concesso nei secoli precedenti, quando cioè fu decorato dalle sacre stimmate e *reso somigliante in questo corpo mortale* al corpo del Crocifisso<sup>93</sup>.

Anche se questa immagine di Cristo ci rimanda subito alla nozione di umiltà e povertà, che erano certamente centrali al modo con cui Francesco sviluppò la sua spiritualità cristologica, non dobbiamo dimenticare che l'era medioevale era anche erede del periodo patristico, in cui l'immagine di Cristo come Signore e Re dell'universo era molto comune, particolarmente nell'architettura e nell'arte romanica. Le immagini di Cristo nell'Apocalisse, di Cristo nella sua ascensione, di Cristo che manda lo Spirito Santo, e finalmente di Cristo come giudice del mondo alla fine dei tempi, erano temi comuni nella pietà popolare.

La spiritualità cristologica come sviluppo nei secoli prima di san Francesco era il risultato di due fattori principali. Il primo era la reazione contro l'eresia Ariana, la quale tendeva a subordinare Cristo a Dio Padre. Il risultato di questa reazione era che la divinità di Cristo veniva sottolineata, ma che non molta attenzione fu data alla sua natura umana e al mistero dell'Incarnazione e della Redenzione. Il secondo fattore riguardava la natura gerarchica della società medioevale, basata sul sistema feudale, che era il risultato diretto di una teologia Trinitaria sostenuta da una struttura gerarchica<sup>94</sup>.

È stato san Bernardo di Clairvaux (1090-1153) che diede un nuovo impeto alla devozione verso l'umanità di Cristo, particolarmente verso i misteri dell'Incarnazione e della Passione. “Abbiamo l'impressione che san Bernardo segna l'inizio di una nuova direzione nella storia della spiritualità. Con la sua teoria dell'amore prende di nuovo la posizione tradizionale: al livello sensibile, l'oggetto della contemplazione è l'umanità di

<sup>92</sup> FRANCESCO D'ASSISI, *Testamento [Test]* 12 (*Scritti* 397).

<sup>93</sup> TOMMASO DA CELANO, *Trattato dei miracoli di san Francesco* [3C] 2 (FF 825).

<sup>94</sup> La teologia Trinitaria del medioevo era anche influenzata dagli scritti mistici di Dionigi l'Areopagita, il quale è autore di varie opere, tra cui *De Caelesti Hierarchia*. DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le Opere*, a cura di Pietro Scazzoso e Enzo Bellini. Saggio integrativo di Carlo Maria Mazzucchi. Testi Greco a fronte, Ed. Bompiani (Il Pensiero Occidentale), Milano 2009.

Cristo; al livello razionale segue le dottrine della fede; al livello dell'amore spirituale, Dio stesso diventa l'oggetto della visione<sup>95</sup>. Bernardo morì appena trent'anni prima della nascita di san Francesco, e offre l'anello di congiunzione ma anche di novità nel modo con cui spiritualità e teologia consideravano la persona di Gesù Cristo. Con san Francesco, il primato dell'amore di Dio Padre che si diffonde nel mistero dell'Incarnazione e della Redenzione, doveva diventare un fattore importante nella cristologia pensata e vissuta.

### *Cristo Signore*

Francesco d'Assisi riferisce a Cristo come "Signore", oppure "nostro Signore Gesù Cristo". La sua cristologia è intimamente collegata al suo modo di guardare il mistero della Trinità. Per Francesco, Cristo come Signore fa parte del mistero di un "Dio tri-personale" il quale entra in una relazione di amore con le sue creature<sup>96</sup>.

Francesco è molto consci della divinità di Cristo. Egli fa uso del termine *Deus* 150 volte nei suoi scritti, non includendo l'*Ufficio della Passione*. Di questi, per 15 volte, il termine non viene applicato a Dio Padre, bensì a Gesù Cristo.

Nella *Lettera a tutto l'Ordine*, che sviluppa in modo particolare il tema della presenza di Cristo nell'Eucaristia, Francesco riferisce a Cristo come "creatore" quando invita i frati sacerdoti a "custodire i vasi sacri e gli altri strumenti liturgici, che contengono le sue sante parole"<sup>97</sup>. Nella quinta *Ammonizione* lo stesso titolo di "creatore" viene riferito a Cristo.

E tutte le creature, che sono sotto il cielo, per parte loro servono, conoscono e obbediscono al loro Creatore meglio di te. E neppure i demoni lo crocifissero, ma tu insieme con loro lo hai crocifisso, e ancora lo crocifiggi quando ti diletti nei vizi e nei peccati<sup>98</sup>.

Un'altra espressione che denota la divinità di Cristo è quella del "Dio vivo e vero". Come altre espressioni simili che hanno come scopo il provare che Cristo è veramente divino, anche questa è usata nel contesto degli scritti "eucaristici" di san Francesco, in questo caso nella *Lettera ai Custodi*.

Quando è sacrificato dal sacerdote sull'altare o viene portato in qualche parte, tutta la gente, piegando le ginocchia, renda lode, gloria e onore al Signore Iddio vivo e vero<sup>99</sup>.

Un altro titolo divino dato a Cristo è quello di "Signore, Dio d'Israele", particolarmente nel salmo 6 dell'*Ufficio della Passione*, dove il riferimento a Cristo è chiaro.

---

<sup>95</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 30. Traduco i testi direttamente dall'originale in inglese.

<sup>96</sup> MARIA CALISI, *Trinitarian Perspectives in the Franciscan Theological Tradition*. The Franciscan Heritage Series, Vol. V, Commission on the Intellectual Tradition of the English-speaking Conference of the Order of Friars Minor, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, NY 2008, 63-88.

<sup>97</sup> *EpOrd* 34 (*Scritti* 217).

<sup>98</sup> *Adm* 5,2-3 (*Scritti* 523).

<sup>99</sup> *EpCust* I,7 (*Scritti* 147).

*Benedetto il Signore Dio di Israele* (Lc 1,68), che ha redento le anime dei suoi servi con il suo santissimo sangue (cfr. Ap 5,9), e non abbandonerà tutti quelli che sperano in lui<sup>100</sup>.

Tutti questi testi dimostrano che Francesco adorava la divinità di Cristo, anche se era devoto in modo così tenero al mistero dell’umanità del Figlio di Dio. Possiamo anche dire che Francesco non fa distinzioni sottili teologiche tra la natura umana e quella divina di Cristo. Preferisce vedere il mistero di Cristo in un modo unitario, e chiama Cristo con il nome di “Dio” e “uguale al Padre”, come possiamo vedere nella prima *Ammonizione*, anch’essa parte degli scritti “eucaristici” del santo.

Ma anche il Figlio, in ciò in cui è uguale al Padre, non è visto da alcuno in maniera diversa da come si vede il Padre né da come si vede lo Spirito Santo. Perciò tutti coloro che videro il Signore Gesù secondo l’umanità, ma non videro né credettero, secondo lo Spirito e la divinità, che egli è il vero Figlio di Dio, sono condannati<sup>101</sup>.

È Cristo che, come Dio, verrà alla fine dei tempi nella sua gloria e maestà per giudicare il mondo<sup>102</sup>.

Francesco riassume il suo atteggiamento di adorazione di fronte a Cristo Signore quando parla della dignità del sacerdozio nel ministero dell’Eucaristia nella *Lettera a tutto l’Ordine*.

Ascoltate, fratelli miei. Se la beata Vergine è così onorata, come è giusto, perché lo portò nel suo santissimo grembo; se il Battista tremò di gioia e non osò toccare il capo santo del Signore; se è venerato il sepolcro, nel quale egli giacque per qualche tempo; quanto deve essere santo, giusto e degno colui che tocca con le sue mani, riceve nel cuore e con la bocca ed offre agli altri perché ne mangino, Lui non già morituro, ma in eterno vivente e glorificato, sul quale gli angeli desiderano volgere lo sguardo (1Pt 1,12)<sup>103</sup>.

Un altro aspetto dell’adorazione di Francesco a Cristo Signore e Dio è costituito dal suo rispetto per il santo nome del Signore. “La devozione al nome del Signore era già conosciuta nel Medioevo. San Bernardo, a cui si attribuisce l’inno *Jesu dulcis memoria* era stato uno dei grandi devoti del nome di Gesù. Ma prima di Francesco l’attenzione era fissata sul nome pronunciato; con Francesco diventò anche una questione del nome scritto. Per rispetto verso il Signore, egli raccoglieva i pezzi di pergamena che contenevano il Suo nome o anche un accenno al nome divino, e li deponeva in un posto dignitoso. Nei suoi scritti troviamo spesso testimonianza a questo”<sup>104</sup>. L’esempio più chiaro lo troviamo nel *Testamento*.

E i santissimi nomi e le parole di lui scritte, dovunque le troverò in luoghi indecenti, voglio raccoglierle, e prego che siano raccolte e collocate in luogo decoroso<sup>105</sup>.

---

<sup>100</sup> *OffPass* 6,15 (*Scritti* 85).

<sup>101</sup> *Adm* 1,7-8 (*Scritti* 353).

<sup>102</sup> *RegNB* 23,4 (*Scritti* 283).

<sup>103</sup> *EpOrd* 21-22 (*Scritti* 215).

<sup>104</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 39-40.

<sup>105</sup> *Test* 12 (*Scritti* 397).

## Cristo Servo

Gli scritti di san Francesco contengono molte espressioni che riferiscono alla vera natura umana di Gesù Cristo, come servo sofferente di Dio, come agnello sacrificato sulla croce. L'insistenza sulla natura umana di Cristo deve essere vista sullo sfondo di quello che abbiamo già detto riguardo alla visione che Francesco ha di Cristo come Signore e come Dio. Era una reazione necessaria da parte di Francesco contro la dottrina dei Catari, che presentavano un approccio teologico dualista, in cui la materia e la carne furono considerati come intrinsecamente cattivi. In questo modo i Catari negavano la verità dell'Incarnazione, delle Redenzioni, e perciò anche dei sacramenti, e particolarmente dell'Eucaristia. Il testo più importante negli scritti di san Francesco, che parla della vera natura umana di Cristo, si trova nella *Lettera ai Fedeli II*.

L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo angelo Gabriele (cfr. Lc 1,31), annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità<sup>106</sup>.

Il tema di Cristo sofferente è centrale negli scritti di san Francesco<sup>107</sup>. Per capire questo approccio, dobbiamo scoprire l'insistenza di Francesco sul fatto che Cristo diventò un servo. L'immagine di Cristo servo viene espressa in vari modi. La prima immagine è quella di Cristo che lava i piedi dei suoi discepoli. Quando Francesco parla dei "superiori" del suo Ordine, dice che la loro dignità deve essere simile a quella di Cristo che lava i piedi dei discepoli.

Coloro che sono costituiti sopra gli altri, tanto devono gloriarsi di quell'ufficio prelatizio, quanto se fossero deputati all'ufficio di lavare i piedi ai fratelli (cfr. Gv 13,14)<sup>108</sup>.

Nella *Regola non bollata* Francesco presenta l'immagine di Cristo che lava i piedi degli apostoli come ispirazione del nome e del ministero dei suoi frati minori.

E nessuno sia chiamato priore, ma tutti allo stesso modo siano chiamati frati minori. E l'uno lavi i piedi dell'altro (cfr. Gv 13,14)<sup>109</sup>.

Un'altra immagine di Cristo come servo è quella del servo sofferente del Signore. Il profeta Isaia dedica quattro cantici a questo tema (Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-9a; 52,13-53,12) e troviamo riferimenti allo stesso tema nel Nuovo Testamento, come in 1Pt 2,21-25. Francesco riferisce allo stesso tema particolarmente nell'*Ufficio della Passione*, che è una composizione di quindici "salmi" presi dai versetti della Scrittura (particolarmente dai Salmi) e da altre fonti liturgiche, e che celebra i misteri di Cristo dalla Natività fino all'Ascensione. Sembra che Francesco si era affezionato particolarmente a Isaia 50,7: "Il

<sup>106</sup> *EpFid* II,4 (*Scritti* 187).

<sup>107</sup> OKTAVIAN SCHMUCKI, *The Passion of Christ in the Life of Saint Francis of Assisi*, in *Greyfriars Review* 4, Supplement (1990). Questa è la traduzione inglese dello studio originale in lingua tedesca, apparso nella rivista *Collectanea Franciscana* nel 1960.

<sup>108</sup> *Adm* 4,2 (*Scritti* 359).

<sup>109</sup> *RegNB* 6,3-4 (*Scritti* 253).

Signore Dio mi assiste, per questo non resto confuso, per questo rendo la mia faccia dura come pietra, sapendo di non restare deluso”.

Questo versetto mette il tema del servo sofferente in unione con un altro tema importante per Francesco, e cioè quello di Cristo che si presenta come mendicante e pellegrino. Questo tema è collegato con la vocazione itinerante dei frati minori, e perciò è fondamentale per capire la sensibilità di Francesco. Nell'*Ufficio della Passione* Francesco così descrive il mistero della nascita di Gesù a Betlemme:

*Poiché il santissimo bambino diletto è dato a noi; e nacque per noi* (cfr. Is 9,6) *lungo la via e fu posto nella mangiatoia, perché egli non aveva posto nell’albergo* (cfr. Lc 2,7)<sup>110</sup>.

Il capitolo 9 della *Regola non bollata* ci riporta l'espressione più chiara della povertà di Cristo, il quale viene presentato come un mendicante e pellegrino, e che ispira la forma di vita di Francesco e dei suoi fratelli.

E quando sarà necessario, vadano per l'elemosina. E non si vergognino, ma si ricordano piuttosto che il Signor nostro Gesù Cristo, *Figlio del Dio vivo* (Gv 11,27) onnipotente, *rese la sua faccia come pietra durissima* (Is 50,7), né si vergognò. E fu povero e ospite, e visse di elemosine lui e la beata Vergine e i suoi discepoli<sup>111</sup>.

Non sappiamo dai Vangeli se Cristo e la Vergine Maria e gli apostoli vivevano di elemosina come i mendicanti. In queste parole, tuttavia, “notiamo la profondità della teologia di Francesco. Non soltanto dice che Cristo fu un mendicante e un pellegrino, ma anche che fu fratello di tutti coloro che sono poveri. Diventando un mendicante, Cristo appropria tutte le elemosine del mondo e li elargisce come eredità e giusto diritto di tutti coloro che sono poveri. I poveri diventano parte della famiglia di Cristo, dato che con lui condividono la stessa eredità e gli stessi diritti”<sup>112</sup>.

Nell'ora Terza dell'*Ufficio della Passione*, Francesco presenta il Cristo sofferente con le parole del salmo 22,7: *Ma io sono un verme e non un uomo, obbrobrio degli uomini e scherno del popolo*<sup>113</sup>. Per Francesco il verme rappresenta Cristo come colui che fu disprezzato e reietto dagli uomini, come spiega Celano<sup>114</sup>. Nella *Lettera ai Fedeli II*, Francesco di nuovo cita il testo del salmo e lo applica a Cristo.

E teniamo i nostri corpi in umiliazione e dispregio, perché noi tutti, per colpa nostra, siamo miseri e putridi, fetidi e vermi, come dice il Signore per bocca del profeta: *Io sono un verme e non un uomo, obbrobrio degli uomini e scherno del popolo* (Sal 21,7)<sup>115</sup>.

Un'immagine interessante che Francesco usa in riferimento a Cristo come servo sofferente è quella del lebbroso. Nella *Legenda Maior Sancti Francisci* Bonaventura

<sup>110</sup> OffPass 15,7 (*Scritti* 107).

<sup>111</sup> RegNB 9,4-5 (*Scritti* 257).

<sup>112</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 48.

<sup>113</sup> OffPass 4,7 (*Scritti* 79).

<sup>114</sup> IC 80 (FF 458): “Perfino per i vermi sentiva grandissimo affetto, perché aveva letto che del Salvatore è stato detto: *Io sono verme e non uomo*; perciò si preoccupava di toglierli dalla strada nascondendoli in luogo sicuro, perché non fossero schiacciati dai passanti”.

<sup>115</sup> EpFid II,46 (*Scritti* 195).

presenta un paragone tra il lebbroso che Francesco incontrò nella pianura sotto Assisi e la figura di Cristo crocifisso.

Mentre prima aborrisiva non solo la compagnia dei lebbrosi, ma perfino il vederli da lontano, ora, a motivo di Cristo crocifisso che, secondo le parole del profeta, ha assunto *l'aspetto* spregevole di un lebbroso (Is 53,3-4Vg), nell'intento di raggiungere il pieno disprezzo di se stesso, offriva ai lebbrosi i servigi dell'umiltà e dell'umanità insieme con i benefici della pietà<sup>116</sup>.

Cristo è l'agnello sacrificale di Dio, e sotto questo aspetto dobbiamo riceverlo degnamente nell'Eucaristia.

L'uomo, infatti, disprezza, contamina e calpesta l'Agnello di Dio quando, come dice l'Apostolo, non *distinguendo nel suo giudizio* (1Cor 11,29) né discernendo il santo pane di Cristo dagli altri cibi o azioni<sup>117</sup>.

L'ultima immagine di Cristo servo sofferente è collegata a quella del buon pastore. Il tema viene sviluppato bene nella sesta *Ammonizioner* come anche in altri testi degli scritti di Francesco.

Guardiamo con attenzione, fratelli tutti, il *buon pastore*, che per salvare *le sue pecore* (cfr. Gv 10,11; Eb 12,2) sostenne la passione della croce. Le pecore del Signore l'hanno seguito (cfr. Gv 10,4) *nella tribolazione e persecuzione*, nella vergogna e nella *fame* (cfr. Rm 8,35), nell'infermità e nella tentazione e in altre simili cose, e per questo hanno ricevuto dal Signore la vita eterna<sup>118</sup>.

Francesco perciò esprime grande devozione verso la signoria di Gesù Cristo, ma nello stesso tempo scopre Cristo come il servo sofferente del Padre. “Cristo è Dio e uomo, Signore e servo. Francesco non perse mai la vista di questi due aspetti. Cristo è una persona concreta e viva, in cui l'altissimo e onnipotente Dio si avvicina all'umanità”<sup>119</sup>.

## Cristo, Creatore, Redentore e Salvatore

Francesco qualche volta applica il termine Creatore a Gesù Cristo più che a Dio Padre. Questo fatto fa sorgere una difficoltà nell'interpretare la sua cristologia. Un'altra difficoltà riguarda il significato dei termini Redentore e Salvatore. Sono sinonimi per Francesco?

---

<sup>116</sup> LM 1,6 (FF 1036).

<sup>117</sup> EpOrd 19 (*Scritti* 213, 215).

<sup>118</sup> Adm 6,1-2 (*Scritti* 361). Altri testi includono RegNB 23,32 (*Scritti* 281): “E a lui ricorriamo come *al pastore e al vescovo delle anime nostre* (1Pt 2,25), il quale dice: *Io sono il buon Pastore, che pascolo le mie pecore e per le mie pecore do la mia vita* (cfr. Gv 10,14 e 15)”; EpFid II,56 (*Scritti* 195): “Oh, come è santo, come è delizioso, piacevole, umile, pacifico, dolce e amabile e sopra ogni cosa desiderabile avere un tale fratello e figlio, il quale offrì la sua vita per le sue pecore (cfr. Gv 10,15)”.

<sup>119</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 56.

## Cristo come Creatore

Il titolo di Creatore viene applicato due volte a Cristo negli scritti di san Francesco. Per capirlo meglio dobbiamo metterlo nel contesto dei riferimenti di Francesco a Dio Padre. L'esempio migliore lo troviamo nella preghiera di ringraziamento nel capitolo 23 della *Regola non bollata*.

Onnipotente, santissimo, altissimo e sommo Dio, *Padre santo* (Gv 17,11) e giusto, *Signore Re del cielo e della terra* (cfr. Mt 11,25), per te stesso ti rendiamo grazie, perché per la tua santa volontà e per il tuo Figlio unigenito con lo Spirito Santo hai creato tutte le cose spirituali e corporali, e noi fatti a tua immagine e somiglianza hai posto in Paradiso (cfr. Gn 1,26; 2,15). E noi per colpa nostra siamo caduti. E ti rendiamo grazie, perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il verace e santo tuo amore, *con il quale ci hai amato* (cfr. Gv 17,26) hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine beatissima santa Maria, e per la croce, il sangue e la morte di lui ci hai voluti redimere dalla shiavitù<sup>120</sup>.

Queste parole echeggiano gli insegnamenti della Chiesa durante il Concilio Lateranense IV. Questi insegnamenti erano particolarmente diretti contro le eresie dualiste dei Catari, i quali predicavano un Dio buono che ha creato il mondo invisibile degli spiriti, e un dio cattivo che ha creato la materia e il mondo visibile. Francesco insiste che è lo stesso Dio Padre che ha creato il mondo spirituale e quello corporale, e che tutta la creazione è buona. Se l'uomo ha peccato, questo è dovuto all'uso cattivo del suo libero arbitrio, il quale è una prova della bontà di Dio verso di lui.

Non solo Dio Padre crea tutte le cose come buone, ma egli è colui che li mantiene in vita con amore e tenerezza. Perciò, secondo Francesco, la creazione continua lungo tutta la storia come rivelazione della bontà infinita di Dio.

Tutti amiamo *con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la mente, con tutta la capacità e la fortezza* (Mc 12,30 e 33), con tutta l'intelligenza, *con tutte le forze* (Lc 10,27), con tutto lo slancio, tutto l'affetto, tutti i sentimenti più profondi, tutti i desideri e la volontà *il Signore Iddio* (Mc 12,30), il quale a tutti noi ha dato e dà tutto il corpo, tutta l'anima e tutta la vita, che ci ha creati (cfr. Tb 13,5), redenti e ci salverà per sua sola misericordia, lui che ogni bene fece e fa a noi miserevoli e miseri, putridi e fetidi, ingratiti e cattivi<sup>121</sup>.

Francesco vede l'intera Trinità al lavoro della creazione. Come abbiamo già visto nei primi versetti del capitolo 23 della *Regola non bollata*, le tre divine Persone stanno all'origine di tutte le creature spirituali e corporali. Il Padre è l'origine fontale di tutta la creazione. Nell'*Orazione sul Padre nostro* Francesco descrive Dio come Padre e Creatore in questi termini:

O santissimo *Padre nostro* (Mt 6,9b): creatore, redentore, consolatore e salvatore nostro. *Che sei nei cieli* (Mt 6,9b): negli angeli e nei santi, e li illumini alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce; li infiammi all'amore, perché tu, Signore, sei amore; poni in loro la tua dimora e li riempì di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene, eterno bene, dal quale proviene ogni bene e senza il quale non esiste alcun bene<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> RegNB 23,1-3 (*Scritti* 283).

<sup>121</sup> RegNB 23,8 (*Scritti* 287).

<sup>122</sup> OrPat 1-2 (*Scritti* 57).

Cristo viene anche presentato come Creatore, non nel senso che egli è l'origine fontale della creazione, ma perché “esiste un'identità di causa tra l'azione compiuta per mezzo del Figlio e l'azione che egli fa per amore nostro. Dalla creazione fino alla fine del mondo, Cristo è sempre presente nell'opera del Padre come il Mediatore con cui Lui, il Padre, esprime il suo santo amore nei nostri confronti”<sup>123</sup>. Francesco vede Cristo unito con Dio Padre come Creatore, nel suo ruolo divino e umano come Figlio, e particolarmente nel mistero dell'Incarnazione, e come modello esemplare di tutta la creazione.

### *Il ruolo esemplare di Cristo*

Uno dei temi fondamentali della crisiologia francescana è quello del ruolo esemplare di Cristo, come primogenito di tutta la creazione. Questa visione cristologica trova uno sviluppo ulteriore nella teologia di Bonaventura e Scotus. Qui basta citare al riguardo la quinta *Ammonizione*.

Considera, o uomo, in quale sublime condizione ti ha posto il Signore Dio, poiché ti ha creato e formato a *immagine* del suo Figlio diletto secondo il corpo e a *similitudine* (cfr. Gen 1,26) di lui secondo lo spirito<sup>124</sup>.

Francesco ha una visione positiva della persona umana, siccome per lui ogni persona è stata creata ad immagine di Cristo secondo il corpo e secondo lo spirito. Alcune traduzioni di questa Ammonizione, come quella in inglese, mettono il termine *spirito* in maiuscolo, e così lo fanno riferire direttamente allo Spirito Santo. L'importanza di questa citazione, tuttavia, sta essenzialmente nel riferimento al ruolo di Cristo come modello esemplare di tutta la creazione. I teologi francescani basano la loro dottrina cristologica su questo principio unico di esemplarità. La visione positiva che Francesco ha della persona umana e dell'intera creazione è il frutto della sua visione di Cristo come modello esemplare dell'azione creativa di Dio, ed è l'espressione perfetta dell'amore intratrinitaria *ad extra*, nella sua bontà fontale che si diffonde su tutte le creature.

### **Cristo, Parola del Padre**

L'immagine di Cristo come Verbo, o Parola del Padre, la troviamo nel prologo della *Lettera ai Fedeli II*.

Poiché sono servo di tutti, sono tenuto a servire tutti e ad amministrare le fragranti parole del mio Signore. E perciò, considerando nella mia mente che non posso visitare personalmente i singoli, a causa della infermità e debolezza del mio corpo, mi sono proposto di riferire a voi, mediante la presente lettera e messaggio, le parole del Signore nostro Gesù Cristo, che è il Verbo del Padre, e le parole dello Spirito Santo, che sono *spirito e vita* (Gv 6,64)<sup>125</sup>.

---

<sup>123</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 68.

<sup>124</sup> *Adm* 5,1 (*Scritti* 359).

<sup>125</sup> *EpFid* II,2-3 (*Scritti* 187).

Francesco poi spiega come Cristo, *Verbum Patris*, si incarna e soffre la passione sulla croce. Il primo momento quando Cristo si dimostra come Verbo del Padre è quello della sua incarnazione.

L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele (cfr. Lc 1,31), annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità<sup>126</sup>.

Il secondo episodio riguarda la volontà di Cristo di obbedire al Padre anche fino alla morte in croce. Nella stessa *Lettera ai fedeli* Francesco dimostra come Cristo conformò la sua volontà alla Parola del Padre nel giardino del Getsemani:

E la volontà del Padre suo fu questa, che il suo figlio benedetto e glorioso, che egli ci ha donato ed è nato per noi, offrisse se stesso, mediante il proprio sangue, come sacrificio e vittima sull'altare della croce, non per sé, poiché *per mezzo di lui sono state create tutte le cose* (cfr. Gv 1,3), ma in espiazione dei nostri peccati<sup>127</sup>.

In questi versetti importanti della *Lettera ai fedeli* Francesco richiama quattro episodi della vita di Cristo, e cioè la sua Incarnazione, l'istituzione dell'Eucaristia durante l'ultima cena, la sua conformazione alla volontà del Padre nell'agonia del Getsemani, e la sua morte sulla croce. Francesco cerca di presentare Cristo come Verbo del Padre che diventa carne, che diventa il nostro nutrimento spirituale, che è uno con il Padre in un atto di estrema obbedienza, e che offre la propria vita per la nostra salvezza.

La nozione di Gesù Cristo come *Verbum Patris* viene espressa nel modo migliore nel crocifisso di San Damiano. In questa icona Cristo viene rappresentato come il Signore risorto e glorioso che regna dalla croce, ma nello stesso tempo egli è anche la Parola fatta carne, che sparge il proprio sangue sugli angeli e sui santi che lo circondano. La presenza della Vergine Maria e di san Giovanni sono prova dell'umanità di Cristo, mentre l'immagine di Cristo che ascende in cielo per essere accolto dal Padre ci porta al compimento dell'intero mistero di salvezza. Davvero il crocifisso di San Damiano può essere letto come un trattato sul mistero di Cristo, Parola del Padre, che si incarna nella sua umanità, soffre nella sua passione, e ispira l'effusione dello Spirito durante la risurrezione<sup>128</sup>.

“Il titolo dato a Cristo, ‘Verbo del Padre’, viene capito da Francesco dal punto di vista della storia della salvezza. Mandato a noi dal Padre, Cristo non fa altro che compiere il progetto dell'amore del Padre per noi. Per mezzo della sua obbedienza di amore, l'intera vita del Verbo Incarnato è totalmente diretta alla volontà salvifica del Padre”<sup>129</sup>.

Come Verbo del Padre Cristo manifesta l'umiltà di Dio. Francesco sottolinea questo aspetto in molti dei suoi scritti, particolarmente nella *Lettera ai Fedeli* II, e nei testi eucaristici della *Lettera a tutto l'Ordine*. Qui citiamo due esempi, uno che riferisce

<sup>126</sup> *EpFid* II,4 (*Scritti* 187).

<sup>127</sup> *EpFid* II,11-12 (*Scritti* 189).

<sup>128</sup> PICARD MARC, *The Icon of the Christ of San Damiano*, Casa Editrice Francescana, Assisi 1989; MICHAEL D. GUINAN, *The Franciscan Vision and the Gospel of John. The San Damiano Cross. Francis and John. Creation and John* (The Franciscan Heritage Series, Volume 4), The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, NY 2006.

<sup>129</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 101-102.

alla nascita di Cristo nel salmo per il Natale nell'*Ufficio della Passione*, e l'altro che riferisce all'umanità di Cristo nell'Eucaristia, nella prima *Ammonizione*.

*Poiché il santissimo bambino diletto è dato a noi; e nacque per noi* (cfr. Is 9,6) *lungo la via e fu posto nella mangiatoia, perché egli non aveva posto nell'albergo* (cfr. Lc 2,7)<sup>130</sup>.

Ecco, ogni giorno egli si umilia (cfr. Fil 2,8), come quando *dalla sede regale* (Sap 18,15) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal *seno del Padre* (cfr. Gv 1,18) sull'altare nelle mani del sacerdote<sup>131</sup>.

Possiamo così parlare di una condiscendenza di Dio, e dell'umiltà di Dio espressa nella natura umana di Gesù Cristo. “Secondo san Francesco, l’umiltà non è prima di tutto, come si pensa comunemente, un atteggiamento virtuoso, e ancor meno una virtù umana. Fondamentalmente l’umiltà è un atto di Dio, un atto del Padre, con cui egli ci dona sé stesso nell’Incarnazione di suo Figlio. Perciò, l’umiltà da parte nostra dovrebbe costituire il dono di noi stessi a Dio come risposta all’iniziativa del suo amore divino. Ecco quello che Francesco dice nella sua *Lettera a tutto l’Ordine*, anche riguardo all’Eucaristia, che egli sempre considera come un prolungamento dell’Incarnazione”<sup>132</sup>.

Cristo è perciò il *Verbum Patris* quando esprime la volontà del Padre in un modo perfetto, e anche perché è l'espressione perfetta dell'amore della Trinità, che è essenzialmente un amore umile, una condiscendenza verso la nostra umanità<sup>133</sup>.

### **Cristo come Maestro, Sapienza e Luce**

Francesco si considerava un frate semplice e illetterato. Non possedeva nessuna conoscenza scientifica della teologia. Eppure ci ha lasciato scritti molto ispirati su Cristo come vero Maestro, Sapienza incarnata e Luce che brilla nelle tenebre. In varie circostanze Francesco fa ricordare i frati la loro vocazione di essere minori, e di non lasciarsi considerare come i primi, ma di imparare dall'umiltà di Cristo Maestro, che si degnò di lavare i piedi dei discepoli (cfr. Gv 13,13-14). Nella *Regola non bollata* Francesco scrive:

*Voi siete tutti fratelli. E non vogliate chiamare nessuno padre vostro sulla terra, perché uno solo è il vostro Padre, quello che è nei cieli* (Mt 23,8-9) [...] Teniamo dunque ferme le parole, la vita e l'insegnamento e il santo Vangelo di colui che si è degnato pregare per noi il Padre suo e manifestarci il nome di lui<sup>134</sup>.

Cristo è anche la vera Sapienza e Luce del Padre. In una sezione della *Lettera ai Fedeli II*, Francesco chiama Cristo *vera sapientia Patris*.

Invece, tutti coloro che non vivono nella penitenza, e non ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, [...] costoro sono ciechi, poiché non vedono la vera luce, il Signore nostro

<sup>130</sup> *OffPass 15,7 (Scritti 107).*

<sup>131</sup> *Adm 1,16-18 (Scritti 355).*

<sup>132</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 108. Il riferimento è quello a *EpOrd 26-29*.

<sup>133</sup> Il tema della *condescensio* è sviluppato da SAN BONAVENTURA, *Collationes in Hexaëmeron 8,5*, in *Opera Omnia V*, 370a: “*Profunditas Dei humanati, scilicet humilitas, tanta est, quod ratio deficit*”.

<sup>134</sup> *RegNB 22,33-34.41 (Scritti 281).*

Gesù Cristo. Questi non possiedono la sapienza spirituale, poiché non hanno in sé il Figlio di Dio, che è la vera sapienza del Padre<sup>135</sup>.

Per Francesco, Cristo è la vera Sapienza del Padre nel sacramento dell'Eucaristia, perché in questo sacramento troviamo l'espressione massima dell'amore di Cristo per il Padre. Cristo compì la volontà del Padre fino alla morte in croce, e l'offerta sacrificale del suo corpo e sangue nell'Eucaristia è l'espressione perenne di questa obbedienza. Per possedere Cristo, vera Sapienza del Padre, i fedeli hanno bisogno di fare penitenza, di convertire dal buio di una vita peccaminosa sotto il potere dei desideri della carne, alla luce della sapienza spirituale (*sapientia spiritualis*). Forse l'espressione riferisce anche alla sapienza dello Spirito, intesa come il dono della sapienza dato dallo Spirito a coloro che fanno penitenza.

Nella prima *Ammonizione*, Francesco dimostra come è “lo Spirito del Signore” che rende i fedeli capaci di ricevere l'Eucaristia: “E perciò è lo Spirito del Signore, che abita nei suoi fedeli, è lui che riceve il santissimo corpo e sangue del Signore”<sup>136</sup>.

Cristo è la Luce, perché abilita i suoi discepoli a seguirlo nei suoi passi. Nella preghiera conclusiva della *Lettera a tutto l'Ordine*, Francesco parla delle tre vie (purificazione, illuminazione, unione) che aiutano i fedeli ad entrare nel mistero della Trinità, che è essenzialmente un mistero di luce.

Onnipotente, eterno, giusto e misericordioso Iddio, concedi a noi miseri di fare, per tuo amore, ciò che sappiamo che tu vuoi, e di volere sempre ciò che a te piace, affinché, interiormente purificati, interiormente illuminati e accesi dal fuoco dello Spirito Santo, possiamo seguire le orme del tuo Figlio diletto, il Signore nostro Gesù Cristo<sup>137</sup>.

Cristo è perciò la “Sapienza del Padre” che ci dona “la Sapienza dello Spirito”. Egli è la luce che ci riempie di gioia e ci fa seguirlo come il nostro Maestro, particolarmente quando facciamo penitenza e riceviamo il suo corpo e il suo sangue nel banchetto eucaristico. In questo modo, la presenza di Cristo nell'Eucaristia diventa per Francesco un'esperienza di unione non soltanto con l'umiltà dell'Incarnazione, ma anche con la vita intra-trinitaria di Dio, il quale manifesta a noi il suo mistero nella Persona di Cristo, Maestro, Sapienza e Luce del mondo.

## **Cristo, Figlio prediletto del Padre e nostro Fratello**

Nei suoi scritti Francesco spesso riferisce a Dio come *Pater caelstis*. Ogni volta che presenta Cristo che prega, Francesco lo pensa come colui che chiama Dio con il nome di “Padre”. Questo è specialmente evidente nell'*Ufficio della Passione*, dove Francesco mette l'appellativo “Padre” ben 15 volte sulle labbra di Cristo. “I salmi composti da Francesco affermano fortemente che Dio è soprattutto il Padre di Cristo, il

<sup>135</sup> *EpFid* II,63.66-67 (*Scritti* 197).

<sup>136</sup> *Adm* 1,12 (*Scritti* 355).

<sup>137</sup> *EpOrd* 50-51 (*Scritti* 221). La stessa nozione viene espressa nella *OrPat* 2 (*Scritti* 57): “Che sei nei cieli (Mt 6,9b): negli angeli e nei santi, e li illumini alla conoscenza, perché tu, Signore, sei luce; li infiammi all'amore, perché tu, Signore, sei amore; poni in loro la tua dimora e li riempi di beatitudine, perché tu, Signore, sei il sommo bene, eterno bene, dal quale proviene ogni bene e senza il quale non esiste alcun bene”.

Figlio unico che può veramente e legittimamente dire: ‘Tu sei mio Padre santo’, oppure ‘Tu sei mio Padre’”<sup>138</sup>.

Dobbiamo ricordarci che la teologia di Francesco è intrinsecamente trinitaria. Quando presenta Cristo, Francesco sempre lo presenta in relazione al Padre, e la sua è una relazione di amore mutuo. Cristo è il Figlio prediletto del Padre. Un esempio di tale approccio trinitario alla cristologia lo troviamo nella lunga preghiera di lode e ringraziamento che fa parte del capitolo 23 della *Regola non bollata*.

E poiché tutti noi miseri e peccatori non siamo degni di nominarti, supplici preghiamo che il Signore nostro Gesù Cristo *Figlio tuo diletto, nel quale ti sei compiaciuto* (cfr. Mt 17,5), insieme con lo Spirito Santo Paraclito ti renda grazie così come a te e a lui piace, per ogni cosa, lui che ti basta sempre in tutto e per il quale a noi hai fatto cose tanto grandi<sup>139</sup>.

Francesco qui cita il testo evangelico della Trasfigurazione secondo Matteo 17,5. Cristo è il Figlio prediletto del Padre non soltanto perché adempie il ministero terreno della redenzione come Verbo Incarnato del Padre, ma anche perché Cristo è uno con il Padre nella sua Figliolanza divina.

“Siccome egli è il Figlio prediletto, il quale piace al Padre in tutti i tempi e in tutte le cose, Cristo è anche il Mediatore di ogni grazia che discende al Padre a noi. Allo stesso tempo egli è l’Adoratore per eccellenza, il quale da solo può offrire atti di ringraziamento al Padre a nome di tutti i fratelli e sorelle”<sup>140</sup>.

Cristo esprime la propria sottomissione filiale al Padre nell’atto di obbedienza fino alla morte in croce. Ma questo lo fa in modo speciale come Figlio, il quale entra in una relazione di preghiera intensa al Padre. “Francesco vede l’atteggiamento di sottomissione di Cristo come viene espresso soprattutto nel modo in cui Cristo ha pregato. Il fatto che Cristo pregava faceva sempre una profonda impressione sull’anima del Poverello. Possiamo affermare che, per lui, questo costituisce l’atteggiamento fondamentale che vede in Cristo”<sup>141</sup>.

Nell’*Ufficio della Passione* troviamo l’esempio più chiaro della devozione di Francesco a Cristo che prega il Padre. I vari momenti della storia della salvezza sono celebrate in questo ufficio devozionale, e presentano Gesù come il Figlio obbediente del Padre che prega in ogni momento, ma specialmente durante i momenti della sua sofferenza e morte in croce. L’*Ufficio della Passione* è un esempio unico di una applicazione cristologica ai versetti dei salmi.

Cristo prega anche per i suoi discepoli. Francesco cita a lungo il capitolo 17 del Vangelo di Giovanni (la cosiddetta preghiera sacerdotale) nel capitolo 23 della *Regola non bollata*. In questa preghiera Cristo si ricorda di tutti coloro che sono i suoi discepoli e che vogliono seguirlo nel suo atto di glorificazione durante la sua morte in croce.

Una delle descrizioni più toccanti dell’obbedienza di Cristo al Padre si trova nella *Lettera ai Fedeli* II, dove Francesco parla di Cristo che prega intensamente fino a che il suo sudore diventa come gocce di sangue che cadono a terra. In molti dei casi quando Francesco mette il termine “Padre” sulle labbra di Gesù, egli riferisce alla preghiera di Cristo, particolarmente durante la sua agonia nel Getsemani.

<sup>138</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 135-136.

<sup>139</sup> RegNB 23,5 (*Scritti* 285).

<sup>140</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 141.

<sup>141</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 142.

Poi pregò il Padre dicendo: “*Padre, se è possibile, passi da me questo calice*” (cfr. Mt 26,39). *E il suo sudore divenne simile a gocce di sangue che scorre per terra* (Lc 22,44). Depose tuttavia la sua volontà nella volontà del Padre dicendo: “*Padre, sia fatta la tua volontà; non come voglio io, ma come vuoi tu*” (Mt 26,42; 26,39)<sup>142</sup>.

“Questi tre riferimenti evangelici dimostrano che Francesco non è soltanto colpito dal fatto che il Figlio di Dio prega, ma anche dal contenuto attuale della sua preghiera, la quale è un’espressione profonda della sua sottomissione amorosa al Padre. Ecco perché per Francesco la sequela di Cristo coinvolge un atteggiamento che non è stato sufficientemente sottolineato fino ad ora. Seguire Cristo significa essere uniti a Lui nella preghiera al Padre, e pregare al Padre come ha fatto Lui, usando il suo modo di pregare. Davvero è una questione di imitare Cristo nel nostro modo di essere figli del Padre”<sup>143</sup>.

Finalmente, Cristo è nostro fratello. La novità della vita francescana consiste proprio in questo modo di vedere la fraternità come base della vita evangelica proposta da Cristo a Francesco. Questa fraternità, tuttavia, non è esclusiva ai fratelli, ma diventa universale e si estende a tutte le creature. La dignità della vita cristiana, secondo Francesco, consiste in modo speciale in questa relazione particolare che lega ogni credente al suo Signore Gesù, e conseguentemente all’amore della Trinità. Qui citiamo il miglior esempio di questa nozione, che si trova nella *Lettera ai Fedeli II*.

E tutti quelli e quelle, che continueranno a fare tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, riposerà su di esse lo Spirito del Signore (Is 11,2), ed egli porrà in loro la sua abitazione e dimora (cfr. Gv 14,23). E saranno figli del Padre celeste (cfr. Mt 5,45), di cui fanno le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. Mt 12,50). Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l’anima fedele si unisce a Gesù Cristo; siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo (cfr. Mt 12,50, che è nel cielo; siamo madri (cfr. 1Cor 6,20), quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l’amore e la pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri (cfr. Mt 5,16).

Oh, come è glorioso e santo e grande avere nei cieli un Padre! Oh, come è santo, consolante, bello e ammirabile avere un tale Sposo! Oh, come è santo, come è delizioso, piacevole, umile, pacifico, dolce e amabile e sopra ogni cosa desiderabile avere un tale fratello e figlio, il quale offrì la sua vita per le sue pecore (cfr. Gv 10,15) e pregò il Padre per noi, dicendo: “*Padre santo, custodisci nel tuo nome quelli che mi hai dato*” (Gv 17,11)<sup>144</sup>.

## Conclusione

Uno dei temi popolari nell’agiografia francescana durante gli ultimi decenni del 14º secolo, ma che era già presente nella stessa letteratura a metà del secolo 13º, è quello dello somiglianza o conformità di Francesco a Gesù Cristo. Abbiamo già menzionato autori come Bartolomeo da Pisa e Arnaldo de Sarrant, autori rispettivi del *Liber de Conformatitate Vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu*, e *De Cognitione beati Francisci*. Tuttavia, già nel *Memoriale in desiderio animae* di Tommaso da Celano possiamo trovare tracce di questa conformità a Cristo da parte di san Francesco. Qui citiamo un episodio classico.

<sup>142</sup> *EpFid* II,8-10 (*Scritti* 187).

<sup>143</sup> VAN-KHANH, *The Teacher of His Heart*, 146.

<sup>144</sup> *EpFid* II,48-56 (*Scritti* 195).

In quella notte e alla stessa ora, il padre glorioso apparve a un altro frate di vita lodevole, mentre era intento a pregare. Era vestito di una dalmatica di porpora, e lo seguiva una folla innumerevole di persone. Alcuni si staccarono dal gruppo per chiedere al frate: “*Costui non è forse Cristo* (Gv 7,26), o fratello?” E altri di nuovo lo interrogavano: “Non è questi san Francesco?” E il frate allo stesso modo rispondeva affermativamente. In realtà sembrava a lui e a tutta quella folla che Cristo e Francesco fossero una sola persona<sup>145</sup>.

Abbiamo dato uno sguardo sommario al modo in cui Francesco parla di Cristo nei suoi scritti. Le azioni concrete di Francesco nella sua vita sono uno specchio di quello che esprimeva nella sua vita interiore di fede. Francesco è universalmente conosciuto come colui la cui vita fu modellata sull’umanità di Cristo. Questo è certamente vero, ma c’è anche una base teologica a questa affermazione, e cioè che la spiritualità cristologica di Francesco è essenzialmente trinitaria. Francesco dà grande importanza ai misteri dell’Incarnazione e della Redenzione, ma soltanto in quanto sono la manifestazione esterna dell’amore di Dio Padre, che si diffonde, e che è rivelato nelle nature divina e umana di Gesù Cristo, il quale soffia il suo Spirito di vita su tutti coloro che seguono i suoi passi.

Basandosi su questa logica trinitaria, Francesco poi si tuffa nel profondo del mistero di Cristo, e lo contempla nei due momenti fondamentali della sua vita qui sulla terra, e cioè nell’Incarnazione e nella Redenzione. Molti degli scritti di Francesco presentano meditazioni su questi due misteri, nei quali Gesù Cristo è presentato come Signore e Servo sofferente, come Maestro, Sapienza e Luce, e come il Figlio prediletto di Dio Padre. In un buon numero dei suoi scritti, Francesco presenta Cristo nel mistero dell’Eucaristia<sup>146</sup> e in quello della sua Parola scritta. L’Eucaristia è l’aspetto più importante della cristologia sanfrancescana, vista sempre dentro la struttura teologica che abbiamo delineato, come pure sullo sfondo dei correnti teologici presenti nella Chiesa al tempo del Concilio Lateranense IV (1215)<sup>147</sup>.

Uno dei momenti più importanti nella vita di san Francesco era certamente l’episodio della stimmatizzazione sul Monte della Verna nel settembre 1224. Quell’episodio segna il culmine dell’itinerario spirituale di Francesco in unione con Cristo crocifisso. Nei suoi scritti, Francesco esprime la nozione di Cristo come agnello che viene sgozzato per la nostra salvezza, e celebra il mistero della passione in un modo speciale nell’*Ufficio della Passione*, dove Cristo prega il suo Padre celeste facendo uso dei salmi, in un atto di obbedienza totale e di sottomissione fino alla morte di croce. Tutta la vita di san Francesco può essere vista alla luce della passione di Cristo, dal momento del suo incontro con il crocifisso di san Damiano al momento quando Francesco viene steso nudo sulla nuda terra prima di morire, per essere totalmente conformato a Cristo, povero e nudo sulla croce.

---

<sup>145</sup> 2C 219 (FF 814).

<sup>146</sup> NOEL MUSCAT, “*Guardate, fratelli, l’umiltà di Dio*”. *L’Eucaristia negli scritti e nella vita di san Francesco*, in <http://www.i-tau.org/franstudies/>

<sup>147</sup> Lo studio più completo riguardo agli “scritti eucaristici” di san Francesco è quello di B. CORNET, *Le ‘De reverentia Corporis Domini’. Exhortation et lettre de saint François*, in *Studies Franciscaines* 6 (1955) 65-91, 167-180; 7 (1956) 20-25, 155-171; 8 (1957) 33-58; E. FRANCESCHINI, *L’Eucaristia negli Scritti di san Francesco. L’Eucaristia nella spiritualità francescana* (Quaderni di Spiritualità Francescana, Vol. 3), Santa Maria degli Angeli, Assisi 1962, 38-49; K. ESSER, *Missarium Sacramenta. La dottrina eucaristica di S. Francesco d’Assisi*, in *Temi Spirituali*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1981, 231-284.

Francesco non solo vive in conformità a Cristo. Ha riproposto la forma di vita di Cristo e degli apostoli ai suoi frati. La forma di vita evangelica abbracciata da Francesco, la *apostolica vivendi forma*, era una novità nella Chiesa, in un momento storico in cui le altre forme di vita religiosa, quella eremitica, quella monastica, e quella canonicale, non appellavano come prima alla sensibilità di molti, particolarmente dei laici assetati di una spiritualità più evangelica. Francesco incontra Gesù nei testi evangelici a San Niccolò e alla Porziuncola, e modella la nuova fraternità su questi testi, che formano il nucleo della forma di vita francescana approvata da Innocenzo III nel 1209.

La spiritualità cristologica di Francesco influenzò il suo modo di guardare il mondo e la persona umana creata ad immagine e somiglianza di Dio. Cristo diventò per Francesco l'esemplare della creazione, e in ogni creatura Francesco ha visto Cristo come l'ultimo scopo della sua esistenza. Questo approccio francescano alla creazione ha marcato la visione di intere generazioni di frati minori lungo i secoli nei campi della filosofia, teologia, letteratura, arte. Per Francesco Cristo non era un ideale da imitare, bensì una persona da seguire. La sua nozione di bellezza non era astratta, ma era la manifestazione radiante della bellezza della Trinità nel creato e in ogni persona umana. Ecco quel che rende la cristologia francescana unica in quanto che ha prodotto nella sua tradizione intellettuale e negli scritti dei mistici e teologi che hanno attinto la loro ispirazione da Francesco, il semplice e illetterato amante di Cristo.

## VII

# SPIRITALITÀ ECCLESIALE

## NEGLI SCRITTI E NELLA VITA DI SAN FRANCESCO

Nell'*Officium Rhythmicum Sancti Francisci*, Giuliano di Speyer descrive il santo come *vir catholicus et totus apostolicus*<sup>148</sup>. È una descrizione poetica di un uomo che ha avuto una pietà ecclesiale autentica e che l'ha espresso in sentimento di riverenza concreta verso una Chiesa di uomini, e non verso un ideale di Chiesa che avrebbe corrisposto ai suoi ideali. Parlare di spiritualità ecclesiale di Francesco d'Assisi significa parlare di un atteggiamento di apertura verso una Chiesa particolare, che il santo ama chiamare con il suo nome, e cioè “Chiesa romana”<sup>149</sup>.

La spiritualità ecclesiale di Francesco d'Assisi si inserisce nel contesto storico in cui visse il santo, e cioè nella Chiesa di Innocenzo III, dei movimenti pauperistici ed evangelici, della grande sete di riforma che sfocia nel Concilio Lateranense IV, degli sforzi inutili di rimcomporre la crociate per conquistare di nuovo la Terra Santa. Francesco si sentiva parte di tutto questo dinamismo e capiva che la sua famiglia religiosa non aveva nessun ragion d'essere se non vivesse inserita vivamente nel tessuto ecclesiale.

Dai primi passi della sua conversione Francesco si fida della Chiesa. Lo ripetiamo, non si fida di una Chiesa ideale che sognava, come facevano i movimenti evangelici nel laicato che volevano una Chiesa senza potere, senza denaro, senza gerarchia e senza leggi. Francesco si fidava di una Chiesa peccatrice ma vera. Si fidava del povero prete della chiesa di San Damiano che lo accolse come oblato quando fuggiva dalla rabbia di suo padre. Si è fidato del vescovo Guido di Assisi, il quale non era certamente solo un pastore bensì un grande uomo di affari e di potere nella città, il quale non esitava ad entrare in conflitto con il podestà e le autorità comunali. Francesco si è fidato dei sacerdoti poverelli che gli spiegavano i passi del Vangelo alla Porziuncola e a San Nicolò, quando egli cominciava a scoprire la sua chiamata e quella dei primi fratelli. Infine, Francesco si è fidato di un uomo così potente come Innocenzo III, il quale non sembra di aver accolto il santo con braccia aperte quando si presentava a lui per la prima volta, ma che poi ha capito chi era quel piccolo uomo che, nel suo sogno, sorreggeva la basilica Lateranense che stava crollando.

Avendo questo quadro come sfondo possiamo parlare della spiritualità ecclesiale di Francesco, avendo come punto fisso di riferimento i suoi scritti, che ci dimostrano la

---

<sup>148</sup> FRA GIULIANO DA SPIRA, *Vita e Ufficio Ritmico di S. Francesco d'Assisi*, Traduzione e note di E. Mariani, LIEF-Vicenza 1980, 97. Questa è la prima antifona dei primi vespri per la festa di san Francesco: *Franciscus, vir catholicus / et totus apostolicus, / Ecclesiae teneri / fidem romanae docuit, / Presbyterosque monuit / prae cunctis revereri.*

<sup>149</sup> S. FRANCESCO, *RegB* 1,2 (*Scritti* 323): “Frate Francesco promette obbedienza e riverenza al signor papa Onorio e ai suoi successori canonicamente eletti e alla Chiesa romana”; *RegB* 12,3-4 (*Scritti* 339): “Inoltre, ingiungo per obbedienza ai ministri che chiedano al signor papa uno dei cardinali della santa Chiesa romana, il quale sia governatore, protettore e correttore di questa fraternità, affinché, sempre sudditi e soggetti ai piedi della medesima santa Chiesa, *stabili nella fede* (cfr. Col 1,23) cattolica, osserviamo la povertà e l'umiltà e il santo Vangelo del Signore nostro Gesù Cristo, che abbiamo fermamente promesso”.

vera natura della pietà ecclesiale del poverello e della sua preoccupazione che i suoi fratelli lo seguissero in questo amore e rispetto verso la “santa madre Chiesa romana”.

### **La Chiesa cattolica, apostolica, romana**

Il termine *santa Chiesa cattolica e apostolica* ricorre soltanto una volta negli scritti di san Francesco, e precisamente nel capitolo 23 della *Regola non bollata*.

E tutti coloro che vogliono servire al Signore Iddio nella santa Chiesa cattolica e apostolica, e tutti gli ordini ecclesiastici, sacerdoti, diaconi, suddiaconi, accoliti, esorcisti, lettori, ostiari, e tutti i chierici, tutti i religiosi e tutte le religiose, tutti i fanciulli e i piccoli, i poveri e gli indigenti, i re e i principi, i lavoratori e i contadini, i servi e i padroni, tutte le vergini e le continenti e le maritate, i laici, uomini e donne, tutti i bambini, gli adolescenti, i giovani e i vecchi, i sani e gli ammalati, tutti i piccoli e i grandi e tutti i popoli, genti, tribù e lingue (cfr. Ap 7,9), tutte le nazioni e tutti gli uomini d’ogni parte della terra, che sono e che saranno, noi tutti fratelli minori, *servi inutili* (Lc 17,10), umilmente preghiamo e supplichiamo perché tutti perseveriamo nella vera fede e nella penitenza, poiché nessuno può salvarsi in altro modo<sup>150</sup>.

Francesco parla della Chiesa come *santa*. Quest’aggettivo, insieme con gli aggettivi *cattolica e apostolica* derivano dal simbolo apostolico che Francesco conosceva come un cristiano, ma hanno per lui dei risvolti particolari. Per Francesco la Chiesa è santa nella sua natura, e perciò egli vede la sua missione in essa come una missione di servizio umile al Signore Iddio. In altre parole, associa l’appartenenza alla Chiesa alla stessa fedeltà con la quale egli voleva servire Dio insieme con i suoi fratelli minori, che egli chiama con le parole evangeliche *servi inutili*.

Gli aggettivi *cattolica e apostolica* applicate alla Chiesa esprimono la sua universalità e la sua origine da Cristo e dai suoi collaboratori più stretti. Esprimono anche lo slancio missionario della Chiesa che deve diffondere la buona novella. Questi elementi Francesco li spiega nell’elenco di persone che offre. In questo lungo elenco Francesco raccoglie tutti gli ordini ecclesiastici dei chierici, religiosi e laici. Tuttavia, un esame attento a questo elenco dimostra quale sia stata la visione ecclesiologica di Francesco.

È vero che la Chiesa si compone di coloro che sono scelti per il servizio divino nel culto (i chierici, secondo la gerarchia vigente nel medioevo), come pure i religiosi e i laici penitenti. Ma per Francesco la Chiesa raccoglie in sé stessa una universalità che è molto larga. Sono membri della Chiesa i piccoli e i poveri, come i re e i governanti. Fanno parte della chiesa i lavoratori, le persone sposate, le vergini, le persone di ogni età, gli ammalati. Non solo, ma sono anche inclusi nell’elenco di coloro che, in qualche modo appartengono alla Chiesa, gli uomini e le donne di tutti i popoli in tutte le nazioni. Il servizio dei fratelli minori verso tutti costoro è quello di farli ricordare che devono vivere “nella vera fede e nella penitenza”. In altre parole, la vocazione dei fratelli minori è quella di essere, nella Chiesa santa, cattolica e apostolica, degli araldi del Vangelo che cambia l’uomo dal di dentro, che lo richiama alla fede nel vero Dio e ad una vita di conversione sincera. Tale visione ecclesiale è talmente aperta che si potrebbe dire che, per Francesco, nessun uomo è escluso dalla possibilità di accedere alla salvezza e di appartenere, in qualche modo, al popolo dei redenti che è la Chiesa.

---

<sup>150</sup> RegNB 23,7 (Scritti 285).

Tale visione universalista della Chiesa non esclude, tuttavia, che la vera appartenenza piena per coloro che credono sia legata alla santa Chiesa che è anche *romana*. Questo aggettivo può sembrare strano, se non settario. Eppure lo dobbiamo capire nel contesto storico e nella intenzione sincera di Francesco che lo ha espresso nei suoi scritti.

Il primo esempio di riferimento alla Chiesa come *romana* lo troviamo nell'*Ammonizione* 26, intitolata *Che i servi di Dio onorino i chierici*.

Beato il servo di Dio che ha fede nei chierici che vivono rettamente secondo la forma della santa Chiesa romana. E guai a coloro che li disprezzano; quand'anche infatti siano peccatori, tuttavia nessuno li deve giudicare, poiché il Signore in persona riserva solo a se stesso il diritto di giudicarli. Infatti, quanto maggiore di ogni altro è il ministero che essi svolgono riguardo al santissimo corpo e sangue del Signore nostro Gesù Cristo, che essi ricevono ed essi solo amministrano agli altri, così quelli che peccano contro di loro hanno un peccato tanto più grande, che se peccassero contro tutti gli altri uomini di questo mondo<sup>151</sup>.

Notiamo che questo brano forma parte di altri brani che parlano dei chierici “che vivono secondo la forma della santa Chiesa romana”<sup>152</sup>. Il più noto è quello nel *Testamento*, dove Francesco dice: “Poi il Signore mi dette e mi dà una così grande fede nei sacerdoti che vivono secondo la forma della santa Chiesa Romana, a motivo del loro ordine”<sup>153</sup>. Nei due casi che abbiamo citato l’oggetto di rispetto è la Chiesa romana rappresentata dai chierici che vivono secondo la sua “forma”. Per Francesco sembra che il criterio di autenticità e di cattolicità dei chierici sia proprio la loro fedeltà alle norme e alle leggi della Chiesa di Roma, più che la loro vita moralmente integra. Sappiamo che molti movimenti laicali ed evangelici del tempo, come per esempio i Valdesi, insegnavano che non si doveva accostarsi ai sacramenti celebrati da chierici in stato di peccato che suscitava scandalo pubblico. Abbiamo esempi nella vita di san Francesco di come il santo riveriva anche i sacerdoti peccatori “a motivo del loro ordine”, e cioè a motivo del “ministero che essi svolgono riguardo al santissimo corpo e sangue” di Cristo<sup>154</sup>.

Nella *Regola bollata*, per ben tre volte Francesco parla del rispetto e obbedienza che i frati devono dimostrare verso la *santa Chiesa romana*.

Frate Francesco promette obbedienza e riverenza al signor papa Onorio e ai suoi successori canonicamente eletti e alla Chiesa romana [...] I chierici dicano il divino ufficio secondo il rito della santa Chiesa Romana [...] Inoltre, ingiungo per obbedienza ai ministri che chiedano al signor papa uno dei cardinali della santa Chiesa romana, il quale sia governatore, protettore e correttore di questa fraternità<sup>155</sup>.

---

<sup>151</sup> *Adm* 26 (*Scritti* 375, 377).

<sup>152</sup> *Test* 6-10 (*Scritti* 395, 397); *TestSen* (FF 135): “sempre siano fedeli e sottomessi ai prelati e a tutti i chierici della santa madre Chiesa”; *EpFid* II, 32-33 (*Scritti* 191, 193): “Dobbiamo anche digiunare e astenerci dai vizi e dai peccati e da ogni eccesso di cibi e di bevanda, ed essere cattolici. Dobbiamo anche visitare frequentemente le chiese e venerare e usare riverenza verso i chierici, non tanto per loro stessi, se sono peccatori, ma per l’ufficio e l’amministrazione del santissimo corpo e sangue di Cristo, che essi sacrificano sull’altare e ricevono e amministrano agli altri”.

<sup>153</sup> *Test* 6 (*Scritti* 395).

<sup>154</sup> Cfr. il fatto del sacerdote peccatore pubblico accusato da un “patarino” di Lombardia di fronte a Francesco, nella testimonianza di STEFANO DI BORBONE (FF 2253).

<sup>155</sup> *RegB* 1,2; 3,1; 12,3 (*Scritti* 323, 327, 339).

I riferimenti sono quelli all'obbedienza, all'ufficio divino e al cardinale protettore. La *Regola bollata* raccoglie gli elementi che hanno a che fare con la relazione dei frati minori con la Chiesa romana. In primo luogo viene l'obbedienza e la sottomissione alla Chiesa di Roma come segno di cattolicità da parte dei frati. Francesco parla addirittura dei frati che devono essere “sempre sudditi e soggetti ai piedi della medesima santa Chiesa” (*subiti e subiecti pedibus eiusdem sancte Ecclesie*)<sup>156</sup>. L'espressione è forte e implica l'atto di omaggio del vassallo verso il suo signore e padrone. Di nuovo, l'immagine di obbedienza ecclesiale di Francesco non è soltanto ideale, ma pratica e concreta. Francesco vuole poi che i suoi frati scelgano la forma di preghiera (ufficio divino) secondo la forma della Chiesa romana. È un riferimento alla scelta dei frati minori di pregare l'ufficio divino nel rito usato dalla curia papale al Laterano<sup>157</sup>. Il fatto che il modo di pregare dei frati era segno di cattolicità è ribadito in modo forte nel *Testamento*, dove Francesco si esprime duramente contro i “frati che non dicessero l'ufficio secondo la Regola, e volessero variarlo in altro modo, o non fossero cattolici”<sup>158</sup>. Infine il legame dei frati minori alla Chiesa romana viene suggellato dalla persona del cardinale protettore, il quale aveva il compito di garantire la cattolicità dell'Ordine e mantenerlo in comunione e sottomissione alla Chiesa e alle sue leggi.

La cattolicità dei frati minori viene infine ribadita nella *Regola non bollata*, che dedica un intero capitolo intitolato, appunto, *Che i frati vivano cattolicamente*.

Tutti i frati siano cattolici, vivano e parlino cattolicamente. Se qualcuno poi a parole o a fatti si allontanerà dalla fede e dalla vita cattolica e non si sarà emendato, sia espulso totalmente dalla nostra fraternità<sup>159</sup>.

La *Regola non bollata* qui applica i principi e le disposizioni del Concilio Lateranense IV (1215) e mette in guardia l'Ordine dal cadere negli stessi sbagli degli altri movimenti laicali di penitenza che si erano allontanati dall'obbedienza e sottomissione alla Chiesa di Roma.

## La Chiesa è madre

Esiste un riferimento interessante negli scritti di san Francesco alla Chiesa presentata come “madre”. Ci riferiamo all'inciso o aggiunta contenuta nella *Lettera ai Chierici II*, che parla della fedeltà dei chierici alle disposizioni liturgiche della Chiesa, particolarmente quelle emanate dal Concilio Lateranense IV.

<sup>156</sup> *RegB* 12,4 (*Scritti* 339).

<sup>157</sup> S.J.P. VAN DIJK *Sources Of The Modern Roman Liturgy. The Ordinal by Haymo of Faversham and Related Documents (1243-1307)*, 2 Volumes, Leiden 1963, 41: “The phrase ‘according to the use of the Holy Roman Church’ is vague in itself. The liturgical books published afterwards show how the Office intended was that of the pope’s court, officially residing at the Lateran palace. In the last years of the reign of Innocent III this office was codified in an ordinal, the arrangement and rubrics of which were followed not only in the liturgical books of the papal chaplains but also in those reviewed by Honorius III in order to release this liturgy to a wider use. In fact, the breviary was adopted by the canons of the cathedral of Assisi, from whom St. Francis inherited his veneration for the court liturgy”.

<sup>158</sup> *Test 18 (Scritti* 401).

<sup>159</sup> *RegNB* 19,1-2 (*Scritti* 273).

E sappiamo che tutte queste cose siamo tenuti ad osservarle, sopra ogni altra cosa, in forza dei precetti del Signore e delle costituzioni della santa Madre Chiesa<sup>160</sup>.

Il riferimento è probabilmente quello alla Costituzione *Sane cum olim* (1220), che voleva regolare la pratica sacramentale e la disciplina riguardo alla celebrazione dell'Eucaristia, per mettere in pratica le disposizioni del Concilio Lateranense IV. Notiamo che Francesco scrive ai chierici per ricordarli del loro dovere di avere cura di tutto ciò che appartiene all'ufficio sacro che compiono. Francesco compie questo dovere in qualità di un religioso obbediente alle disposizioni della Chiesa, che egli chiama "madre". Per Francesco, di nuovo, il legame di fedele obbedienza ai pastori della Chiesa consiste in atti molto concreti, come questo di conoscere bene le norme liturgiche e adempiere al proprio dovere sacro con spirito di responsabilità e sottomissione alle direttive della Chiesa romana.

Lo stesso sentimento di obbedienza alla Chiesa, che di nuovo viene chiamata "madre", lo troviamo nel *Testamento di Siena*, che viene scritto, come sappiamo, in un momento drammatico della vita del santo quando urgeva dire soltanto quello che era necessario per la fraternità. Non manca, alla fine di questo breve scritto, il riferimento alla sottomissione dei frati a tutti i chierici della "santa madre Chiesa"<sup>161</sup>.

### La Chiesa è casa (di Dio)

Una descrizione interessante della Chiesa negli scritti di san Francesco è quella di "casa". Dai fatti della vita di san Francesco sappiamo quanta devozione egli avesse verso le chiese, come segno concreto della presenza di Cristo<sup>162</sup>. Per Francesco le chiese povere della campagna erano casa di Dio quanto poteva esserlo una cattedrale. Nella *Lettera ai Fedeli* così si esprime:

Dobbiamo anche digiunare e astenerci dai vizi e dai peccati e da ogni eccesso di cibi e di bevanda, ed essere cattolici. Dobbiamo anche visitare frequentemente le chiese e venerare e usare riverenza verso i chierici, non tanto per loro stessi, se sono peccatori, ma per l'ufficio e l'amministrazione del santissimo corpo e sangue di Cristo<sup>163</sup>.

Notare come Francesco college la vita penitenziale, il rispetto verso le chiese e quello verso i chierici per il loro ufficio di santificatori. La chiesa diventa la casa in cui i

---

<sup>160</sup> *EpCler II,13 (Scritti 143).*

<sup>161</sup> *TestSen (Scritti 419)*: "Scrivi che benedico tutti i miei frati, che sono in questa Religione e quelli che vi entreranno sino alla fine del mondo. [...] E siccome a motivo della debolezza e per la sofferenza della malattia non posso parlare, brevemente manifesto ai miei frati la mia volontà in queste tre parole, e cioè: in segno e memoria della mia benedizione e del mio testamento, sempre si amino gli uni gli altri, sempre amino ed osservino nostra signora la santa povertà, e sempre siano fedeli e sottomessi ai prelati e a tutti i chierici della santa madre Chiesa". Le circostanze in cui viene redatto il *TestSen* sono spiegate nella *Compilazione di Assisi* 59 (FF 1587).

<sup>162</sup> L'esempio più chiaro della devozione di Francesco verso le chiese si trova nel *Test 4 (Scritti 395)*, dove viene inclusa la preghiera *Adoramus te* che Francesco insegnava ai suoi frati di recitare ogni volta che vedevano una chiesa. Cfr. *LegM IV,3 (FF 1068)*.

<sup>163</sup> *EpFid II,32-33 (Scritti 191)*.

frati si esprimono come “cattolici” nel senso autentico del termine. Cerchiamo di vedere alcune espressioni che denotano la devozione di Francesco verso le chiese, case di Dio, come simboli della santa madre Chiesa, casa di Dio che abita nei suoi fedeli, e come segno concreto di formare la fraternità. Le espressioni li prendiamo dal *Testamento* di Francesco.

Noi chierici dicevamo l’ufficio, conforme agli altri chierici; i laici dicevano i *Pater noster*, e assai volentieri ci fermavamo nelle chiese [...] Si guardino bene i frati di non accettare assolutamente chiese, povere abitazioni e tutto quanto viene costruito per loro, se non fossero come si addice alla santa povertà, che abbiamo promesso nella Regola, sempre dimorandovi da ospiti come *forestieri e pellegrini* (cfr. 1Pt 2,11). Comando fermamente per obbedienza a tutti i frati che, dovunque si trovino, non osino chiedere lettera alcuna [di privilegio] nella curia Romana, né personalmente né per interposta persona, né a favore di chiesa o di altro luogo, né sotto il pretesto della predicazione, né per la persecuzione dei loro corpi<sup>164</sup>.

Il legame con le chiese viene suggellato quando i frati scelgono le chiese povere per abitarvi come stranieri e pellegrini. Non si può non vedere in queste parole la predilezione di Francesco per San Damiano, per la Porziuncola, per tutte le piccole chiese e romitari delle origini che parlano, nella loro semplicità, della spiritualità ecclesiale del poverello di Assisi. Addirittura la chiesa, come casa di Dio, non doveva diventare oggetto di privilegio, dato che i frati non dovevano legarsi in modo stabile neanche ad una chiesa. È intorno alla chiesa edificio, piccola e povera, che Francesco ha costruito e formato la sua fraternità di discepoli, dando loro una forma di vita che si può veramente chiamare *forma ecclesiae*.

### ***Forma ecclesiae***

Uno dei modi con cui Francesco descrive la vita dei frati minori è di dire che essi vivono “secondo la forma della Chiesa”<sup>165</sup>. Questa espressione può significare varie cose, come si potrebbe vedere nelle citazioni della note. Vivere “secondo la forma” significa per Francesco lasciarsi modellare secondo un determinato modo di vivere che corrisponde alla realtà a cui ci si deve adeguare, in questo caso la Chiesa. Vivere “secondo la forma della Chiesa romana” comporta prima di tutto una vita di rettitudine e di rispetto verso i chierici della stessa chiesa. La vita della penitenza dei frati era il segno tangibile di questa volontà di formarsi in questa spiritualità ecclesiale. Concretamente, poi, vivere “secondo la forma della Chiesa” comporta per i frati un rispetto quasi scrupoloso della sua discipline liturgica e sacramentale (la Messa celebrata secondo la forma della santa Chiesa), l’accettazione dei frati nella fraternità con garanzia della loro cattolicità (non contro la forma e prescrizioni della Chiesa), e la predicazione a nome della Chiesa e sotto le sue disposizioni.

---

<sup>164</sup> *Test* 18.24-25 (*Scritti* 399, 401).

<sup>165</sup> *Adm* 26,1 (*Scritti* 375): “Beato il servo di Dio che ha fede nei chierici che vivono rettamente secondo la forma della santa Chiesa romana”; *EpOrd* 30 (*Scritti* 217): “Per questo motivo ammonisco ed esorto nel Signore, che nei luoghi in cui i frati dimorano, si celebri una sola Messa al giorno, secondo la forma della santa Chiesa”; *RegNB* 2,12 (*Scritti* 245): “Nessun (frate) sia ricevuto contro la forma e le prescrizioni della santa Chiesa”; *RegNB* 17,1 (*Scritti* 269): “Nessun frate predichi contro la forma e le disposizioni della santa Chiesa”.

Sappiamo che Francesco e i primi frati hanno incontrato difficoltà per essere ritenuti cattolici anche da parte dei vescovi. La loro fedeltà assoluta alla Chiesa di Roma, con spirito di umiltà e sottomissione, garantiva il loro successo e la divulgazione dell'Ordine oltre i confini dell'Italia e perfino nelle terre di missione<sup>166</sup>.

Era questa convinzione di voler crescere secondo la forma della Chiesa che spinse san Francesco a mettere la incipiente fraternità sotto la guida e il giudizio della Chiesa di Roma, che egli chiama “nostra madre”.

Vedendo il beato Francesco che il Signore accresceva i suoi fratelli in numero e in meriti – erano ormai in dodici, perfettamente concordi nello stesso ideale – si rivolse agli undici, lui che era il dodicesimo, guida e padre del gruppo: “Fratelli, vedo che il Signore misericordioso vuole aumentare la nostra comunità. Andiamo dunque dalla nostra madre, la santa Chiesa romana, e comunichiamo al sommo pontefice ciò che il Signore ha cominciato a fare per mezzo di noi, al fine di proseguire secondo il suo volere e le sue disposizioni quello che abbiamo iniziato”<sup>167</sup>.

Nel suo *Arbor vitae crucifixae Iesu*, fra Ubertino da Casale scrive:

“Tutto il suo impegno [di Francesco] pubblico e privato mirava a questo: rinnovare in se stesso e negli altri le orme di Cristo, coperte e dimenticate. E questo fu il privilegio speciale di questo benedetto Francesco, con il quale meritò, davanti a tutti e in breve tempo, di donare alla santa Chiesa la vita di Gesù nella forma comunitaria e durevole del suo Ordine”<sup>168</sup>.

Queste parole dicono un fatto storicamente comprovato, e cioè che la forma di vita evangelica introdotta da Francesco e dai suoi frati minori era un dono nuovo alla Chiesa, e una garanzia che la vita radicale di Gesù e degli apostoli nel Vangelo era una proposta valida per la Chiesa. In un momento storico in cui la proposta evangelica nella sua radicalità stava in mano a riformatori che, per motivi non del tutto colpevoli da parte loro, finivano fuori dalla comunione con la Chiesa, Francesco offriva un modello perfettamente compatibile con le esigenze di quella Chiesa che sempre si è considerata una, santa, cattolica e apostolica.

Per Francesco, tuttavia, questa Chiesa non era soltanto un concetto inglobante una realtà piuttosto multiforme, in cui istituzioni e riti sembravano creare un quadro variegato di espressioni anche all'interno della stessa cattolicità. Francesco parla decisamente di una Chiesa che aveva come vertice istituzionale la persona del vescovo di Roma. Per Francesco la Chiesa era la “santa madre Chiesa romana”. Abbiamo incontrato questa espressione nei suoi scritti e nelle sue biografie. L'attaccamento di Francesco alla Chiesa di Roma, considerata come capo e madre dell'intera cristianità e garanzia di cattolicità, era il segno distintivo e il ragion d'essere del suo Ordine. Lo spirito di apertura della proposta di vita evangelica di Francesco, sotto la tutela materna della Chiesa di Roma, garantiva il successo dell'azione apostolica dei frati minori dall'inizio dell'Ordine.

---

<sup>166</sup> Questo era il caso dei frati mandati in Francia, e muniti con la Bolla *Cum dilecti* di Onorio III dell'11 giugno 1219 (FF 2707-2708).

<sup>167</sup> *Leggenda dei Tre Compagni* 46 (FF 1455).

<sup>168</sup> UBERTINO DA CASALE, *L'Albero della vita*, libro V, cap. 3 (FF 2048).

## VIII

# SPIRITALITÀ MARIANA

## NEGLI SCRITTI E NELLA VITA DI SAN FRANCESCO

Tommaso da Celano descrive la devozione di Francesco d'Assisi verso la Vergine Maria in questi termini:

Circondava di un amore indicibile la Madre di Gesù, perché aveva reso nostro fratello il *Signore della maestà* (cf. Sal 28,3). A suo onore cantava lodi particolari, innalzava preghiere, offriva affetti tanti e tali che lingua umana non potrebbe esprimere. Ma ciò che maggiormente riempie di gioia, la costituì Avvocata dell'Ordine e pose sotto le sue ali i figli, che egli stava per lasciare, perché vi trovassero calore e protezione sino alla fine<sup>169</sup>.

La spiritualità mariana di san Francesco non può essere disgiunta dalla sua sensibilità ecclesiale e neanche dalla sua spiritualità trinitaria. Abbiamo già visto come Francesco è il cultore dell'umanità di Cristo storico, particolarmente nei misteri della sua Incarnazione e Passione. In questi momenti della vita di Cristo la Vergine Maria gioca un ruolo fondamentale, come pure nel momento in cui si unisce agli apostoli in preghiera nell'attesa del dono dello Spirito. La Vergine Maria per Francesco è certamente la Madre di Cristo, ma è anche la prima tra i suoi discepoli, e il santo la presenta nei suoi scritti come colei che si è unita al primo gruppo dei discepoli per vivere una vita itinerante e povera, e così diventare modello della forma di vita evangelica dei frati minori.

Celano ci offre la prova dell'autenticità di alcuni scritti di Francesco che parlano della Vergine Maria. Si tratta di alcuni riferimenti al ruolo di Maria nella storia della salvezza, e particolarmente di preghiere di lode che il santo ha composto in suo onore.

Prima di vedere alcuni di questi scritti, che parlano specialmente di Maria come Madre di Cristo e come vergine poverella, cerchiamo di mettere la spiritualità mariana di Francesco nel contesto della sua spiritualità ecclesiale, come viene fuori in modo molto chiaro nel *Saluto alla Vergine* da lui composto come lauda in onore della Vergine Maria, “vergine fatta chiesa”.

### ***Virgo ecclesia facta***

Un accenno speciale merita la *Salutatio Beatae Mariae Virginis*, in cui Francesco ci offre un'espressione unica nel suo genere riferita alla Vergine Maria. Questo saluto inizia lodando Maria con questi termini:

“Ave Signora, santa regina, santa genitrice di Dio, Maria, che sei vergine fatta Chiesa”<sup>170</sup>.

Si tratta di un'espressione densa di significato ecclesiologico-mariologico. In questi pochi frasi troviamo un'allusione all'antifona mariana *Ave, regina coelorum*, che si

---

<sup>169</sup> 2C 198 (FF 786).

<sup>170</sup> *SalBMV* 1 (*Scritti* 43).

ricollega molto bene alla chiesa della Porziuncola, prediletta da Francesco e dedicata a Santa Maria degli Angeli. Il titolo “genitrice di Dio” immette queste lodi nel lungo solco della tradizione della Chiesa, che ha sempre venerato la Vergine Maria come *theotókos*. Infine, fa parte integrante della stessa tradizione l’espressione che a noi qui interessa di più, e cioè *virgo ecclesia facta*. Dimostra il nesso inscindibile tra la dimensione ecclesiologica e mariologica nella considerazione del ruolo di Maria nel mistero della salvezza e nella sua continuazione storica nella comunità dei credenti. Qualcuno ha affermato che Francesco, con questa espressione, avrebbe anticipato quello che poi il Concilio Vaticano II ha proposto al culto di tutta la Chiesa, venerando Maria, appunto, come Madre della Chiesa. Si può dedurre che questi titoli mariologici Francesco li ha presi dalla liturgia, ma ne ha fatto un uso intelligente, secondo la tradizione patristica che ha sempre collegato la figura di Maria con quella della Chiesa, tanto che ne ha fatto una lettera unica di ambedue nei testi biblici che parlano della donna, della figlia di Sion, e di Maria vergine. Il tema della verginità viene poi contemplato più tardi, quando Francesco parla di Maria consacrata da Dio Padre per mezzo dello Spirito per essere palazzo, tabernacolo, casa, vestimento, ancilla e madre di Cristo. Il contesto trinitario ed ecclesiologico di queste espressione merita un’approfondimento ulteriore<sup>171</sup>, ma non vogliamo entrare qui in questione teologiche.

Nella sua analisi del testo della *Salutatio BMV*, Carlo Paolazzi scrive: “La «santa madre di Dio, Maria», che diventa tempio del Signore, e insieme a lei tutte le ‘sante virtù’ che uniscono a Dio i suoi fedeli, sono guardate da Francesco come prodigi compiuti da Colui che è ‘pienezza di grazia e ogni bene’: a Lui dunque la ‘lode’, alla Madre di Cristo il ‘saluto’ affettuoso e deferente che fa riecheggiare per ‘tutte le generazioni’ quello dell’Arcangelo Gabriele. In questo saluto a Maria, nessuna domanda, nessuna invocazione. Nei momenti più alti, l’amore contempla, canta, loda, saluta, totalmente dimentico di sé e proteso verso il Regno dove conoscenza, amore e comunione sono senza ombre e senza fine”<sup>172</sup>.

### ***Mater Christi***

Un altro titolo con cui Francesco piace chiamare la Vergine Maria è quello di “Madre di Cristo”. Questo titolo viene usato in modo particolare quando Francesco parla del mistero dell’Incarnazione, che associa anche con l’Eucaristia. Il ruolo della Vergine Maria nella concezione virginale di Cristo viene associato al ruolo del sacerdote che fa scendere Cristo sull’altare quando celebra l’Eucaristia. Vediamo alcuni testi dagli scritti del santo. Nella prima *Ammonzione*, intitolata appunto *De corpore Domini*, Francesco dice:

---

<sup>171</sup> Per uno studio approfondito della *SalBMV*, cfr. L.M. AGO, *La «Salutatio beatae Mariae Virginis» di san Francesco d’Assisi*, Edizioni Morfortane, Roma 1998. Cfr. O. SCHMUCKI, *St. Francis’s Devotion toward the Blessed Virgin Mary*, in *Greyfriars Review* Vol. 5,2 (1991) 201-232; L. LEHMANN, *Francis’s Marian Prayers*, in *Greyfriars Review* Vol. 13,1 (1999) 1-19.

<sup>172</sup> CARLO PAOLAZZI, *Lettura degli “Scritti” di Francesco d’Assisi*, 89. L’autore analizza la preghiera nelle pagine 88-93.

Ecco, ogni giorno egli si umilia (cfr. Fil 2,8), come quando *dalla sede regale* (Sap 18,15) discese nel grembo della Vergine; ogni giorno egli stesso viene a noi in apparenza umile; ogni giorno discende dal *seno del Padre* (cfr. Gv 1,18) sull'altare nelle mani del sacerdote<sup>173</sup>.

Il mistero dell'Incarnazione viene visto come la *kénosis* di Cristo che si annienta nell'umiltà e nel nascondimento del grembo della Vergine Madre, come fa ogni giorno quando si nasconde sotto le specie del pane e del vino nell'Eucaristia. La tenerezza della maternità di Maria, che si associa all'umiliazione di Cristo nell'Incarnazione, abbracciando anche lei la povertà del Figlio di Dio, viene espressa nel brano intitolato *De Verbo Patris* della *Lettera ai Fedeli*.

L'altissimo Padre celeste, per mezzo del santo suo angelo Gabriele (cfr. Lc 1,31), annunciò questo Verbo del Padre, così degno, così santo e glorioso, nel grembo della santa e gloriosa Vergine Maria, e dal grembo di lei ricevette la vera carne della nostra umanità e fragilità. Lui, *che era ricco* (2Cor 8,9) sopra ogni altra cosa, volle scegliere in questo mondo, insieme alla beatissima Vergine, sua madre, la povertà<sup>174</sup>.

Nell'Incarnazione e spogliazione del Verbo del Padre, Francesco sottolinea non a caso la funzione e la presenza di Maria: da lei il Verbo riceve la vera e fragile umanità che condivide con noi, con lei egli sceglie quella povertà che tutti i discepoli, insieme alla "Vergine fatta Chiesa" sono chiamati a condividere con lui.

Il ruolo della Vergine Maria è stato quello di accogliere nel suo grembo purissimo il Verbo della vita. Questa dignità toccata alla Madre di Cristo non è per nulla superiore alla dignità del sacerdote che "riceve nel cuore" lo stesso Verbo di Dio quando celebra l'Eucaristia, e così lo fa nascere nel cuore dei fedeli che lo ricevono. Così si esprime al riguardo Francesco nella *Lettera a tutto l'Ordine*.

Se la beata Vergine è così onorata, come è giusto, perché lo portò nel suo santissimo grembo [...] quanto deve essere santo, giusto e degno colui che tocca con le sue mani, riceve nel cuore e con la bocca ed offre agli altri perché ne mangino, Lui non già morituro, ma in eterno vivente e glorificato<sup>175</sup>.

La maternità della Vergine Maria diventa per Francesco un motivo per lodare e ringraziare Dio per il dono dell'Incarnazione del Verbo. Così si esprime nel capitolo 23 della *Regola non bollata*, dove abbiamo una preghiera di rendimento di grazie che veramente è inclusiva nei suoi contenuti.

E ti rendiamo grazie, perché come tu ci hai creato per mezzo del tuo Figlio, così per il verace e santo tuo amore, *con il quale ci hai amato* (cfr. Gv 17,26), hai fatto nascere lo stesso vero Dio e vero uomo dalla gloriosa sempre vergine beatissima santa Maria [...] E per il tuo amore supplichiamo umilmente la gloriosa e beatissima madre Maria sempre vergine...<sup>176</sup>

Francesco celebra il mistero del Natale nell'*Ufficio della Passione* commentando sul testo di Luca 2,1-20 nel quale vede il ruolo della Vergine Madre come di colei che è

<sup>173</sup> *Adm* 1,16-18 (*Scritti* 355).

<sup>174</sup> *EpFid* II,4-5 (*Scritti* 187).

<sup>175</sup> *EpOrd* 21-22 (*Scritti* 215).

<sup>176</sup> *RegNB* 23,3.6 (*Scritti* 283. 285).

statta solidale con Cristo, generandolo e facendolo nascere nella povertà e “lungo la via”, cioè in uno stato di itinerante senza proprietà. In questo modo Maria diventa il modello del frate minore povero e itinerante che genera Cristo nei fratelli.

Poichè il *santissimo Padre celeste*, nostro Re prima dei secoli (cfr. Sal 73,12), *ha mandato dall'alto il suo Figlio diletto* (cfr. 1Gv 4,9; Mt 3,17); *ed egli è nato dalla beata Vergine santa, Maria [...] Poiché il santissimo bambino diletto è dato a noi; e nacque per noi* (cfr. Is 9,6) *lungo la via, e fu posto nella mangiatoia, perché egli non aveva posto nell'albergo* (cfr. Lc 2,7)<sup>177</sup>.

Nella *Salutatio BMV* Francesco si rivolge a Maria con le parole: “Ave sua madre”<sup>178</sup>. Egli allude a quella umile disponibilità per la quale Maria diventa Madre del Signore secondo quello che ci dice Luca 1,38.43. Tocca ora vedere in quale modo Francesco mette Maria, nel suo ruolo di Madre di Cristo, nel contesto della sua spiritualità trinitaria.

### Maria nel mistero della Trinità

Nell’*Ufficio della Passione* Francesco introduce e conclude ogni salmo con un’antifona dedicata alla Vergine Maria, che esprime in modo molto profondo il ruolo di Maria nel senso della Trinità.

Santa Maria Vergine, nel mondo tra le donne non è stata alcuna simile a te, figlia e ancilla dell’altissimo sommo Re, il Padre celeste, madre del santissimo Signore nostro Gesù Cristo, sposa dello Spirito Santo; prega per noi con san Michele arcangelo e con tutte le potenze angeliche dei cieli e con tutti i santi, presso il tuo santissimo diletto Figlio, Signore e maestro<sup>179</sup>.

Gli aggettivi possessivi usati da Francesco per descrivere la Vergine Maria sono simili alle espressioni da lui usate nella *Salutatio BMV*. Maria è la *benedetta fra tutte le donne* (Lc 1,42) per la sua relazione unica con il mistero della Trinità. Nei confronti di Dio Padre Maria è vista come *figlia* e *ancilla*, titoli biblici che evocano la vergine figlia di Sion (Zac 2,10; 9,9; Sof 3,14) e l’ancilla del Signore nel racconto dell’Annunciazione (Lc 1,38). Con il suo atto di obbedienza della fede e con l’accoglienza della Parola nel suo grembo e nel suo cuore, Maria diventa la *madre* di Gesù Cristo, come abbiamo già visto nei riferimenti che abbiamo analizzato sopra. L’Incarnazione del Verbo è opera dello Spirito Santo che feconda il grembo verginale di Maria, e perciò Maria è *sposa* dello Spirito Santo, che viene santificata dal primo istante della propria vita per essere degna dimora del Figlio.

È in questo contesto della relazione di Maria con la Trinità che Francesco parla anche della relazione di ciascun fedele con Dio-Trinità, come abbiamo già visto quando abbiamo parlato della sua spiritualità trinitaria. Nella *Lettera ai Fedeli* troviamo il brano che spiega questa relazione con la Trinità, nel quale Francesco sembra di avere in mente il ruolo di Maria come modello per ogni cristiano<sup>180</sup>. Lo stesso si potrebbe dire del modo

<sup>177</sup> *OffPass* 15,3.7 (*Scritti* 105, 107).

<sup>178</sup> *SalBMV* 5 (*Scritti* 43).

<sup>179</sup> *OffPass*, Antifona *Sancta Maria Virgo* (*Scritti* 73).

<sup>180</sup> *EpFid* II,48-53 (*Scritti* 195): “E tutti quelli e quelle, che continueranno a fare tali cose e persevereranno in esse sino alla fine, riposerà su di essi lo Spirito del Signore (Is 11,2), ed egli porrà in loro la sua

con cui Francesco parla a Chiara e alle Sorelle Povere di San Damiano nella *Forma di vita* che scrive per esse nel 1212<sup>181</sup> e nel Cantico di Esortazione *Audite Poverelle*<sup>182</sup>.

## Vergine poverella e discepola di Cristo

Per Francesco Maria non è soltanto Madre di Cristo, ma anche sua discepola, come abbiamo già visto in qualche brano. Ma quello che colpisce di più Francesco è la povertà volontaria che Maria sceglie quando diventa Madre di Cristo, e specialmente quando lo segue nella sua vita pubblica in uno stile di vita itinerante e povera insieme con gli apostoli. Questa visione che Francesco ebbe a cuore non è così evidente nei Vangeli, che si limitano a presentare Maria soltanto in alcuni momenti della vita pubblica (al miracolo di Cana in Gv 2,1-11; insieme ai parenti in cerca di Gesù in Mt 12,46-49). Tuttavia l'immagine diventa verosimile per Francesco quando si tratta per presentarla come programma di vita che i frati minori devono abbracciare, nella povertà e nell'itineranza, sul modello della vita apostolica che anche Maria ha condiviso con coloro che hanno seguito Cristo più da vicino. La *Regola non bollata* parla di questo quando tratta il tema della mendicità e dell'itineranza dei frati minori.

E devono essere lieti quando vivono tra persone di poco conto e disprezzate, tra poveri e deboli, infermi e lebbrosi e tra i mendicanti lungo la strada. E quando sarà necessario, vadano per l'elemosina. E non si vergognino, ma si ricordino piuttosto che il Signor nostro Gesù Cristo, *Figlio del Dio vivo* (Gv 11,27) onnipotente, *rese la sua faccia come pietra durissima* (Is 50,7), né si vergognò. E fu povero e ospite, e visse di elemosine lui e la beata Vergine e i suoi discepoli<sup>183</sup>.

Colei che ha scelto la santa povertà in questo mondo, insieme con il suo divin Figlio, diventa per i frati minori lo specchio della perfezione evangelica nel loro cammino di fedeltà alla forma di vita evangelica che hanno promesso. Non per niente san Bonaventura, quando parla della cappella della Porziuncola, che Francesco ebbe tanto a cuore, e della quale qui facciamo solo questo piccolo accenno, dimostra come era proprio la Vergine Maria degli angeli ad aver illuminato il poverello a seguire le orme di Cristo nella forma di vita del Vangelo.

Nella chiesa della Vergine Madre di Dio dimorava, dunque, il suo servo Francesco e supplicava insistemente con gemiti continui Colei che concepì il *Verbo pieno di grazia e di verità* (Gv

---

abitazione e *dimora* (cfr. Gv 14,23). E saranno figli del Padre celeste (cfr. Mt 5,45), di cui fanno le opere, e sono sposi, fratelli e madri del Signore nostro Gesù Cristo (cfr. Mt 12,50). Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si unisce a Gesù Cristo; siamo suoi fratelli, quando facciamo la volontà del Padre suo (cfr. Mt 12,50), che è nel cielo; siamo madri (cfr. 1Cor 6,20), quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo attraverso l'amore e la pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri (cfr. Mt 5,16)".

<sup>181</sup> *Forma di Vita a Chiara e Sorelle* (*Scritti* 381): "Poiché, per divina ispirazione, vi siete fatte figlie e ancelle dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste, e vi siete sposate allo Spirito Santo, scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto di avere sempre di voi come dei miei frati, per mezzo mio e per mezzo loro, cura diligente e sollecitudine speciale".

<sup>182</sup> *Audite Poverelle* 13 (*Scritti* 127): "ka ciascuna sarà regina en celo coronata cum la Vergine Maria".

<sup>183</sup> *RegNB* 9,2-5 (*Scritti* 257).

1,14), perché si degnasse di farsi sua avvocata; e per i meriti della Madre della misericordia egli stesso concepì e partorì lo spirito della verità evangelica<sup>184</sup>.

La spiritualità mariana di Francesco d'Assisi fa parte della sua esperienza di sequela di Cristo nel contesto evangelico che egli ha scelto come forma di vita sua e dei suoi frati. Maria viene vista come la Vergine fatta Chiesa, come la Madre di Cristo, come colei che entra in relazione con la Trinità nel suo atto di obbedienza di fede, e come la discepola povera e itinerante di Cristo suo Figlio nella fraternità apostolica.

Questa spiritualità che abbiamo visto negli scritti di Francesco trova poi la prova concreta nei fatti della sua vita, che qui non analizziamo. Abbiamo soltanto fatto un fugace riferimento all'importanza della cappella di Santa Maria degli Angeli (la Porziuncola) come luogo in cui Francesco scopre la sua chiamata evangelica sotto lo sguardo della Vergine poverella venerata in quel luogo. La spiritualità ecclesiale di Francesco trova così un'espressione concreta nella sua devozione a Maria, Vergine fatta chiesa, modello della vita evangelica dei frati minori nella semplicità e povertà delle piccole chiese in cui essi dimoravano.

Da questi umili inizi di spiritualità mariana all'altezza di dottrina del dottore sottile Giovanni Duns Scoto sull'Immacolata Concezione sembra che esista un abisso grande che ci fa dubitare se ci sia stata veramente una continuità tra Francesco e i suoi discepoli dotti, teologi e mistici. Eppure vedremo che la visione sanfrancescana della teologia cristologica e mariologica di Scoto costituisce la base delle sue affermazioni, e che il dottore sottile non è poi così lontano dalla semplicità del fondatore quando si tratta di parlare di colei “in cui fu ed è ogni pienezza di grazia ed ogni bene”<sup>185</sup>.

---

<sup>184</sup> LegM 3,1 (FF 1051). Nello *Specchio di Perfezione* 84 (FF 1781) troviamo un poema originale sul ruolo della cappella di Santa Maria degli Angeli nella vita di Francesco e nella nascita dell'Ordine dei frati Minori.

<sup>185</sup> SalBMV 3 (*Scritti* 43).

## IX

# LA SPIRITUALITÀ DI SANTA CHIARA E DELLE SORELLE POVERE DI SAN DAMIANO

Molto è stato scritto su santa Chiara e il suo Ordine delle Sorelle Povere di San Damiano, specialmente dal momento della celebrazione dell'8º centenario della nascita di Chiara nel 1993, ma anche prima<sup>186</sup>. Chiara d'Assisi (1193-1253) è stata rivalutata come la donna forte che ha seguito Cristo e il Vangelo secondo il modello tracciato da Francesco d'Assisi, ma in modo originale e femminile. Anche se molte volte chiama se stessa “pianticella del beatissimo padre Francesco”<sup>187</sup>, Chiara dimostra delle

---

<sup>186</sup> F. CASOLINI, *Sainte Claire et les Clarisses*, in *Dictionnaire de Spiritualité Ascétique et Mystique*, Vol. 5, Beauchesne, Paris 1964, 1401-1422; *Temi Spirituali dagli Scritti del Secondo Ordine Francescano*, a cura di C.A. LAINATI, S. Maria degli Angeli, Assisi 1970, 2 vols.; H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo. Ricerche sui nessi storici tra l'eresia, gli Ordini mendicanti e il movimento religioso femminile nel XII e XIII secolo e sui presupposti storici della mistica tedesca*, Il Mulino, Bologna 1980; CLAIRE D'ASSISE, *Ecrits. Introduction, texte latin, traduction, notes et index*, a cura di M.F. Becker, J.F. Godet, T. Matura (Sources Chrétiennes, 325), Editions du Cerf, Paris 1985; M. BARTOLI, *Chiara d'Assisi* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 37), Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1989; *Chiara d'Assisi. Atti del XX Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani (Assisi, 15-17 ottobre 1992)*, Spoleto 1993; M. CARNEY, *The first Franciscan Woman. Clare of Assisi and her form of Life*, New York 1993, trad. it. *Chiara d'Assisi. La prima donna francescana e la sua forma di vita*, Roma 1994; A. ROTZETTER, *Chiara d'Assisi la prima francescana*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1993; M. SENSI, *Chiara d'Assisi nell'Umbria del Quattrocento*, in *Collectanea Franciscana* 64 (1994) 215-239; M.P. ALBERZONI, *Chiara e il Papato*, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1995; E. PAOLI, *Introduzione a Clares Assisiensis Opuscula*, in *Fontes Franciscani*, a cura di E. Menestò, S. Brufani, G. Cremascoli, E. Paoli, L. Pellegrini, Stanislao da Campagnola, apparati di G.M. Boccali, Edizioni Porziuncola, Assisi 1995, 2223-2260; W. MALECZEK, *Chiara d'Assisi. La questione dell'autenticità del «Privilegium Paupertatis» e del Testamento*, Traduzione italiana di M.P. Alberzoni, Edizioni Biblioteca Francescana, Milano 1996; *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in AA.VV., *Francesco di Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Biblioteca Einaudi, Torino 1997, 203-235; I. OMAECHEVARRÍA (a cura di), *Ecritos de santa Clara y documentos complementarios*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1999; F. URIBE, *Introduzione alle agiografie di san Francesco e santa Chiara d'Assisi (secc. XIII-XIV)* (Medioevo Francescano, Saggi, 7), Santa Maria degli Angeli, Assisi 2002; G. BOCCALI, *Santa Chiara di Assisi. I primi documenti ufficiali: Lettera di annuncio della sua morte. Processo e Bolla di canonizzazione*, Introduzione, testo, note, traduzione italiana dei testi latini e indici a cura di G. Boccali (Pubblicazioni della Biblioteca Francescana Chiesa Nuova – Assisi, 10), Santa Maria degli Angeli, Assisi 2002; G.G. MERLO, *Nel Nome di San Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, 118-134; «*Chiara e l'Ordine Francescano*». *Atti del Convegno Internazionale «Clara claris praeclera»*, Assisi, 20-22 novembre 2003 (Convivium Assisiense. Ricerche dell'Istituto Teologico e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Assisi), Edizioni Porziuncola, Assisi 2004; M. BARTOLI, *Introduzione agli Scritti e Fonti Biografiche di Chiara d'Assisi*, in *Fonti Francescane. Nuova Edizione*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2004, 1739-1749; CLARE OF ASSISI, *Early Documents*, Revised Edition and Translation by R.J. Armstrong, New City Press, New York – London – Manila 2006; C. FRUGONI, *Una solitudine abitata. Chiara d'Assisi*, Laterza, Roma 2006; FEDERAZIONE S. CHIARA DI ASSISI DELLE CLARISSE DI UMBRIA-SARDEGNA, *Il Vangelo come forma di vita. In ascolto di Chiara nella sua Regola*, Edizioni Messaggero, Padova 2007.

<sup>187</sup> CHIARA D'ASSISI, *Regola [RegCl]* 1,4 (FF 2751): “Chiara, indegna ancilla di Cristo e pianticella del beatissimo padre Francesco”; *Testamento [TestCl]* 37 (FF 2832): “Così io, Chiara, ancilla di Cristo e delle sorelle povere del monastero di San Damiano, benché indegna e pianticella del padre santo”; *TestCl* 48-49 (FF 2842): “E come il Signore ci donò il beatissimo padre nostro Francesco come fondatore, piantatore e

caratteristiche che le sono proprie e anche originali, sia nel suo itinerario vocazionale come nella sua spiritualità che ha poi trasmesso alle sue figlie spirituali.

Si può affermare che Chiara d'Assisi abbia una spiritualità marcatamente evangelica, ma anche diversa da quella di Francesco e del suo Ordine. La vicinanza spirituale di Francesco a Chiara è attestata dalle fonti, i quali ci riportano due biglietti che Francesco scrisse a Chiara mentre era in vita, e che ella ha accolto nella sua *Regola*, proprio nel capitolo 6 che è il capitolo centrale<sup>188</sup>.

In questi biglietti emergono delle caratteristiche della spiritualità clariana che cercheremo di analizzare. Tra queste note caratteristiche possiamo individuare i seguenti: l'indole sponsale e trinitaria della consacrazione di Chiara e delle Sorelle Povere di San Damiano; la forma di vita secondo la perfezione del santo Vangelo; la sequela e perseveranza nell'altissima povertà di Cristo e della Vergine Maria; l'unione intima con Francesco e i frati minori.

Una conoscenza della vita di Chiara e del percorso sofferto per convincere la Chiesa ad approvare la sua forma di vita fa emergere questi elementi di spiritualità in continuazione. Chiara era convinta che la sua chiamata evangelica non poteva essere rimessa entro le strutture monastiche femminili presenti nel medioevo, particolarmente con l'influsso della Regola Benedettina. Non si sentiva neanche parte del movimento di *mulieres religiosae* nate nello stesso periodo, particolarmente nel contesto delle Beghine, e che probabilmente erano anche presente in Umbria. Un esame attento della legislazione data dal Cardinale Ugolino, poi Papa Gregorio IX, e dal Papa Innocenzo IV, a Chiara e le Sorelle Povere di San Damiano fa capire quanto sia stata lontana la visione iniziale della Chiesa riguardo alla forma di vita delle *Pauperes Dominae* da quella di Chiara. Ugolino, in modo particolare, voleva in qualche modo trovare una struttura comune per i monasteri delle *pauperes moniales reclusae* oppure *ordo pauperum dominarum de Valle Spoleti sive Tuscia*. Chiara resistette finché poteva, e in parte riusciva a acquistare dallo stesso Gregorio IX il *Privilegio della povertà* nel 1228, con il quale lei garantiva al solo monastero di San Damiano una fedeltà assoluta alla forma di vita evangelica che lei aveva scelto, con l'aiuto di Francesco d'Assisi<sup>189</sup>.

---

cooperatore nostro nel servizio di Cristo e in quanto promettemmo al Signore e al beato nostro padre, il quale inoltre, finché visse, con la parola e con l'opera fu sempre sollecito di coltivare e nutrire noi, sua pianticella”; *Benedizione [BenCl]* 6 (FF 2855): “Io, Chiara, ancilla di Cristo, pianticella del beatissimo padre nostro Francesco”.

<sup>188</sup> Si tratta della *Forma vitae* che Francesco diede a Chiara nel 1212 e dell'*Ultima voluntas* che le mandò poco prima di morire nel 1226. Chiara li ha inseriti nel cap. 6 della sua *Regola* (FF 2788-2790): “Il beato padre, poi, considerando che non avremmo temuto nessuna povertà, fatica, tribolazione, umiliazione e disprezzo del mondo, ché anzi li avremmo ritenuti grandi delizie, mosso da pietà, scrisse per noi una forma di vita in questo modo: «Poiché per divina ispirazione vi siete fatte figlie e ancelle dell'altissimo sommo Re, il Padre celeste, e vi siete sposate allo Spirito Santo, scegliendo di vivere secondo la perfezione del santo Vangelo, voglio e prometto di avere sempre di voi come di loro, per mezzo mio e dei miei frati, cura diligente e sollecitudine speciale». Ciò che adempì diligentemente finché visse, e volle che fosse sempre da adempiere dai frati. E affinché non ci scostassimo mai dalla santissima povertà che abbracciammo, e neppure quelle che sarebbero venute dopo di noi, poco prima della sua morte ci scrisse di nuovo la sua ultima volontà con queste parole: «Io, frate Francesco, piccolino, voglio seguire la vita e la povertà dell'altissimo Signore nostro Gesù Cristo e della sua santissima Madre, e perseverare in essa sino alla fine. E prego voi, mie signore, e vi consiglio che viviate sempre in questa santissima vita e povertà. E guardate con grande cura di non allontanarvi mai da essa, in perpetuo e in nessuna maniera, per insegnamento o consiglio di alcuno»”.

<sup>189</sup> GREGORIO IX, *Privilegio della Povertà* (17 settembre 1228) (FF 3279).

Era soltanto verso la fine della vita che Chiara riesce ad ottenere l'approvazione e la conferma della *Regola* che lei scrisse per il monastero di San Damiano, e che segna l'incoronamento di una vita spesa in difesa di un ideale evangelico al femminile che traspare negli scritti della santa che ora esamineremo per far emergere la sua spiritualità.

Prenderemo allora in esame gli scritti di santa Chiara, come abbiamo fatto nel caso di san Francesco, analizzando i temi elencati sopra per cercare di cogliere la *novitas clariana* nella spiritualità francescana.

### L'indole sponsale e trinitaria della spiritualità clariana

L'aspetto mistico della spiritualità di Chiara si coglie in modo particolare nelle quattro *Lettere ad Agnese di Praga* che Chiara scrisse a questa principessa della Boemia che scelse la forma di vita delle Sorelle Povere di San Damiano per il monastero che aveva fondato nel 1234, una realzione epistolare che durò fino alla morte di Chiara nel 1253.

“Gesù Cristo crocifisso è il luogo della contemplazione di Chiara e della conformità a lui. Basta uno sguardo alle lettere per averne conferma”<sup>190</sup>.

Nella *Prima Lettera* scritta nel 1234-35, Chiara si congratula con la principessa Agnese perché prese “uno sposo di stirpe più nobile, il Signore Gesù Cristo, che custodirà la vostra verginità sempre immacolata e intatta”<sup>191</sup>. Chiara la chiama “sposa e madre e sorella del Signore mio Gesù Cristo”<sup>192</sup>. Riecheggiando le parole di Mt 12,50 e anche la *Lettera ai fedeli II* di san Francesco, Chiara presenta la relazione sponsale, materna e fraterna con Cristo che rende Agnese una vera principessa adatta per il matrimonio con lo sposo celeste.

Nella *Seconda Lettera* scritta nel 1235-1237, Chiara parla ad Agnese con il linguaggio del Cantico dei Cantici: “Questa è la perfezione per la quale il Re stesso ti unirà a sé nell'etereo talamo, dove siede glorioso su un trono di stelle [...] ciò che hai ottenuto *tienilo stretto*, ciò che stai facendo fallo e *non lasciarlo* (cf. Ct 3,4) [...] abbraccia, vergine povera, Cristo povero [...] Guarda, o regina nobilissima, il tuo sposo, *il più bello tra i figli degli uomini* (Sal 44,3)”<sup>193</sup>.

La *Terza Lettera*, scritta tra la fine del 1237 e l'inizio del 1238, indirizza Agnese come “sorella e sposa del sommo Re dei cieli”. In questa *Lettera* troviamo delle espressioni di tono mistico molto alto, che esprimono la sensibilità femminile di Chiara verso Agnese, e la sua gioia nel vederla sposa di Cristo. “Ama con tutta te stessa colui che tutto si è donato per amore tuo, la cui bellezza ammirano il sole e la luna”<sup>194</sup>. In

<sup>190</sup> C.G. CREMASCHI, *Introduzione al Testamento e Benedizione di santa Chiara*, in FF, p. 1783.

<sup>191</sup> CHIARA D'ASSISI, *Lettera I ad Agnese di Boemia* [EpAgn I],7 (FF 2861). Chiara sviluppa questo sposalizio mistico di Agnese con Cristo, scrivendo: “Amandolo siete casta, toccandolo sarete più pura, lasciandovi possedere da lui siete vergine; la sua potenza è più forte, la sua nobiltà più elevata, il suo aspetto più bello, l'amore più soave e ogni favore più fine. Ormai siete stretta nell'abbraccio di lui, che ha ornato il vostro petto di pietre preziose e ha messo alle vostre orecchie inestimabili perle, e tutta vi ha avvolta di primaverili e scintillanti gemme e vi ha incoronata con una corona d'oro”.

<sup>192</sup> EpAgn I,12 (FF 2863).

<sup>193</sup> EpAgn II,5.11.17.20 (FF 2873. 2875. 2878-2879).

<sup>194</sup> EpAgn III,15-16 (FF 2889-2890).

questa stessa *Lettera* troviamo un paragrafo che esprime molto bene la spiritualità trinitaria di Chiara, e particolarmente il tema dell'abitazione divina.

Ecco, è ormai chiaro che per la grazia di Dio la più degna tra le creature, l'anima dell'uomo fedele, è più grande del cielo, poiché i cieli con tutte le altre creature non possono contenere il Creatore, mentre la sola anima fedele è sua *dimora* e sede, e ciò soltanto grazie alla carità di cui gli empi sono privi, come afferma la Verità stessa: *Chi mi ama sarà amato dal Padre mio, e io lo amerò, e verremo a lui e faremo dimora presso di lui* (Gv 14,21-23)<sup>195</sup>.

È la *Quarta Lettera*, scritta probabilmente durante gli ultimi mesi della vita di Chiara, nel 1253, che è la più ricca in immagini sponsali, presi in modo particolare dal Canto dei Cantici, ma anche dai Salmi e dal Libro della Sapienza. Riportiamo due brani della *Lettera* per interi. Nel primo brano Chiara sviluppa la metafora dello specchio, per esprimere il processo di imitazione e trasformazione in Cristo nella comunità sponsale. Lo specchio davanti al quale Agnese è invitata a ornarsi è la persona di Cristo sposo nella totalità del suo mistero di Verbo del Padre.

Felice certamente colei a cui è dato godere di questo sacro connubio, per aderire con il più profondo del cuore a colui la cui bellezza ammirano incessantemente tutte le beathe schiere dei cieli, il cui affetto appassiona, la cui contemplazione ristora, la cui benignità sazia, la cui soavità ricolma, il cui ricordo risplende soavemente, al cui profumo i morti torneranno in vita e la cui visione gloriosa renderà beati tutti i cittadini della celeste Gerusalemme.

E poiché egli è *splendore della gloria, candore della luce eterna e specchio senza macchia* (Sap 7,26), guarda ogni giorno questo specchio, o regina sposa di Gesù Cristo, e in esso scruta continuamente il tuo volto, perché tu possa così adornarti tutta all'interno e all'esterno, *vestita e avvolta di variopinti ornamenti* (Sal 44,15), ornata insieme con i fiori e le vesti di tutte le virtù, come conviene a figlia e sposa amatissima *del sommo Re* (Sal 44,14)<sup>196</sup>.

La *Lettera* continua in un crescendo di lode e gioia della sposa che si attira allo sposo celeste con il linguaggio del Canto dei Cantici. Si può dire che questo brano segna il culmine della mistica clariana negli scritti della santa, che stranamente non è abbastanza conosciuta come una delle donne mistiche più grandi del medioevo.

Contemplando ancora le indicibili sue delizie, ricchezze e onori eterni e sospirando per l'eccessivo desiderio e amore del cuore, grida: *Attirami dietro a te, correremo al profumo dei tuoi unguenti* (Ct 1,3), o sposo celeste! Correrò e non verrò meno, finché tu mi introduca nella cella del vino (Ct 2,4), finché la tua sinistra sia sotto il mio capo e la destra felicemente mi abbracci (Ct 2,6) e tu mi baci con il felicissimo bacio della tua bocca (Ct 1,2)<sup>197</sup>.

La nota sponsale nella spiritualità clariana esprime molto bene l'indola femminile della spiritualità di Chiara. Si può affermare che, nel caso di Chiara, il riferimento diretto a Cristo sposo che unisce a sé stesso le sorelle che hanno consacrato a Lui la propria vita, diventa più incisivo che nel caso di Francesco, che parla di Cristo sovente, ma insiste anche sul suo rapporto con Dio Padre e con lo Spirito Santo. Anche se in Chiara questo aspetto non manca, tuttavia la santa si concentra di più sulla persona storica di Cristo,

<sup>195</sup> *EpAgn* III,21-23 (FF 2892).

<sup>196</sup> *EpAgn* IV,9-17 (FF 2901-2902).

<sup>197</sup> *EpAgn* IV,28-32 (FF 2906).

come colui che le sorelle sono invitate a seguire. L’oggetto del loro amore è perciò Cristo come ci viene presentato nel Vangelo e nella forma di vita che Francesco ha scelto.

### **La forma di vita secondo la perfezione del santo Vangelo**

Chiara muore nella gioia di sapere che il Papa Innocenzo IV aveva confermato la sua forma di vita, che lei aveva scritto durante gli ultimi anni della sua vita sul modello della *Regola bollata* dei frati minori. La *Regola di santa Chiara* è l’espressione femminile della forma di vita secondo la perfezione del santo Vangelo, che Francesco scrisse per i suoi frati. Chiara inizia la *Regola* con le parole simili a quelle usate da Francesco: “La Forma di vita dell’Ordine delle sorelle povere, istituita dal beato Francesco, è questa: Osservare il santo Vangelo di nostro Signore Gesù Cristo”<sup>198</sup>.

Nel *Testamento*, dove Chiara si esprime più liberamente, spiega come Cristo “il Figlio di Dio, si è fatto *via* (cf. Gv 14,6), che ci mostrò e insegnò con la parola e con l’esempio il beatissimo padre nostro Francesco, di lui vero amante e imitatore”<sup>199</sup>. La vita del santo Vangelo diventa la *forma vitae* delle sorelle povere alle quali Chiara scrive: “Il Signore stesso infatti ci collocò come forma, in esempio e specchio non solo per gli altri uomini, ma anche per le nostre sorelle, che il Signore chiamerà alla nostra vocazione”<sup>200</sup>. E continua: “Perciò, se avremo vissuto secondo la suddetta forma, lasceremo agli altri un nobile esempio e con una fatica di brevissima durata ci guadagneremo il premio della beatitudine eterna”<sup>201</sup>.

Ad Agnese di Boemia Chiara invita a perseverare “nella sequela delle orme di Gesù Cristo povero e umile”<sup>202</sup>. Questo tema del seguire Cristo povero sarà sviluppato dopo questo paragrafo, ma si vede già quanto sia collegato al tema della professione della forma di vita secondo il santo Vangelo abbracciata da Chiara nello stesso modo di Francesco e dei frati minori. Per Chiara sembra che quest’aspetto della sequela secondo la *forma* di vita di Cristo e degli apostoli sia più importante dell’aspetto contemplativo e mistico, che certamente ha la sua importanza negli scritti della santa. Si potrebbe affermare che la *novitas clariana* sta proprio in questo attaccamento alla forma di vita evangelica, che viene applicata in modo del tutto originale alla vita contemplativa di donne che la Chiesa volle che siano *rinchiuso*, e cioè che accettino la struttura monastica che la legge ecclesiastica stabiliva alle *moniales* o *mulieres religiose*. La fedeltà a questa *forma vitae* esige da Chiara e le sorelle una vita semplice e povera, modellata sull’esempio di Cristo e della sua Madre poverella.

### **La sequela e la perseveranza nell’altissima povertà di Cristo e della Vergine Maria**

La sensibilità femminile nella spiritualità di Chiara è evidente nei suoi scritti. In varie riprese la santa si esprime con una tenerezza tipicamente femminile e materna,

---

<sup>198</sup> *RegCl* 1,1-2 (FF 2750).

<sup>199</sup> *TestCl* 5 (FF 2824).

<sup>200</sup> *TestCl* 19 (FF 2829).

<sup>201</sup> *TestCl* 23 (FF 2830).

<sup>202</sup> *EpAgn* III,4 (FF 2884).

quando parla dell’umanità di Cristo e della Vergine Maria, e particolarmente quando medita la povertà abbracciata dal Figlio di Dio nei diversi misteri della sua vita. Questo la fa per incoraggiare le sorelle alla sequela fedele di Cristo sulla forma di vita evangelica tracciata da Francesco.

Lo scritto che più fa vedere questo atteggiamento di sequela di Cristo nella povertà è il *Testamento*. “A questo riguardo occorre chiarire il senso della povertà, argomento dominante nel *Testamento*: non si tratta di una «virtù» che eccelle sulle altre, ma della modalità della «sequela Christi» tipicamente francescana, accentuata da Chiara. È in questione non tanto una dimensione pauperistica di tipo sociologico, ma anche la condivisione di vita con i «minores» della società medievale è un elemento fondante del carisma, ma soprattutto il «calcare le orme» (v. 36) di Cristo «povero e umile» (v. 46). È uno sguardo mistico a Gesù che sceglie la condizione degli ultimi: «povero fu posto nella mangiatoia» (Lc 2,12), «povero visse nel mondo e nudo rimase sul patibolo» (v. 45)<sup>203</sup>.

Chiara ribadisce con le sorelle che “il Figlio di Dio, finché visse nel mondo, non volle mai allontanarsi dalla stessa santa povertà”<sup>204</sup>. Per Chiara Cristo povero è la *forma* della vita delle sorelle povere, e per questo motivo nel *Testamento* la santa azzarda rivolgersi alla Chiesa romana, con la stessa umiltà di Francesco, chiedendo che ella sia garante della povertà delle sorelle.

Perciò, inginocchiata e prostrata interiormente ed esteriormente, raccomando tutte le mie sorelle che sono e che verranno alla santa madre Chiesa romana, al sommo pontefice, e specialmente al signor cardinale che sarà assegnato alla Religione dei frati minori e a noi, affinché per amore di quel Dio che povero fu *posto nella mangiatoia* (Lc 2,12), povero visse nel mondo e nudo rimase sul patibolo, al suo *piccolo gregge* (cf. Lc 12,32), che il Signore e Padre generò nella sua santa Chiesa con la parole e l’esempio del beatissimo padre nostro Francesco, per seguire la povertà e l’umiltà del suo Figlio diletto e della gloriosa vergine sua Madre, faccia sempre osservare la santa povertà che prometteremo al Signore e al beatissimo padre nostro Francesco, e si degni di sostenerle sempre e di conservarle in essa<sup>205</sup>.

Tale convinzione è molto presente nella vita di santa Chiara, particolarmente quando addirittura chiede al Papa Gregorio IX, che le voleva distogliere dal voto di povertà assoluta e dal non possedere assolutamente nulla in questo mondo: “Santo padre, per nulla mai desidero essere sciolta dalla sequela di Cristo”<sup>206</sup>.

Nelle *Lettere ad Agnese di Boemia*, il tema della povertà di Cristo e della sua Madre assume delle connotazioni mistiche. Nella *Prima Lettera* Chiara scrive un inno di lode a *Madonna Povertà* personificata, che in qualche modo riecheggia i toni che troviamo nel *Sacrum Commercium*.

O beata povertà, che procura ricchezze eterne a chi l’ama e l’abbraccia! O santa povertà: a chi la possiede e la desidera è promesso da Dio *il regno dei cieli* (cf. Mt 5,3) ed è senza dubbio concessa gloria eterna e vita beata! O pia povertà, che il Signore Gesù Cristo, in cui potere erano e sono il cielo e la terra, il quale *disse e tutto fu creato* (Sal 32,9), si degnò più di ogni altro di abbracciare! Disse egli infatti: *Le volpi hanno le tane e gli uccelli del cielo i nidi, mentre il Figlio dell'uomo, cioè Cristo, non ha dove posare il capo* (Mt 8,20), ma *chinato il capo rese lo spirito* (Gv 19,30)<sup>207</sup>.

<sup>203</sup> C.G. CREMASCHI, *Introduzione al Testamento*, in FF p. 1783.

<sup>204</sup> *TestCl* 35 (FF 2836).

<sup>205</sup> *TestCl* 44-47 (FF 2841).

<sup>206</sup> *Legenda sanctae Clarae [LegCl]* 14 (FF 3187).

<sup>207</sup> *EpAgn* I,15-18 (FF 2864).

Chiara si congratula con Agnese nella *Terza Lettera*. “Sono ripiena di così grande gioia e respiro di esultanza nel Signore, quanto posso fermamente constatare che tu supplisci in modo meraviglioso a ciò che manca, in me e nelle mie sorelle, nella sequela delle *orme* (cf. 1Pt 2,21) di Gesù Cristo povero e umile”<sup>208</sup>.

Chiara molte volte unisce al mistero di Cristo povero quello della povertà e tenerezza di sua Madre. Già nella *Regola* ella aveva incoraggiato le sorelle a dare testimonianza di povertà nel loro modo di vestire. “E per amore del santissimo e diletissimo Bambino, *avvolto* in poveri *pannicelli* e *adagiato* nel *presepio* (cf. Lc 2,7.12), e della sua santissima Madre, ammonisco, prego caldamente ed esorto le mie sorelle a vestire sempre vestimenti *vili*”<sup>209</sup>. Ad Agnese Chiara chiede di essere vicina alla Vergine Maria nella sua cura tenera di Cristo suo Figlio, e si esprime in termini di alta natura mistica che sono un segno della sua sensibilità femminile.

Parlo del *figlio dell'Altissimo* (cf. Lc 1,32), che la Vergine partorì e dopo il cui parto rimase vergine. Stringiti alla sua dolcissima Madre, che generò un figlio tale che *i cieli non potevano contenere* (cf. 1Re 8,7), eppure lei lo accolse nel piccolo chiostro del suo sacro seno e lo portò nel suo grembo di ragazza [...]

Come dunque la gloriosa Vergine delle vergini lo portò materialmente, così anche tu, *seguendo le sue orme* (cf. 1Pt 2,21), specialmente quelle di umiltà e povertà, senza alcun dubbio lo puoi sempre *portare* spiritualmente *nel tuo corpo* casto e verginale, contenendo colui dal quale tu e *tutte le cose sono contenute* (cf. Sap 1,7), possedendo ciò che si possiede più saldamente rispetto agli altri possessi transitori di questo mondo<sup>210</sup>.

La *Quarta Lettera*, infine, sviluppa il tema dello specchio, che abbiamo già visto sopra, parlando dell'imitazione di Cristo nella spiritualità sponsale, e fa vedere come lo stesso specchio è la persona di Gesù Cristo nel mistero dell'Incarnazione e Passione. Forse è il brano più bello che parla dell'umanità di Cristo negli scritti di santa Chiara.

In questo specchio rifulgono la beata povertà, la santa umiltà e l'ineffabile carità, come potrai contemplare, per grazia di Dio, su tutto lo specchio. Guarda con attenzione – dico – il principio di questo specchio, la povertà di colui che è *posto in una mangiatoia* e *avvolto in pannicelli* (cf. Lc 2,12). O mirabile umiltà, o povertà che dà stupore! Il Re degli angeli, *il Signore del cielo e della terra è reclinato in una mangiatoia* (cf. Mt 11,25; Lc 2,7). Nel mezzo dello specchio poi considera l'umiltà santa, la beata povertà, le fatiche e le pene senza numero che egli sostenne per la redenzione del genere umano. Alla fine dello stesso specchio contempla l'ineffabile carità, per la quale volle patire sull'albero della croce e su di esso morire della morte più vergognosa<sup>211</sup>.

Un'ultimo riferimento alla spiritualità della sequela di Cristo povero e crocifisso negli scritti di Chiara lo prendiamo dalla *Lettera* scritta a Ermentrude di Bruges. In questo breve scritto mandato a questa nobile donna, fatta reclusa e poi sorella povera a Bruges, Chiara parla della sofferenza di Cristo sulla croce, con un tenero riferimento alla Vergine Maria ritta sotto la croce del Figlio<sup>212</sup>.

<sup>208</sup> *EpAgn* III,4 (FF 2884).

<sup>209</sup> *RegCl* 2,25 (FF 2765).

<sup>210</sup> *EpAgn* III,16-19.24-26 (FF 2890. 2893).

<sup>211</sup> *EpAgn* IV,19-23 (FF 2904).

<sup>212</sup> CHIARA D'ASSISI, *Lettera ad Ermentrude*, 9-12 (FF 2915): “O carissima [...] prendi la croce e segui (cf. Lc 9,23) Cristo che ci precede: infatti dopo varie e molte tribolazioni per mezzo di lui entreremo nella sua

## L'unione intima con Francesco e i frati minori

Il ritratto di Chiara nella sua relazione con Francesco appare chiaramente nei suoi scritti. Il merito di Chiara consiste nel fatto che lei capiva la sua vocazione specifica nel seno della famiglia fondata da Francesco d'Assisi. Nel suo *Testamento* Chiara considera la sua vocazione come il più grande dono che lei e le Sorelle Povere di San Damiano hanno ricevuto dal Padre delle misericordie<sup>213</sup>.

Nella *Regola* Chiara si presenta in questi termini: “Chiara, indegna ancilla di Cristo e pianticella del beatissimo padre Francessco”<sup>214</sup>. Nel *Testamento* la santa presenta più chiaramente il suo legame a Francesco, e fa ricordare alle sorelle che anche esse erano legate a lui nello stesso modo per aver imparato da lui la via della perfezione.

Io, Chiara, *ancilla* (cf. Lc 1,38) di Cristo e delle sorelle povere del monastero di San Damiano, benché indegna, e pianticella del padre santo, considerando con le altre mie sorelle la nostra altissima professione e il comandamento di un padre tanto grande, e anche la fragilità delle altre, che temevamo in noi stesse dopo la morte del santo padre nostro Francesco – che era nostra colonna e nostra unica consolazione dopo Dio e sostegno...<sup>215</sup>

Nello stesso scritto, Chiara esprime la sua ultima volontà alle sorelle riguardo alla relazione che lei considerava propria tra esse e i frati minori, costruita sullo modello di amicizia che esisteva tra lei e san Francesco.

E come il Signore ci donò il beatissimo padre nostro Francesco come fondatore, piantatore e cooperatore nostro nel servizio di Cristo e in quanto promettemmo al Signore e al beato nostro padre, il quale inoltre, finché visse, con la parola e con l'opera fu sempre sollecito di coltivare e nutrire noi, sua pianticella; così raccomando e affido le mie sorelle presenti e quelle che verranno al successore del beatissimo padre nostro Francesco e a tutta la Religione, affinché ci siano di aiuto a progredire sempre in meglio nel servizio di Dio e specialmente nell'osservare meglio la santissima povertà<sup>216</sup>.

È interessante che Chiara esplicitamente menziona Francesco come *fundatorem, plantatorem et adiutorem*, tre aggettivi che dimostrano il ruolo di Francesco, il quale è da solo il fondatore, che prende responsabilità della formazione della sua *pianicella*, come colo che promette un appoggio costante sia personalmente come per mezzo dei fratelli come garanzia di unità nello stesso progetto di vita evangelica. La storia del Secondo Ordine Francescano dimostra che i frati minori non sempre sono rimasti fedeli a questo impegno, o perché trascuravano la cura pastorale delle Clarisse, o perché interferivano in situazioni nelle quali avrebbero dovuto rispettare la libertà di decisione delle sorelle.

---

gloria. Ama con tutte le fibre del cuore Dio e Gesù suo Figlio, crocifisso per noi peccatori, e non cada mai dalla tua mente il ricordo di lui; medita continuamente i misteri della croce e i dolori della *madre ritta sotto la croce* (cf. Gv 19,25).

<sup>213</sup> *TestCl* 2-4 (FF 2823).

<sup>214</sup> *RegCl* 1,3 (FF 2751). *Fontes Franciscani*, a cura di E. MENESTÒ e S. BRUFANI, Edizioni Porziuncola, Assisi 1995: *Clara indigna ancilla Christi et plantula beatissimi patris Francisci*.

<sup>215</sup> *TestCl* 37-39 (FF 2838).

<sup>216</sup> *TestCl* 48-51 (FF 2842).

Nella sua *Benedizione* Chiara scrive: “Io, Chiara, ancilla di Cristo, pianticella del beatissimo padre nostro san Francesco, sorella e madre vostre e delle altre sorelle povere”<sup>217</sup>.

Chiara era conscia che la relazione che lei e le sorelle povere dovevano stabilire con i frati minori era il risultato della stessa esperienza di vita che lei aveva vissuto con Francesco nel condividere la stessa chiamata evangelica. Tanto era grande tale convinzione che lei non vedeva nessuna differenza tra il suo senso di fedeltà a san Francesco e la fedeltà e l’obbedienza che voleva dimostrare verso il ministro generale frate Elia (1232-1239), il quale certamente non può essere considerato sullo stesso livello di santità come san Francesco. Quando scrive la *Seconda Lettera ad Agnese* Chiara insiste: “Riguardo a questo, perché tu possa percorrere più sicura *la via dei comandamenti del Signore* (cf. Sal 118,32; Bar 4,13), segui il consiglio del nostro venerabile padre, il nostro fratello Elia ministro generale e anteponilo ai consigli di chiunque altro, stimandolo per te più caro di ogni dono”<sup>218</sup>.

Uno sguardo rapido agli aggettivi che Chiara usa per spiegare chi lei era e quale era la sua relazione con san Francesco ci fa vedere come Chiara considera se stessa come serva (ancella) di Cristo, pianticella di san Francesco, sorella e madre delle sorelle povere. In un modo molto chiaro dimostra che riconosce Cristo come l’unico Signore, e che vede Francesco come colui che piantò in lei la forma di vita del Vangelo, e che considera le sorelle povere come figlie, dato che lei era la prima tra esse ad aver seguito la vita di perfezione evangelica. Cristo è il Signore di Chiara e delle sorelle povere, Francesco è il fondatore, le sorelle sono figlie spirituali.

In un modo insistente Chiara chiama Francesco *beatissimus pater Franciscus*. Non esiste nessun dubbio che lei era convinta che Francesco era il fondatore dell’Ordine delle Sorelle Povere di San Damiano.

Possiamo concludere queste nostre riflessioni con un commento di Maria Pia Alberzoni, che ci sembra utile per capire la comunanza di ideali che Chiara condivideva con Francesco e che ha espresso nella sua spiritualità, ma anche nello stesso tempo la *novitas* della spiritualità clariana.

Accostare la spiritualità di Chiara e di Francesco sulla base di questi scritti considerati come entità a sé stanti sarebbe dunque un’operazione pericolosa e addirittura fuorviante per una corretta spiegazione dei rapporti tra Chiara e Francesco. Di qui la discussione, per molti versi ancora aperta, circa il presunto progressivo allontanamento del santo da Chiara e da S. Damiano nel corso della sua vita, giacché i due brani riportati nel capitolo VI della regola clariana sono in genere attribuiti rispettivamente all’inizio (l’impegno di Francesco e dei suoi frati a prendersi cura di S. Damiano) e alla fine della vita di Francesco (l’esortazione a mantenersi nell’assoluta povertà). Se invece collochiamo questi due brani sullo scorciò dell’esistenza di Francesco, come è stato convincentemente ipotizzato [Rusconi], bisogna piuttosto pensare a un graduale riavvicinamento di Francesco a S. Damiano nei momenti più cruciali della malattia, all’approssimarsi della morte; ciò permetterebbe anche di comprendere meglio il tenace attaccamento di Chiara alla volontà di colui che ella indicò sempre come il fondatore di S. Damiano<sup>219</sup>.

---

<sup>217</sup> BenCl 6 (FF 2855).

<sup>218</sup> EpAgn II,15-16 (FF 2877).

<sup>219</sup> M.P. ALBERZONI, *Chiara di Assisi e il francescanesimo femminile*, in *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, 227.

# X

## LA SPIRITUALITÀ DELL'ORDINE FRANCESCANO DELLA PENITENZA

La spiritualità francescana non riguarda soltanto i frati minori e le sorelle povere ma anche il grande movimento della penitenza, che già esisteva al tempo di san Francesco, ma che ha presto assimilato la spiritualità evangelica degli Ordini mendicanti, particolarmente dei Minori e dei Predicatori<sup>220</sup>. Sarebbe interessante analizzare la storia di questo movimento tra il laicato nei secoli 12º e 13º, che Francesco avrebbe certamente conosciuto. Il nostro scopo in queste pagine è quello di offrire uno sguardo sintetico della spiritualità dell'Ordine della Penitenza nel suo legame con la spiritualità francescana, incominciando dalla persona stessa di Francesco d'Assisi che predicava la penitenza e la conversione come condizione per seguire la forma di vita evangelica.

### **Francesco d'Assisi penitente**

La spiritualità di Francesco d'Assisi viene studiata nel contesto storico della spiritualità del laicato nel medioevo. Un modo con cui i laici esprimevano il loro desiderio di conversione e di appartenenza alla Chiesa era quello della vita penitenziale in associazioni che avevano come scopo di vivere il Vangelo nel mondo compiendo determinati atti di penitenza spontanea (penitenza pubblica, vita eremita, pellegrinaggio, cura dei lebbrosi, elemosina ai poveri, cura delle chiese, astenersi dai rapporti coniugali, obiezione di coscienza nel portare armi e prendere parte nelle lotte inter-comunali).

---

<sup>220</sup> Lo studio più approfondito sulle origini e sulla storia dell'*Ordo poenitentium* è quello di G.G. MEERSSEMAN, *Dossier de l'ordre de la pénitence au XIII<sup>e</sup> siècle*, Editions Universitaires, Fribourg 1961 (deuxième édition remaniée, Fribourg 1982). Convegni e studi recenti sull'Ordine della Penitenza Francescano: *L'Ordine della Penitenza di san Francesco d'Assisi nel secolo XIII*, a cura di O. SCHMUCKI, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1973; *Il movimento francescano della Penitenza nella società medievale*, a cura di M. D'ALATRI, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1980; *Francescanesimo e vita religiosa dei laici nel '200*. Atti dell'VIII Convegno della Società Internazionale di Studi Francescani, Assisi 1981; R. PAZZELLI, *San Francesco e il Terz'Ordine*, Edizioni Messaggero, Padova 1982; *I frati Minori e il Terzo Ordine. Problemi e discussioni storiografiche*. Convegni del Centro di studi sulla spiritualità medievale, XXIII, Accademia Tudertina, Todi 1985; *La «Supra montem» di Niccolò IV (1289): genesi e diffusione di una regola*, a cura di R. PAZZELLI e L. TEMPERINI, Analecta T.O.R., Roma 1988; P. RIVI, *Francesco d'Assisi e il laicato del suo tempo*, Edizioni Messaggero, Padova 1989; R.M. STEWART, "De illis qui faciunt poenitentiam". *The Rule of the Secular Franciscan Order: Origins, Development, Interpretation*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1991; G. ANDREZZI, *Il Terzo Ordine regolare di san Francesco nella sua storia e nelle sue leggi*, Edizioni Franciscanum I, Roma 1993; M. D'ALATRI, *Aetas poenitentialis*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1993; G. CASAGRANDE, *Un Ordine per i laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in AA.VV., *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Biblioteca Einaudi, Torino 1997, 237-255; G.G. MERLO, *Nel Nome di san Francesco. Storia dei frati Minori e del francescanesimo sino agli inizi del XVI secolo*, Editrici Francescane, Padova 2003, 220-232; L. TEMPERINI, *Introduzione ai Testi Normativi dell'Ordine dei Fratelli e delle Sorelle della Penitenza*, in *Fonti Francescane. Nuova edizione*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2004, pp. 1985-1993.

Francesco d'Assisi, dettando il suo *Testamento* alla fine della vita, si ricorda degli umili inizi della sua vocazione e la vede nell'ottica di una chiamata a vivere nella penitenza, particolarmente servendo ai lebbrosi<sup>221</sup>.

Nelle fonti francescane abbiamo testimonianze chiare riguardo a Francesco il quale, ancora giovane, compie determinati atti di penitenza volontaria, particolarmente quando indossa l'abito da eremita e vive come *oblato* nella chiesa di San Damiano<sup>222</sup>. Anche quando scoprì che la sua forma di vita non doveva essere quella del penitente-oblato o eremita, e quando andò con il primo gruppo dei frati da Innocenzo III, Francesco ricevette dal Papa il mandato di predicare la penitenza<sup>223</sup>, espressione che nel medioevo significava, appunto, dare testimonianza di una vita penitenziale, anche con la predicazione popolare (non dogmatica).

I primi frati non sapevano come chiamarsi quando gli veniva chiesto chi fossero. Stando alla testimonianza della *De inceptione* (*Anonimo Perugino*) e della *Leggenda dei Tre Compagni*, i frati “confessavano con semplicità di essere dei penitenti, oriundi della città di Assisi”<sup>224</sup>.

“Quali contenuti annettere al *poenitentiam praedicate*? È probabile che inizialmente si sia trattato di una predicazione sul carattere dell'*exhortatio* a sfondo etico-morale, un messaggio di penitenza e di conversione”<sup>225</sup>.

Questa consapevolezza di essere penitenti accompagnava i primi frati nel loro itinerario di discernimento della loro forma di vita. L'influsso dei movimenti laicali penitenziali sull'incipiente Ordine dei frati Minori era certamente molto forte, anche se Francesco e i suoi frati presto capirono che la loro vocazione era quella di vivere la penitenza vivendo secondo la forma di vita evangelica in una fraternità itinerante senza possedimenti, una nota del tutto nuova nella storia della vita religiosa della Chiesa. Sta di fatto che, probabilmente ancora vivente san Francesco, erano molti i laici che volevano seguirlo in un impegno di vita penitenziale pur rimanendo nel mondo<sup>226</sup>. Le fonti ci offrono delle testimonianze al riguardo. Per essi Francesco sembra che abbia composto

---

<sup>221</sup> *Test* 1-3 (*Scritti* 395): “Il Signore dette a me, frate Francesco, di incominciare a fare penitenza così: quando ero nei peccati mi sembrava cosa troppo amara vedere i lebbrosi, e il Signore stesso mi condusse tra loro e usai con essi misericordia. E allontanandomi da loro, ciò che mi sembrava amaro mi fu cambiato in dolcezza di animo e di corpo; in seguito, stetti un poco e uscii dal secolo”.

<sup>222</sup> 1C 21 (FF 355): “L'abito che egli portava in quel tempo era simile a quello degli eremiti, con una cintura di cuoio, un bastone in mano e i sandali ai piedi”; GIULIANO DA SPEYER, *Vita Sancti Francisci* 15, Traduzione di E. Mariani, LIEF – Vicenza 1980, 29.

<sup>223</sup> 1C 32 (FF 375): “[Innocenzo III], conosciuto il desiderio di quegli uomini di Dio, dopo matura riflessione diede il suo assenso alla loro richiesta, e lo completò dandogli effetto; li incoraggiò con molti consigli e li benedisse, dicendo: «Andate con il Signore, fratelli, e come egli si degnerà ispirarvi, predicate a tutti la penitenza»”.

<sup>224</sup> L3C 37 (FF 1441); AP 19 (FF 1509): “Loro con semplicità rispondevano: «Siamo dei penitenti e siamo nati nella città di Assisi”.

<sup>225</sup> G. CASAGRANDE, *Un Ordine per i Laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento, in Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, 239.

<sup>226</sup> AP 41 (FF 1535): “Similmente gli uomini sposati dicevano: «Noi abbiamo le mogli, che non accettano di essere mandate via. Insegnate pertanto anche a noi quale via tenere per essere salvati». E i frati costituirono con loro quello che viene chiamato Ordine dei penitenti, facendolo approvare dal sommo pontefice”; L3C 60 (FF 1472): “Allo stesso modo anche gli uomini ammogliati e le donne maritate, non potendo svincolarsi dai legami matrimoniali, dietro salutare suggerimento dei frati intrapresero una più stretta penitenza nelle loro case”.

un testo che si potrebbe considerare una primitiva *forma vitae*, e che alcuni studiosi individuano nella prima redazione della *Lettera ai Fedeli*.

Riguardo alle persone alle quali fu indirizzata la *Lettera ai Fedeli* I, che sono chiamate generalmente *fideles* (fedeli), Esser è dell'opinione che includono una categoria specifica di cristiani, e cioè i membri dell'Ordine dei Penitenti<sup>227</sup>. La *Lettera* parla dei cristiani “che fanno frutti degni di penitenza”. Perciò Esser sceglie il titolo *Exhortatio ad fratres et sorores de poenitentia* (Esortazione ai fratelli e sorelle della penitenza). Di fatto, giudicando dai contenuti, la *Lettera* si divide semplicemente in due sezioni, una riguardante coloro che fanno penitenza, e la seconda riguardante coloro che non fanno penitenza.

Riguardo alla data della *Lettera*, Esser propone un periodo di tempo prima della *Regola non bollata* e prima della *Seconda redazione della Lettera ai fedeli*. Siccome si tratta di una Lettera mandata ai penitenti, uno è tentato di considerarla come il documento più antico che possediamo riguardo al movimento penitenziale Francescano. Ma il primo documento di cui sappiamo certamente che fu indirizzato ai penitenti Francescani è il *Memoriale propositi* del Cardinale Ugolino, datato 1221-1228. La *Prima redazione della Lettera ai Fedeli* è certamente più antica del 1221.

Esser suggerisce che questa *Lettera* poteva benissimo essere stata la originale *forma vitae* che Francesco avrebbe dato ai Penitenti, basandosi su quello che dicono le Fonti Francescane<sup>228</sup>. A noi interessa di più vedere il contenuto della *Lettera* per tirarne fuori la spiritualità francescana del movimento laicale che doveva svilupparsi poi nel Terz'Ordine Francescano, oggi Ordine Francescano Secolare.

## Spiritualità del movimento francescano della penitenza

La *Lettera ai Fedeli* I si divide in due parti distinte: *Di coloro che fanno penitenza* e *Di coloro che non fanno penitenza*. Francesco inizia presentando i lineamenti di quei fedeli che fanno penitenza.

Tutti coloro che amano il Signore *con tutto il cuore, con tutta l'anima e la mente, con tutta la forza* (cfr. Mc 12,30) e amano i loro prossimi come se stessi (cfr. Mt 22,39), e hanno in odio i loro

<sup>227</sup> K. ESSER, *Die Opuscula des Heiligen Franziskus von Assisi. Neue Textkritischen Edition*, Editiones Collegii Sanctae Bonaventurae, Ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1976. Edizione con Traduzione italiana: *Scritti di san Francesco d'Assisi*, edizione critica di K. ESSER, Edizioni Messaggero, Padova 1981, 214-215. Tuttavia l'opinione di Esser è stata contestata da R. PAZZELLI, *Il titolo della «Prima recensione della Lettera ai fedeli»*, in *Analecta TOR* 19 (1987), 236.

<sup>228</sup> 1C 37 (FF 384-385): “Molti, nobili e plebei, chierici e laici, docili alla divina ispirazione, si recavano dal santo, bramosi di schierarsi per sempre con lui sotto la sua guida e il suo insegnamento. E a tutti il santo di Dio, come ricchissima sorgente di grazia celeste, irrigandoli con le acque dei carismi, faceva sbocciare i fiori delle virtù nel giardino del loro cuore [...] A tutti dava una regola di vita, e indicava la via della salvezza a ciascuno secondo la propria condizione”. GIULIANO DA SPEYER, *Vita sancti Francisci*, 23, Traduzione di E. Mariani, LIEF – Vicenza 1980, 38: “Egli diede origine a tre ordini [...] Il terzo, che si dice *Ordine dei Penitenti*, non è di mediocre perfezione, ed è aperto a chierici e laici, vergini, continenti, coniugati, e comprende l'uno e l'altro sesso per la salvezza”. LM IV,6 (FF 1073): “Moltissimi, infiammati dalla sua predicazione, si vincolavano alle nuove leggi della penitenza, secondo la forma indicata dall'uomo di Dio. Il servo di Cristo stabilì che la loro forma di vita si denominasse *Ordine dei fratelli della penitenza*. Questo nuovo Ordine ammetteva tutti, chierici e laici, vergini e coniugi dell'uno e dell'altro sesso, perché la via della penitenza è comune per tutti quelli che vogliono tendere al cielo”.

corpi con i vizi e i peccati, e ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e fanno *frutti degni di penitenza* (cfr. Lc 3,8): oh, come sono beati e benedetti quelli e quelle quando fanno tali cose e perseverano in esse<sup>229</sup>.

In queste frasi troviamo il programma di vita penitenziale francescana, che si potrebbe vedere come una riproposta della forma di vita del Vangelo applicata a tutti indistintamente. Al culmine dell'impegno penitenziale sta il comandamento dell'amore di Dio e del prossimo. Francesco riporta il testo di Mc 12,28-34, la risposta che Gesù dà allo scriba che gli chiede quale sia il primo e più grande tra i comandamenti. Ma nello stesso tempo Francesco unisce all'amore di Dio l'amore del prossimo, prendendo lo spunto dal testo di Mt 22,39, che è il testo parallelo a quello di Marco. L'amore, dunque, è il fondamento della perfezione cristiana per tutti coloro che vogliono seguire Gesù Cristo. Tuttavia, l'amore per Francesco esige un prezzo da pagare, e cioè “odiare” i propri “corpi con i vizi e i peccati”. Significa avere in odio tutto ciò che nel corpo non somiglia a Cristo. Non è una spiritualità di disprezzo del corpo, creato ad immagine e somiglianza di Dio, ma piuttosto un atteggiamento penitenziale in cui si cerca di distruggere “le opere della carne” a favore dei “frutti dello Spirito” (Gal 5,19-23). Concretamente, chi fa questa scelta radicale, compie “frutti degni di penitenza”, cioè fa vedere esternamente il suo impegno di conversione con azioni concrete penitenziali. Il segno più eloquente di questa vita penitenziale che riconcilia i cristiani con Dio e con i fratelli e il fatto che essi “ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo”. La vita sacramentale, ribadita da Francesco in modo più chiaro nella *Lettera ai Fedeli* II,22-26, è il segno concreto della penitenza.

Il secondo elemento della vita penitenziale francescana consiste nel diventare dimora della Trinità. È il dono dell'abitazione trinitaria, che abbiamo già esaminato parlando della spiritualità trinitaria di Francesco.

*Riposerà su di essi lo Spirito del Signore* (cfr. Is 11,2), e farà *presso* di loro la sua abitazione e *dimora* (cfr. Gv 14,23), e sono figli del Padre celeste del quale compiono le opere, e sono sposi, *fratelli e madri* (cfr. Mt 12,50) del Signore nostro Gesù Cristo. Siamo sposi, quando nello Spirito Santo l'anima fedele si unisce al Signore nostro Gesù Cristo; siamo suoi fratelli, quando facciamo *la volontà del Padre che è nei cieli* (Mt 12,50); siamo madri, quando lo portiamo nel nostro cuore e nel nostro corpo (cfr. 1Cor 6,20) per mezzo del divino amore e della pura e sincera coscienza, e lo generiamo attraverso il santo operare, che deve risplendere in esempio per gli altri (cfr. Mt 5,16)<sup>230</sup>.

Ecco la nascita della fraternità penitenziale francescana sul modello della fraternità evangelica di Maria e dei discepoli che seguono Cristo. La vita penitenziale cristiana così si costruisce sul modello nuziale (abitazione dello Spirito Santo che unisce a Cristo), sul modello fraterno (sequela di Cristo obbediente alla volontà del Padre), sul modello materno (come Maria che porta Cristo nel corpo e nel cuore), che genera la vita divina negli altri con “il santo operare” e l'esempio. Perciò la vita penitenziale francescana si esplica poi in azioni concrete, che nella legislazione dell'*ordo poenitentium* francescano si sono sviluppate in uno stile di vita che risponde alle esigenze del discorso della montagna<sup>231</sup>.

<sup>229</sup> *EpFid* I, p. I,1-5 (*Scritti*, 175).

<sup>230</sup> *EpFid* I, p. I,6-10 (*Scritti*, 175).

<sup>231</sup> Cfr. *Testi normativi dell'Ordine dei Fratelli e delle Sorelle della Penitenza*, FF 3364-3439.

Un'ultimo riferimento è anche d'obbligo riguardo a quello che Francesco afferma di coloro che non vogliono vivere nella penitenza. Prima di descrivere la morte terribile dell'uomo impenitente, che ha sapore biblico e che era molto popolare nel medioevo, Francesco offre questa descrizione negativa, che esprime tutto ciò che va contro l'impegno di penitenza evangelica.

Tutti quelli e quelle, invece, che non vivono nella penitenza, e non ricevono il corpo e il sangue del Signore nostro Gesù Cristo, e praticano vizi e peccati e camminano dietro la cattiva concupiscenza e i cattivi desideri della loro carne, e non osservano quelle cose che hanno promesso al Signore, e con il proprio corpo servono il mondo attraverso gli istinti carnali e le sollecitudini mondane e le preoccupazioni di questa vita, ingannati dal diavolo del quale sono figli e fanno le opere (cfr. Gv 8,41): costoro sono ciechi, poiché non vedono la vera luce, il Signore nostro Gesù Cristo. Non possiedono la sapienza spirituale, poiché non hanno il Figlio di Dio, che è la vera sapienza del Padre; di loro è detto: *La loro sapienza è stata ingoiata* (Sal 106,27), e: *Maledetti coloro che si allontanano dai tuoi comandamenti* (Sal 118,21). Essi vedono e riconoscono, sanno e fanno ciò che è male, e consapevolmente perdonano la loro anima<sup>232</sup>.

Per Francesco la vita della penitenza è una scelta radicale per Cristo e il suo Vangelo. Quello che egli propone ai laici del suo tempo (*universis christianis*) è un programma di vita cristiana radicale quanto poteva essere quello dei frati minori, perché va alla radice delle esigenze evangeliche predicate dal Signore. Quando, nella *Regola non bollata*, Francesco insegna ai suoi frati come si deve predicare, offre un esempio di un'esortazione di tipo penitenziale che si può accostare alla spiritualità che chiede da tutti coloro che fanno frutti degni di penitenza.

E questa o simile esortazione e lodi tutti i miei frati, ognualvolta a loro piacerà, possono annunciare tra ogni categoria di persone, con la benedizione di Dio. Temete e onorate, lodate e benedite, *ringraziate* (cfr. 1Ts 5,18) e adorate il Signore Dio onnipotente nella Trinità e nell'Unità, Padre e Figlio e Spirito Santo, creatore di tutte le cose. *Fate penitenza* (Mt 3,2), *fate frutti degni di penitenza* (Lc 3,8), perché sappiate che presto moriremo. *Date e vi sarà dato* (Lc 6,38). *Perdonate* e vi sarà perdonato (cfr. Lc 6,37). E se non perdonerete, il Signore non perdonerà a voi i vostri peccati (cfr. Mc 11,26); *confessate tutti i vostri peccati* (cfr. Gc 5,16). Beati quelli che muoiono nella penitenza, poiché saranno nel regno dei cieli. Guai a quelli che non muoiono nella penitenza, poiché saranno *figli del diavolo* (1Gv 3,10) di cui compiono le opere (cfr. Gv 8,41), e andranno nel fuoco eterno (Mt 18,8; 25,41). Guardatevi e astenetevi da ogni male e perseverate sino alla fine nel bene<sup>233</sup>.

Nella semplicità della proposta evangelica e penitenziale di Francesco tante persone lungo la storia hanno trovato ispirazione e sostegno per vivere in modo coerente la chiamata cristiana. “Se e in quali termini Francesco abbia precisamente ‘istituito’ l’Ordine o un suo Ordine della Penitenza/Terz’ordine può rimanere questione aperta, certo è che l’Assisiate è stato il grande ispiratore spirituale di un vasto richiamo penitenziale; i frati Minori e le autorità ecclesiastiche possono aver fatto il resto”<sup>234</sup>.

---

<sup>232</sup> EpFid I, p.II,1-10 (*Scritti*, 177).

<sup>233</sup> RegNB 21 (*Scritti* 275).

<sup>234</sup> G. CASAGRANDE, *Un Ordine per i Laici. Penitenza e Penitenti nel Duecento*, in *Francesco d’Assisi e il primo secolo di storia francescana*, 254.

# XI

## LA SPIRITALITÀ DEI *SERMONES* DI SANT'ANTONIO DI PADOVA

La figura di Sant'Antonio di Padova (1195-1231) è normalmente associata alla sua fama come taumaturgo e santo popolare. L'ottavo centenario della nascita del santo, che nacque a Lisbona e morì a Padova, celebrato nel 1995 è stato un occasione propozia per la pubblicazioni dell'edizione critica dei suoi *Sermones* e della loro traduzione<sup>235</sup>. In questo modo Antonio venne riconosciuto anche come grande teologo, predicatore e maestro della vita spirituale<sup>236</sup>, come d'altronde era stato già indicato dalla Chiesa quando Pio XII lo dichiarò dottore della Chiesa (*Doctor Evangelicus*) nel 1946<sup>237</sup>.

La vita di sant'Antonio di Padova scritta in varie fonti medievali è pure oggetto di studio intenso della sua spiritualità come predicatore e teologo<sup>238</sup>. Si sa che Antonio ha ricevuto la sua formazione teologica più intensa nel periodo in cui era canonico regolare Agostiniano nella *canonia* di Santa Cruz di Coimbra, in Portogallo (c. 1212-1218). Era in questo periodo che egli ha approfondito la sua conoscenza della Sacra Scrittura e degli scritti dei padri della Chiesa, in modo particolare Agostino, Girolamo, Ambrogio, Gregorio Magno.

La sua produzione letteraria spirituale e teologica consiste nella collezione di *Sermones dominicales* e di *Sermones festivi e mariani*, scritte sembra durante la ultima fase della sua vita, quando stava a Padova (1227-1228 e 1230-1231). Tuttavia, data la complessità dell'attività di Antonio che era ministro provinciale e grande predicatore, non è possibile immaginare che egli abbia composto la mole dei suoi scritti in questo periodo senza aver avuto una base già articolata e pronta prima. Per questo motivo alcuni sono del parere che Antonio abbia raccolto molto del materiale dei suoi *Sermones* già quando era ancora canonico regolare a Coimbra.

Questa presentazione della spiritualità dei *Sermones* di sant'Antonio di Padova la baseremo sulla prefazione all'edizione italiana degli stessi sermones, scritta da Giordano Tollardo OFMConv. La spiritualità del Santo di Padova è biblica, patristica e francescana, anche se c'è da dire che egli non nomina mai san Francesco nei suoi scritti. Sappiamo dagli scritti di Francesco che Antonio era lettore di teologia a Bologna.

<sup>235</sup> S. ANTONII PATAVINI, *Sermones dominicales et festivi ad fidem codicum recogniti*. I. Introductio – Sermones dominicales; II. Sermones dominicales et mariani; III Sermones festivi – Indices, a cura di B. Costa, L. Frasson, G. Luisetto e con la collaborazione di P. Marangon, Edizioni Messaggero, Padova 1979; SANT'ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, Traduzione di G. Tollardo, Edizioni Messaggero, Padova 1994; *La sapienza di sant'Antonio. Antologia dei Sermoni*, a cura di G. TOLLARDO, Edizioni Messaggero, Padova 2004.

<sup>236</sup> *Dizionario Antoniano*, a cura di E. CAROLI, Edizioni Messaggero, Padova 2002.

<sup>237</sup> PIUS XII, *Littera Apostolica «Exulta, Lusitania Felix»*. *Sanctus Antonius Patavinus, Confessor, Ecclesiae Universalis Doctor declaratur* (16 gennaio 1946), in *Acta Apostolicae Sedis* 38 (1946) 200-204.

<sup>238</sup> V. GAMBOSO, *Antonio di Padova. Vita e Spiritualità*, Edizioni Messaggero, Padova 2011<sup>4a</sup> ed. Le Fonti Antoniane includono: *Vita prima di S. Antonio o «Assidua»* (c.1232), a cura di V. Gamboso, Edizioni Messaggero, Padova 1985; GIULIANO DA SPIRA, *Officio ritmico e «Vita secunda»*, a cura di V. Gamboso, EM Padova 1985; *Vita del «Dialogus» e «Benignitas»*, a cura di V. Gamboso, EM Padova 1986; *Vite «Raymundina» e «Rigaldin»*, a cura di V. Gamboso, EM Padova 1992; *«Liber miraculorum» e altri testi medievali*, a cura di V. Gamboso, EM Padova, 1997.

“Fra i testi epistolari di Francesco d’Assisi giunti fino a noi, il più breve è costituito da un bigliettino a frate Antonio da Lisbona, più famoso col nome di sant’Antonio di Padova, il quale, come ci informano concordemente i testimoni manoscritti che trasmettono quel testo, in una data sicuramente collocabile tra la fine del 1223 e il 1224, «benché pregato dai frati, non ardí assumere l’ufficio di lettore, se non dopo aver conosciuto la volontà del beato Francesco. Allora il beato padre si dice gli abbia dato questa risposta» (K. ESSER, *Die Opuscula der Hl. Franziskus von Assisi*, 150-151). Segue il testo della lettera, che contiene il *placet* di Francesco per l’insegnamento della teologia e rinvia esplicitamente a quel passo della *Regula bullata*, dove i frati sono esortati a lavorare «con fedeltà e devozione, così che, allontanato l’ozio nemico dell’anima, non spengano lo spirito della santa orazione e devozione, al quale devono servire tutte le altre cose temporali» (*RegB* V,1-2). Se la titubanza di frate Antonio può essere nata dal fatto che la Regola del 1221 e la *Regula bullata* non contengono disposizioni per l’insegnamento, la risposta di frate Francesco riafferma la centralità della comunione orante con Dio, insinuando tacitamente che anche la teologia potrebbe trasformarsi in scienza che «uccide» quei religiosi, i quali «non vogliono seguire lo spirito della divina Scrittura, ma bramano sapere le sole parole e spiegarle agli altri» (*Adm* 7,3)”<sup>239</sup>.

Questo biglietto di Francesco ad Antonio è prova che tra i due grandi santi esisteva una relazione intima e profonda, anche se Antonio, come abbiamo già detto, non cita esplicitamente Francesco nei suoi *Sermones*. Qualcuno ha optato per la possibilità che i *Sermones* sono state composte dal Santo prima che entrasse nell’Ordine dei frati minori nel 1221, e cioè prima che avesse incontrato Francesco. Tuttavia, quello che a noi interessa di più è che, di fatto, i *Sermones* rispondono a molte delle esigenze che Francesco avrebbe chiesto ai frati predicatori del suo Ordine. Sono, prima di tutto, basate sulla Sacra Scrittura e sulla tradizione sana della Chiesa. Poi hanno lo scopo di illuminare le menti e i cuori con la lettura della *vestigia Dei* nella natura, tanto che si potrebbe parlare di un *liber naturae* che Antonio avrebbe scoperto, prima ancora di illustrare il *liber Scripturae*<sup>240</sup>. Soprattutto, i *Sermones* di Antonio hanno anche uno scopo parenetico o morale, e questo corrisponde in pieno con lo spirito Francesco di predicare «sui vizi e sulle virtù».

Cerchiamo allora di cogliere la natura di questi *Sermones* del Santo di Padova, per capire come egli, il primo tra i teologi francescani, ha saputo fare il salto di qualità tra la semplicità mistica di Francesco e la semplicità erudita della conoscenza della *sacra pagina*.

“Nel medioevo la predicazione si fondava quasi unicamente sulla sacra Scrittura, e da una citazione biblica prendeva le mosse, perché la sacra Scrittura era ritenuta la fonte propria di ogni dottrina sacra o teologica. La citazione era detta «autorità», perché aveva in se stessa, come parola di Dio, la virtù di provare l’insegnamento che veniva impartito. Anche sant’Antonio ha seguito questo metodo, e quindi la sua opera tratta della sacra Scrittura; anzi il Santo intende, con i suoi *Sermones*, esporre tutta la Scrittura per ricavare da essi ogni sacro insegnamento. Questo metodo si fonda su quattro punti: (1) esposizione del testo sacro secondo il senso letterale e le varie applicazioni spirituali:

<sup>239</sup> FRANCESCO D’ASSISI, *Scritti*, Edizione critica a cura di C. Paolazzi, 168.

<sup>240</sup> N. MUSCAT, *The «Liber Naturae» as a source of Revelation in the «Sermones» of Anthony of Padova*, offprints *Melita Theologica*, 46 (1995) no. 1, 37-49.

allegorica, morale e mistica; (2) il sermone vero e proprio, che si compone del prologo, dell'esposizione del tema e dell'epilogo; (3) l'uso che fa la liturgia della sacra Scrittura con un racconto dell'AT proposto dall'ufficio divino, l'introito, l'epistola e il vangelo presi dalla messa della domenica; (4) le concordanze, che spiegano ogni singolo tema introducendo altre citazioni della Scrittura, (e che consistono) nello spiegare la sacra Scrittura per mezzo della Scrittura stessa”<sup>241</sup>.

La finalità dei *Sermones* non era quella di comporre dei testi che poi venivano predicati *verbatim* al popolo. Antonio compose i *Sermones* come opere teologiche per la formazione dei fratelli che dovevano predicare, e perciò lo scopo dei *Sermones* era quello di essere studiati nella *schola* di teologia più che predicati come sono scritti dal pulpito. “I *Sermoni* quindi sono destinati direttamente ai suoi confratelli, per mettere nelle loro mani un mezzo che li aiuti nell'esercizio dell'apostolato tra il popolo”<sup>242</sup>.

“I *Sermoni* in generale trattano delle fede e dei buoni costumi. Il Santo insegna la pastorale ai predicatori: come debbano insegnare ai fedeli la dottrina del vangelo, come debbano amministrare i sacramenti, soprattutto la penitenza e l'eucaristia. E nel far questo ricorre al comando, alla persuasione, all'insegnamento e anche all'aspro rimprovero. Spesso unisce l'insegnamento al rimprovero: prima insegna quali debbano essere i costumi dei sacerdoti e dei prelati, quindi espone quali essi siano in realtà. Sant'Antonio tocca anche spesso problemi riguardanti la società civile e quella ecclesiastica”<sup>243</sup>.

“La fonte prima dei *Sermoni* del Santo è la sacra Scrittura, la seconda la dottrina dei Padri. Altre fonti minori sono i detti dei sapienti pagani, le scienze naturali, storiche e filologiche. Anche sant'Antonio, come facevano i Padri, trova nella sacra Scrittura diversi significati, e li segue nella sua interpretazione. Nella sacra Scrittura, come è noto, si possono cogliere due significati fondamentali: quello *letterale*, o storico, e quello *spirituale* [...] Il significato spirituale a sua volta può essere *allegorico*, che porta alla fede; *morale*, che guida al comportamento buono; e *mistico*, che eleva alla contemplazione delle realtà celesti. Nei suoi *Sermoni* sant'Antonio tocca tutti questi significati: dopo aver spiegato brevemente il significato letterale, si sofferma un po' più a lungo sul significato allegorico; ma si ferma soprattutto e largamente sul significato morale, con il quale sviluppa tutto il suo sermone; piuttosto raramente esplora il significato mistico”<sup>244</sup>.

Sant'Antonio è stato un teologo proprio perché era anche un grande uomo di spirito e un mistico. Le biografie medioevali scritte da altri frati che lo conoscevano o dai loro discepoli descrivono il santo di Padova come un uomo che sapeva alzarsi alle vette della contemplazione, come avvenne a Camposampiero, quando chiese al conte Tiso di costruirgli una celletta sull'albero affinché lassù potesse attendere alla contemplazione e alla rifinitura dei suoi *Sermones* dopo la quaresima intensa del 1231, l'ultima della sua vita, nella quale predicò e confessò per lunghe ore tutti i giorni.

I fatti prodigiosi narrati nel *Liber miraculorum* dimostrano Antonio come un taumaturgo, ma anche come un padre spirituale che voleva condurre tutti gli erranti sulla via retta dell'unità con la Chiesa. Ricorre a tutti i mezzi per compiere ciò, come nei due

<sup>241</sup> ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, 5-6.

<sup>242</sup> ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, 5-6.

<sup>243</sup> ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, 11.

<sup>244</sup> ANTONIO DI PADOVA, *I Sermoni*, 12.

casi famosi della predica ai pesci e della scommessa con l'eretico riguardo alla verità della presenza di Cristo nell'eucaristia, provata dalla mula affamata che si inginocchiava in un atto di adorazione e omaggio davanti ad Antonio che portava l'eucaristia. Non si può non vedere in questi episodi l'anima "francescana" di Antonio, il quale senza mai citare san Francesco nei suoi *Sermones*, imita il suo maestro nella sua capacità di parlare di Dio alle creature<sup>245</sup> e di insistere sul rispetto verso il sacramento del corpo e sangue del Signore<sup>246</sup>.

Un altro episodio nella vita di Antonio dimostra quanto è "francescana" la sua spiritualità. Ci riferiamo alla famosa visione di Antonio che, durante un'esperienza mistica, riceve nelle sue mani il Bambino Gesù, come viene riferito dal *Liber miraculorum*<sup>247</sup>. Anche se l'aspetto miracolistico nella vita di Antonio è stato gonfiato parecchio dai biografi, fino ad arrivare ai racconti del *Liber miraculorum*, che fa parte

---

<sup>245</sup> *Rigaldina* 9,24-28: "Colui che aveva reso attenti gli uccelli alla predicazione del santissimo padre Francesco, riunì i pesci e li rese attenti alla predicazione del figlio di lui, Antonio".

<sup>246</sup> *Benignitas* 16,6-17: "Nella regione di Tolosa il beato Antonio, avendo disputato con veemenza intorno al salvifico sacramento dell'Eucaristia contro un eretico incallito, e lo aveva quasi convinto e attirato alla fede cattolica, sennonché colui, dopo molti e vari argomenti cui si sforzava di sottrarsi, aggiunse queste parole: 'Lasciamo le chiacchiere e veniamo ai fatti. Se tu, Antonio, riuscirai a provare con un miracolo che nella Comunione dei credenti c'è, per quanto velato, il vero corpo di Cristo, io, abiurata assolutamente ogni eresia, sottometterò senza indugio la mia testa alla fede cattolica'. Il servo del Signore con grande fede gli rispose: 'Confido nel mio salvatore Gesù Cristo che, per la conversione tua e degli altri, otterrò dalla misericordia di lui quanto richiedi'. Si alzò allora quell'eretico e, invitando con la mano a far silenzio, parlò: 'Io terrò chiuso il mio giamento per tre giornate e gli farò provare i tormenti della fame. Passati i tre giorni, lo tirerò fuori alla presenza della gente, gli mostrerò la biada pronta. Tu intanto gli starai di contro con quello che affermi essere il corpo di Cristo. Se l'animale così affamato, trascurando la biada, si affretterà a adorare il suo Dio, crederò sinceramente alla fede della Chiesa'. Subito il padre santo diede il suo assenso. Allora l'eretico esclamò: 'Udite bene, popoli tutti!'. A che indugiare con molte parole? Arriva il giorno stabilito per la sfida. La gente accorre da ogni parte e affolla la vasta piazza. È presente il servo di Cristo, Antonio, attorniato da una fitta folla di fedeli. Vi è l'eretico, con la caterva dei suoi complici. Paratosi per celebrare in una cappella che sorgeva vicino, il servo di Dio vi entrò con gran devozione per il rito della Messa. Terminato questo, uscì verso il popolo che stava in attesa, portando con somma riverenza il corpo del Signore. Il mulo affamato è menato fuori della stalla, e gli si mostrano cibi appetitosi. Finalmente, imponendo il silenzio, l'uomo di Dio con molta fede comandò all'animale dicendo: 'In virtù e in nome del Creatore, che io, per quanto ne sia indegno, tengo veramente tra le mani, ti dico, o animale, e ti ordino di avvicinarti prontamente con umiltà e di prestargli la dovuta venerazione, affinché i malvagi eretici apprendano chiaramente da tale gesto che ogni creatura è soggetta al suo Creatore, tenuto tra le mani della dignità sacerdotale sull'altare'. Il servo di Dio nemmeno aveva finito queste parole, quand'ecco la bestia, trascurando il foraggio, chinando e abbassando la testa fino ai garretti, si accostò genuflettendo davanti al vivifico sacramento del corpo di Cristo".

<sup>247</sup> *Liber Miraculorum*, 22,1-8: "Trovandosi una volta il beato Antonio in una città a predicare, venne ospitato da un abitatore del luogo. Questo gli assegnò una camera appartata, affinché potesse attendere indisturbato allo studio e alla contemplazione. Mentre dunque pregava, da solo, nella camera, il padrone moltiplicava i suoi andirivieni per le sue case. Mentre osservava con sollecitudine e devozione la stanza in cui pregava sant'Antonio da solo, occhieggiando di nascosto attraverso una finestra, vide comparire tra le braccia del beato Antonio un bimbo bellissimo e gioioso. Il Santo lo abbracciava e baciava, contemplandone il viso con lena incessante. Quel cittadino, stupefatto ed estasiato per la bellezza di quel bambino, andava pensando fra sé donde fosse venuto un pargolo così leggiadro. Quel bimbo era il Signore Gesù. Egli rivelò al beato Antonio che l'ospite lo stava osservando. Dopo lunga preghiera, scomparsa la visione, il Santo chiamò il cittadino e gli proibì di manifestare a chiunque, lui vivente, ciò che aveva veduto. Dopo il trapasso del padre santo, quell'uomo raccontò con lacrime l'episodio, giurando sulla Bibbia di star dicendo la verità".

della *Chronica XXIV Generalium* di Arnaldo di Sarrant (1365) ed è dunque tardivo, non si può non notare l'insistenza sulla devozione di Antonio verso l'umanità di Cristo. Di fatto, Antonio, viene presentato come il taumaturgo che riprende gli stessi atteggiamenti di Cristo guaritore nei vangeli. Anche come predicatore Antonio trasmette il messaggio della misericordia del Padre manifestata nella persona di Cristo che si china sulle sofferenze morali e fisiche dell'uomo per guarirlo e rimarginare le sue ferite. Non per niente Antonio viene anche indicato nell'iconografia con il libro dei Vangeli in mano, e più tardi con la figura del Bambino Gesù seduto sopra lo stesso libro, come per sottolineare il legame intimo tra annuncio della Parola e mistero dell'Incarnazione.

La figura di sant'Antonio come francescano appella certamente alla sensibilità dei cristiani in modo particolare per i suoi poteri taumaturgici e per il suo amore verso i poveri e i malati. Tuttavia non si comprende questa immagine popolare del Santo senza far riferimento alla sua anima contemplativa, alla sua profonda erudizione teologica, al suo slancio di predicare la parola sia dalla cattedra universitaria come dal pulpito e nella piazza.

Antonio di Padova diventa così il primo nella fila dei discepoli di Francesco d'Assisi, i quali hanno trasmesso i suoi ideali evangelici e la sua spiritualità in modo nuovo e, se si vuole, anche diverso dalla sua intuizione originale. Tuttavia, non sembra che Francesco fosse contrario allo studio della *sacra pagina* intesa come mezzo di unione mistica con Dio, di formazione dei frati per il ministero della predicazione, e di arricchimento ulteriore ad una vita di semplicità e povertà. Antonio teologo ha capito questa chiamata e l'ha vissuta in pienezza, e perciò la sua spiritualità è "francescana" non soltanto nei contenuti, ma nello spirito che l'animava.

## XII

# *IL BREVILOQUIUM*

## DI SAN BONAVENTURA<sup>248</sup>

Composto intorno all'anno 1257, il *Breviloquium* può essere considerato una sorta di essenziale compendio della teologia bonaventuriana, nel quale sono oggetto di esame *summatim* e *breviter* appunto *non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum*<sup>249</sup>. Dopo un prologo dedicato all'esame dell'origine, del metodo e del fine della Scrittura, si susseguono sette parti che, secondo un ordine abbastanza simile a quello adottato da Pietro Lombardo del *Liber sententiarum*, trattano rispettivamente della Trinità divina, del mondo creato, della corruzione del peccato, della incarnazione del Verbo, della grazia, dei sacramenti, del giudizio finale.

Il *Breviloquium* si differenzia tuttavia dalle tradizionali *summae* (basti pensare alla *Summa* di Alessandro di Hales o alla *Summa theologica* di Tommaso d'Aquino) non solo per la maggiore essenzialità delle tematiche svolte, ma anche per l'estrema sobrietà dell'argomentazione. La struttura dei settantadue capitoli di cui consta il testo – tutti costruiti nel medesimo modo – è infatti assai semplice, esposta concisamente, la sua spiegazione (*Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est*) fondata sull'articolo di fede concernente Dio come primo principio<sup>250</sup>. L'adozione di questo metodo è così giustificata da Bonaventura: “Ma poiché la teologia è un discorso su Dio e sul primo principio, dato che, quale scienza e dottrina profondissima, essa stessa riconduce tutte le cose a Dio, principio primo e sommo; perciò nel dare ragione di tutte le cose che sono contenute in questo opuscolo o trattatello, cercai di assumerla dal primo principio, per mostrare così che la verità della Sacra Scrittura è da Dio, tratta di Dio, è secondo Dio, ed è per Dio, affinché meritatamente questa scienza appaia essere unica, ordinata e non immeritatamente chiamata teologia”<sup>251</sup>.

Proprio perché scienza, anche se con caratteristiche del tutto particolari<sup>252</sup>, la teologia adotta dunque procedure rigorose, che ripropongono il metodo, già anselmiano e vittorino, delle *rationes necessariae*<sup>253</sup>. Essa si sforza, infatti, come si è detto, di

---

<sup>248</sup> Queste pagine sono state prese direttamente dall'Introduzione al *Breviloquium* in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli Teologici/2. Breviloquio*, Traduzione di M. Aprea. Introduzione e note di L. Mauro. Indici di J.G. Bougerol, Città Nuova Editrice, Roma 1996, 7-10.

<sup>249</sup> *Breviloquium*, Prol. 6,5.

<sup>250</sup> J.G. BOUGEROL, *Introduzione a S. Bonaventura*, trad. it., Vicenza 1988, 197-201.

<sup>251</sup> *Breviloquium*, Prol. 6,6: “quia vero theologia sermo est de Deo et de primo principio, utpote quia ipsa tanquam scientia et doctrina altissima omnia resolvit in Deum tanquam in principium primum et sumnum: ideo in assignatione rationum in omnibus, quae in hoc toto opusculo, vel tractatulo continentur, conatus sum rationem sumere a primo principio, ut sic ostenderem, veritatem sacrae Scripturae esse a Deo, de Deo, secundum Deum et propter Deum, ut merito ista scientia appareat una esse et ordinata et theologia non immerito nuncupata”.

<sup>252</sup> Da un lato, infatti, “la Scrittura non deve procedere con metodo definitivo, diviso e collettivo, per provare le diverse passioni del soggetto, al modo delle altre scienze; era invece necessario che avesse modi propri” (*Breviloquium*, Prol. 5,2); dall'altro, come Bonaventura espressamente rileva, essa “inizia dalla causa somma [...] dove ha termine la conoscenza filosofica” (*ivi*, 1,1,3).

<sup>253</sup> G.J. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et Saint Anselme*, in *Antonianum* 47 (1972) 333-361, in particolare 343-345.

*assignare rationes* circa il dato di fede ovvero di fornire l'intelligenza, legando al tempo stesso, con stretta consequenzialità, tali *rationes* al dato di partenza costituito dall'affermazione di Dio come *primum principium*. Questa riorganizzazione, per così dire, del discorso teologico viene incontro, d'altra parte, alle preoccupazioni di ordine didattico enunciate da Bonaventura con molta chiarezza nel prologo dell'opera<sup>254</sup> e riconducibili sostanzialmente alle difficoltà che i giovani (*novi*) teologi incontrano nell'accostarsi ai testi biblici, spesso ritenuti oscuri e disordinati. Se Bonaventura intende la teologia nella duplice accezione di contenuto rivelato nella Bibbia<sup>255</sup> e di lavoro che la fede compie, quando riflette su se stessa<sup>256</sup>, si tratta per lui di evidenziare i precisi nessi e i molteplici fili sottesy all'apparente disordine della narrazione scritturistica e in pari tempo di dare ad essi veste espositiva ed argomentativa rigorosa, così da garantire, nella costruzione di una «scienza teologica», sia la salda struttura di quest'ultima, sia il suo stretto legame con il testo biblico.

Che la Scrittura costituisca qualcosa di più di una «silva opaca» e che essa fornisca in realtà una organica e completa presentazione del progressivo attuarsi della economia della salvezza nel tempo è del resto affermato da Bonaventura fin dal prologo del *Breviloquium*<sup>257</sup>. Ricorrendo alla immagine del fiume che, piccolo alla sua sorgente, s'ingrossa via via che procede, Bonaventura può perciò parlare della Scrittura come di un “amplissimo fiume, che è incrementato sempre di più dal concorso di molte acque, via via che diventa più lungo il suo corso”<sup>258</sup>; ai libri legali si sono infatti aggiunti successivamente quelli storici, quelli profetici e infine la dottrina evangelica ed apostolica. Essa si presenta quindi come un poema bellissimo e ordinato nelle sue parti, in cui sono descritti non solo l'intero corso delle vicende mondane ma, in una sorta di compendio, il contenuto di tutto l'universo<sup>259</sup> o, per meglio dire, la bellezza e la convenienza dell'ordine da cui questo è governato.

Si rivela così il carattere pedagogico e soterico del testo biblico. Esso non si limita infatti ad accrescere quantitativamente le conoscenze dell'uomo, delineando il tracciato delle vicende del cosmo, che nessuna potrebbe afferrare nella sua totalità a motivo della brevità della vita umana; ma le accresce anche qualitativamente, fornendo la chiave di lettura, per dir così, di quelle vicende, nelle quali mostra operanti la giustizia, l'ordine, la rettitudine della sapienza divina, e indirizzando in tal modo l'agire dell'uomo sulla via della salvezza<sup>260</sup>. La Scrittura si adatta così ai bisogni e alle capacità umani, giacché fine di essa è, come Bonaventura afferma espressamente<sup>261</sup>, che l'uomo divenga migliore e si salvi.

---

<sup>254</sup> *Breviloquium*, Prol. 6,5-6.

<sup>255</sup> *Breviloquium*, 1,1,2: “Sacra Scriptura sive theologia”.

<sup>256</sup> *Breviloquium*, 1,1,1: “Sacra doctrina, videlicet theologia”.

<sup>257</sup> Cfr. al riguardo M.D. CHENU, *La teologia come scienza nel XIII secolo*, trad. it., Milano 1985, 78-79.

<sup>258</sup> *Breviloquium*, Prol. 1,4: “Est igitur Scriptura sacra similis latissimo fluvio, qui ex concursu multarum aquarum aggregatur magis ac magis, secundum quod longius decurrit”.

<sup>259</sup> *Breviloquium*, Prol. 3: “Partim per plana verba, partim per mystica describit [sacra Scriptura] totius universi continentiam quasi in quadam summa”.

<sup>260</sup> *Breviloquium*, Prol. 2,4.

<sup>261</sup> *Breviloquium*, Prol. 5,2: “Haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur”. L'espressione “ut boni fiamus”, che evidenzia il carattere non meramente speculativo delle verità contenute nella Scrittura, era stata usata da Bonaventura già nella *Lectura super Sententias* (cfr. *In I Sent.*, q. 3 proemii; I,12-13). Sul rapporto tra la concezione della teologia contenuta nella *Lectura* e quella propria del *Breviloquium* cfr. BOUGEROL, *Introduzione*, cit., 200-201.

Opera non della *investigatio* umana ma della *revelatio* divina<sup>262</sup>, il libro della Scrittura, come il *Breviloquium* sembra suggerire<sup>263</sup>, e come le *Collationes in Hexaëmeron* affermano esplicitamente<sup>264</sup>, è stato scritto da Dio per consentire all'uomo di ritrovare il senso del libro della natura che egli, in seguito al peccato di Adamo, non era più in grado di afferrare. Esso è frutto in altre parole del dinamismo divino, che può pertanto essere visto come la chiave di lettura dell'intero discorso bonaventuriano del *Breviloquium*. Come infatti è chiarito nella prima parte dell'opera, tale dinamismo trova espressione innanzi tutto nella capacità del Padre, fondata sulla sua *primitas* o *innascibilitas*, di comunicarsi pienamente al Figlio e, attraverso il Figlio, allo Spirito Santo<sup>265</sup> e, quindi, nella capacità delle tre persone divine di comunicarsi, per così dire, al di fuori di se stesse nella creazione e nella incarnazione.

Ora, questo secondo modo di comunicarsi, in cui è possibile distinguere, in base alle loro appropriazioni<sup>266</sup>, l'operare di ognuna delle persone della Trinità, non è solo espressione del dinamismo divino ma anche origine di quello della creatura. Da un lato, infatti, prima del peccato di Adamo, la creazione era sufficiente a far continuare all'uomo la luce della divina sapienza e quindi a orientare il cammino a Dio<sup>267</sup>; con la incarnazione, d'altra parte, l'uomo è nuovamente in grado di indirizzarsi speditamente a Dio, riconducendo a Lui tutta la creazione di cui egli è centro e fine<sup>268</sup>, e il suo dinamismo si sostanzia sia di una rinnovata capacità di «leggere» il creato; sia della chiara presa di coscienza della propria condizione di peccatore; sia infine dell'aiuto che gli viene dai molteplici mezzi – la grazia ed i sacramenti – con i quali Dio continua nel decorso del tempo la Sua opera redentrice.

Attraverso le *rationes seminales*, inoltre, Dio continua ad agire anche nel mondo fisico. In esse sono contenute incoativamente le forme da Lui già create, ma destinate a manifestarsi soltanto in tempi successivi, e tramite esse è, quindi, possibile rendere ragione di quanto di «nuovo» appare nell'universo. A questo proposito, anzi, Bonaventura, commentando il passo biblico in cui è detto che Dio, avendo terminato di creare, si riposò (Gen 4,2), afferma espressamente che esso va inteso nel senso che, a partire da quel momento, Dio si è astenuto dal creare nuove forme, ma non dal suo lavoro e dalla sua opera<sup>269</sup>.

Anche la dimensione escatologica è, per dir così, investita dal dinamismo divino nei riguardi della creazione. Cristo ritornerà, infatti, alla fine dei tempi, per giudicare gli uomini in base alle loro azioni, ma questa sua seconda venuta non si esaurirà in tale giudizio e nella definitiva separazione di destini tra buoni e malvagi. Da essa sarà interessata la stessa forma visibile di questo mondo, destinata a mutare. Cesseranno i processi di generazione e di trasformazione; ogni cosa sarà distrutta nella sua veste

---

<sup>262</sup> Cfr. *Breviloquium*, Prol. 3; 5,3.

<sup>263</sup> Cfr. *Breviloquium*, 2,12,4.

<sup>264</sup> Cfr. *In Hexaëmeron*, Coll. 13-12 (S. Bonaventurae *Opera Omnia*, V, 390).

<sup>265</sup> Cfr. *Breviloquium*, 1,2,2; 1,3,7.

<sup>266</sup> Cfr. *Breviloquium*, 1,6. Sulla dottrina bonaventuriana delle appropriazioni divine, cfr. L. MATHIEU, *La Trinità creatrice secondo san Bonaventura*, trad. it., Milano 1994, 59-102.

<sup>267</sup> *Breviloquium* 2,11,2: “Primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum”.

<sup>268</sup> Cfr. *Breviloquium*, Prol. 2,2; 2,4,5; 7,4,3.

<sup>269</sup> Cfr. *Breviloquium*, 2,2,1.

esteriore ma non nei suoi principi che, purificati e rinnovati, continueranno ad esistere nell'uomo, che ha somiglianza con ogni genere di creature e nella cui beatitudine saranno in certo qual modo premiate tutte le cose<sup>270</sup>.

### La spiritualità francescana di Bonaventura nel Prologo del *Breviloquium*

Lo scopo del *Breviloquium*, come si è visto dall'introduzione di Letterio Mauro appena citata per intera, è quello di offrire un manuale e un compendio per gli studenti di teologia. Bonaventura inizia l'opera con un prologo dedicato al primato della Sacra Scrittura come anima di tutta la teologia. Cerchiamo di cogliere qualche piccolo accenno alla spiritualità francescana del dottore serafico, anche se naturalmente lo scopo dell'opera non è quello di un trattato spirituale e, anche in questo caso, san Francesco non viene nominato di persona.

Prima di tutto Bonaventura cita il *Testamento* di Francesco, dove il santo parla del rispetto verso i teologi e i ministri della Parola di Dio. Il testo è quello della *Epistola de tribus quaestionibus ad magistrum innominatum*:

Perché tu sappia quanto gli era caro lo studio della sacra Scrittura, da un frate ancora vivente ho sentito narrare che un giorno capitò a Francesco d'avere un Nuovo Testamento; poiché i frati erano parecchi e non potevano averlo intero tutti insieme, staccò foglio dopo foglio e ne diede a ciascuno perché tutti lo studiassero e non si disturbassero a vicenda. Inoltre aveva somma riverenza per i chierici che egli accettava all'Ordine, e prossimo a morire comandò ai frati che tenessero in grande stima i dotti nella sacra Scrittura, perché da loro ricevevano le parole di vita<sup>271</sup>.

Bonaventura fonda tutta la teologia sulla conoscenza della Scrittura. “Questa è la conoscenza di Gesù Cristo, dalla quale originariamente si diffonde la forza e l'intelligenza di tutta la Sacra Scrittura”<sup>272</sup>. Il dottore serafico, perciò, fonda la conoscenza erudita della Scrittura sulla conoscenza esperienziale e viva della persona di Gesù Cristo, e in questo ha saputo cogliere l'esempio di Francesco d'Assisi, il quale poteva affermare con san Paolo in 1Cor 2,2: *scio Christum pauperem crucifixum*<sup>273</sup>.

---

<sup>270</sup> Cfr. *Breviloquium*, 7,4,5-7.

<sup>271</sup> *Epistola de tribus quaestionibus*, in *Opera Omnia*, Vol. VIII, 334-335. Il riferimento è al *Test* 13.

<sup>272</sup> La edizione critica Latina del *Breviloquium* si trova in: S. BONAVENTURAE, *Opera Omnia*. Studio et cura PP. Collegii a.s. Bonaventura, ad plurimos codices mss. emendata, Ad Claras Aquas, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, Florentiae 1891, Vol. V, 201-291. Le nostre citazioni sono quelli del *Breviloquium* in SAN BONAVENTURA, *Opuscoli Teologici/2. Breviloquio*, Traduzione di M. Aprea. Introduzione e note di L. Mauro. Indici di J.G. Bougerol, Città Nuova Editrice, Roma 1996. Indicheremo il numero del paragrafo e la pagina: *Breviloquium*, Prol., p. 22: “Haec est notitia Iesu Christi, ex qua originaliter manat firmitas et intelligentia totius sacrae Scripturae”.

<sup>273</sup> 2C 105 (FF 692): “Francesco era infermo e pieno di dolori da ogni parte. Vedendolo così, un giorno gli disse un suo compagno: «Padre, tu hai sempre trovato un rifugio nelle Scritture; sempre ti hanno offerto un rimedio ai tuoi dolori. Ti prego, anche ora fatti leggere qualche cosa dai profeti: forse *il tuo spirito esulterà nel Signore* (cf. Lc 1,47)». Rispose il santo: «È bene leggere le testimonianze della Scrittura, ed è bene cercare in esse il Signore nostro Dio. Ma, per quanto mi riguarda, mi sono già preso tanto dalle Scritture, da essere più che sufficiente alla mia meditazione e riflessione. Non ho bisogn di più, figlio: *conosco Cristo povero e crocifisso*”.

Il significato profondo della Scrittura discende nella mente e nel cuore umano tramite la illuminazione divina, in modo tale che l'*homo viator* (l'uomo pellegrino) possa capire il lume soprannaturale e le quattro dimensioni della Parola (l'ampiezza, la lunghezza, l'altezza e le profondità [Ef 3,14-19]) del mistero di Cristo<sup>274</sup>. L'uomo in cerca di Dio si esprime nell'itineranza francescana, che fa di Francesco e dei fratelli *pellegrini e forestieri* in questo mondo, come esprime bene la *Regola bullata* 6,2, citando 1Pt 2,11.

Bonaventura parla anche dell'atteggiamento che deve assumere colui che si accosta alla Parola divina, “poiché se non si è umili, puri, fedeli e pieni di zelo non si può ascoltare in modo conveniente la Scrittura. Perciò, sotto la superficie di una parola chiara si nasconde una mistica e profonda intelligenza della Scrittura, per reprimere la superbia, perché con la sua profondità, nascosta nell'umiltà della parola, siano piegati i superbi, respinti gli impuri, allontanati i fraudolenti, sollecitati i negligenti all'intelligenza dei misteri”<sup>275</sup>. Non si può non vedere in queste espressioni l'atteggiamento di Francesco di fronte alla Parola. Il Santo insegnava ai predicatori che tale doveva essere il loro approccio al mistero della Parola che annunziavano<sup>276</sup>.

Abbiamo già visto che, per Bonaventura, la Sacra Scrittura e lo studio della teologia hanno “per scopo che diveniamo buoni e possiamo essere salvati” (*quia enim haec doctrina est, ut boni fiamus et salvemur*). Tommaso da Celano dice una cosa simile riguardo a san Francesco che parla dei fratelli che fanno studio della Sacra Scrittura. È un testo importante, perché fa capire come Francesco detestava la pura *curiositas* ma predilegeva la sapienza della contemplazione della divina parola a scopo di predicare e annunciare il Vangelo<sup>277</sup>.

---

<sup>274</sup> *Breviloquium*, Prol., p. 24: “Progressus autem sacrae Scripturae non est coarctatus ad leges ratooncinationum, definitionum et divisionum iuxta morem aliarum scientiarum et non est coarctatus ad partem universitatis; sed potius, cum secundum lumen supernaturale procedat ad dandam homini viatori notitiam rerum sufficientem, secundum quod expedit ad salutem, partim per plana verba, partim per mystica describit totius universi continentiam quasi in quadam summa, in quo attenditur latitudo; describit decursum, in qua attenditur longitudo; describit excellentiam finaliter salvandorum, in quo attenditur sublimitas; describit miseriam damnandorum, in quo profunditas consistit non solum ipsius universi, verum etiam divini iudicij”.

<sup>275</sup> *Breviloquium*, 4, p. 37.

<sup>276</sup> *Speculum Perfectionis* 73 (FF 1768): “Fedele servo e imitatore perfetto di Cristo, Francesco, sentendosi trasformato in Cristo principalmente per la virtù della santa umiltà, desiderava nei suoi fratelli l'umiltà sopra tutte le altre virtù, e li incoraggiava senza sosta e affettuosamente, con le parole e l'esempio, ad amarla, desiderarla, acquistarla e conservarla. Ammoniva specialmente i ministri e i predicatori, inducendoli a dedicarsi a opere di umiltà”.

<sup>277</sup> 2C 195 (FF 781): “Provava vivo dolore se uno si dedicava alla scienza trascurando la virtù, soprattutto se non rimaneva stabile nella vocazione *in cui era quando* da principio fu chiamato (cf. 1Cor 7,20.24). «I miei fratelli – diceva – che si lasciano attrarre dalla curiosità della scienza, si troveranno le mani vuote *nel giorno della retribuzione* (Os 9,7). Preferirei che si irrobustissero maggiormente con le virtù in modo da avere con loro *il Signore nell'angustia, una volta giunta l'ora della tribolazione* (cf. 2Cr 15,4; Sal 36,39). Perché – continuò – sta per giungere una tribolazione tale che i libri, buoni a nulla, saranno abbandonati negli armadi e nei ripostigli». Non diceva questo perché gli dispiacevano gli studi della Scrittura, ma per distogliere tutti da una premura eccessiva di imparare, e perché preferiva che fossero tutti buoni per carità piuttosto che saputelli per curiosità”.

Passando al quarto grado, “attraverso la nostra anima, possiamo contemplare il primo principio anche nella nostra anima, e questo modo è superiore al precedente, per cui viene considerato come il quarto grado di contemplazione”<sup>291</sup>. In questo grado non si può entrare in se stessi se non attraverso Cristo che ci illumina. In questo quarto grado giocano un ruolo importante le “tre virtù teologali con le quali (l’anima) viene purificata, illuminata e perfezionata”<sup>292</sup>. Questo livello esige dall’animà l’esercizio della meditazione della Scrittura.

Lo studio della Sacra Scrittura, divinamente ispirata, è di particolare sostegno nella considerazione di questo grado, così come la filosofia è stata d’aiuto per il grado precedente. La Sacra Scrittura, infatti, si occupa principalmente delle opere della redenzione. Tratta principalmente della fede, della speranza, della carità, per mezzo delle quali l’anima viene riabilitata, specialmente per mezzo della carità<sup>293</sup>.

Gli ultimi due gradi portano l’animà a “contemplare Dio non soltanto fuori di noi e in noi, ma anche sopra di noi: fuori di noi, attraverso il vestigio; in noi, per mezzo dell’immagine; e sopra di noi, per mezzo di quel lume che è stato impresso nella nostra mente, che è la luce della Verità eterna”<sup>294</sup>. Secondo Bonaventura ci sono due modi di contemplare le perfezioni di Dio, simboleggiate dai due Cherubini che sopra il propiziatorio dell’arca dell’alleanza, si guardavano l’un altro e coprivano con le ali lo stesso coperchio.

Nel primo modo, anzitutto e principalmente, noi fissiamo il nostro sguardo sull’Essere stesso, dicendo che il nome proprio di Dio è Colui che è. Nel secondo modo, noi ci concentriamo sullo stesso Bene, dicendo che questo è il primo nome di Dio<sup>295</sup>.

Dio è, prima di tutto, l’essere per eccellenza ed è sommamente Uno. Bonaventura descrive l’Unità divina in questi termini: “L’essere, dunque, che è puro essere, essere semplice ed essere assoluto, è l’essere primo, eterno, semplicissimo, attualissimo e sommamente uno”<sup>296</sup>.

Questo grado ci porta all’ultimo grado di ascesa, nel quale si considera Dio come Trinità nel suo nome che è Bene. In questo Bonaventura si accosta alla visione sanfrancescana di Dio, che abbiamo già considerato parlando della spiritualità trinitaria di san Francesco nei suoi scritti, particolarmente quando Francesco chiama Dio “Sommo Bene”.

Dopo aver considerato le proprietà essenziali, dobbiamo elevare l’occhio della mente alla contuizione della beatissima Trinità, affinché anche l’altro cherubino sia posto accanto al primo [...] Se, dunque, può contuire con l’occhio della mente la suprema bontà, che è atto puro di un principio che caritativamente ama di amore gratuito e di amore dovuto, e di un amore in cui sono fusi entrambi e che è pienissima diffusione sia naturale che volontaria, che è diffusione per mezzo del Verbo, nel quale tutte le cose sono espresse, e per mezzo del Dono, nel quale ogni altro dono è

---

<sup>291</sup> *Itinerarium*, IV,1.

<sup>292</sup> *Itinerarium*, IV,3.

<sup>293</sup> *Itinerarium*, IV,5.

<sup>294</sup> *Itinerarium*, V,1.

<sup>295</sup> *Itinerarium*, V,2.

<sup>296</sup> *Itinerarium*, V,5.

# XIII

## LA SPIRITALITÀ DEL CROCIFISSO NELL'*ITINERARIUM MENTIS IN DEUM* DI SAN BONAVENTURA

Bonaventura ci presenta le circostanze in cui compose l'*Itinerarium mentis in Deum*<sup>278</sup>, un vero gioiello di spiritualità mistica medioevale.

Poiché, dunque, seguendo il beatissimo padre Francesco, questa pace cercavo con spirito ardente, io peccatore che, benché indegno, sono il settimo suo successore nel governo dell'Ordine, accadde che trentatré anni dopo la sua morte, mi recai per volere divino sul monte della Verna, come a un quieto rifugio ove cercare la pace dello spirito; e là, mentre meditavo sulle possibilità dell'anima di ascendere a Dio, mi si presentò, tra l'altro, quell'evento mirabile occorso in quel luogo al beato Francesco, cioè la visione del Serafino alato in forma di Crocifisso. E su ciò meditando, subito mi avvidi che tale visione mi offriva l'estasi contemplativa del medesimo padre Francesco e insieme la vita che ad essa conduce<sup>279</sup>.

Il 2 febbraio 1257 Bonaventura era stato eletto come ministro generale dell'Ordine dei Minori nel capitolo generale di Aracoeli. Da quell'anno aveva dovuto lasciare la sua carriera accademica all'Università di Parigi, anche se ritornò più volte e continuò anche a scrivere e dare conferenze fino ad un anno prima della morte. La situazione nell'Ordine non era tra i più felici. Il suo predecessore, Giovanni da Parma, era stato accusato di simpatie verso gli Spirituali e le dottrine apocalittiche di Gioacchino da Fiore. L'Ordine dimostrava segni di divisione tra la Comunità, che si adattava sempre più all'impegno di evangelizzazione e studio sul modello dei grandi Ordini mendicanti, e i frati Spirituali, i quali rimpiangevano gli umili inizi dell'Ordine e guardavano più al suo ruolo profetico che a quello operativo. Da una lettera enciclica che Bonaventura scrisse appena accettò l'ufficio di ministro generale sappiamo che doveva lottare contro vari abusi che minacciavano la disciplina regolare dell'Ordine<sup>280</sup>.

Nell'autunno del 1259 Bonaventura sentiva il bisogno di ritirarsi sul Monte della Verna. Dice che questo ritiro l'ha compiuto 33 anni dopo la morte di san Francesco, avvenuta nell'ottobre 1226. Bonaventura aveva bisogno di tempo per riflettere come un "povero nel deserto"<sup>281</sup> e nel silenzio del sacro monte trova l'ambiente ideale per meditare sulla pace dello spirito che li aveva trovato Francesco nel lontano 1224 quando ricevette le sacre stimmate durante la visione del serafino crocifisso, nell'occasione della festa dell'Esaltazione della santa Croce. Il risultato delle sue riflessione è stato questo libretto che egli ha intitolato *Itinerarium mentis in Deum*, che sarebbe tradotto *Itinerario (viaggio) dell'anima (mens in Latino non significa solo mente, ma tutte le facoltà*

<sup>278</sup> S. BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, in *S. Bonaventurae Opera Omnia*, edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura, Ad Claras Aquas, Quaracchi, Vol. V (1891) 293-361. Versione italiana: S. BONAVENTURA, *Opuscoli teologici*/1, vol. VI/1, *Itinerario della mente in Dio*, traduzione di O. Todisco, introduzione di L. Mauro, Città Nuova Editrice, Roma 1998, 493-569.

<sup>279</sup> *Itinerarium*, Prol. 2.

<sup>280</sup> S. BONAVENTURA, *Epistulae officiales*, in *Opera Omnia*, VIII, 468-469.

<sup>281</sup> S. BONAVENTURA, *Itinerarium*, in *Opera Omnia* V, 296: *Incipit speculatio pauperis in deserto*.

spirituali) *in Dio*. Perciò il dottore serafico vorrebbe compiere un viaggio spirituale che lo porta dalla sua situazione di *homo viator* che guarda verso il creato, verso se stesso e verso Dio, per entrare nel riposo sabbatico dell'estasi. Per questo motivo divide l'opera in sei capitoli, più il settimo capitolo che parla dell'arrivo e del riposo in Dio.

Nelle opere di Bonaventura la parola *itinerarium* non appare. Il dottore serafico preferisce parlare di *ascensus* e *via*, che possono essere considerati sinonimi al termine *itinerarium*. *Ascensus* indica il processo di ascesi, di salita, verso Dio, che nel francescanesimo non ha nulla a che fare con una pratica di ascesi solitaria e personale, ma con l'ascensione della persona umana insieme a tutto il creato verso il Creatore. San Francesco ne presenta un esempio tipico nel suo *Cantico di frate Sole*. Il termine *via* viene usato da Bonaventura come titolo della sua opera *De triplici via*, che segue molto da vicino la struttura dell'*Itinerarium*. L'opera usa anche la parola *gradus*, che indica una salita a tappe, e che spiega molto bene la struttura del libretto<sup>282</sup>.

### La struttura dell'*Itinerarium mentis in Deum*

Bonaventura costruisce l'opera sul modello del serafino che apparve a Francesco sul Monte della Verna<sup>283</sup>. Scrive così nel prologo:

Le sei ali del Serafino, infatti, possono ben simboleggiare i sei gradi dell'illuminazione, attraverso i quali l'anima, come per gradini o vie, si dispone a salire al godimento della pace nei rapimenti estatici della sapienza cristiana [...] Dunque, la visione delle sei ali del Serafino suggerisce le sei illuminazioni ascendenti, che partono dalle creature e conducono fino a Dio, nel quale nessuno penetra rettamente se non tramite il Crocifisso<sup>284</sup>.

Bonaventura parla di *mentales ascensiones in Deum*, che sono strutturati in numero di sei come le ali del Serafino, ma in mezzo alle quali Francesco intravvedeva la figura di un uomo crocifisso. Cristo crocifisso diventa così il punto di arrivo e la chiave per capire tutto l'itinerario dell'anima, e porta al riposo sabbatico dell'estasi. Sarà l'oggetto della nostra riflessione nell'ultimo capitolo dell'opera.

I sei gradi sono poi presentati in coppie. Il primo livello è quello delle cose contemplate fuori di noi nella creazione, che sono *vestigia Dei* (impronte di Dio). Il secondo livello riguarda la contemplazione della nostra anima, la quale è *imago Dei* (immagine di Dio). Il terzo livello riguarda la contemplazione di Dio stesso, che sta sopra di noi, nella sua realtà di Dio-Unità e Dio-Trinità, sommo bene. “Dunque tre gradi principali e tre oggetti dell'ascesi contemplativa; ma ciascuno di essi può essere visto o

---

<sup>282</sup> E. MIRRI, *Itinerarium*, in *Dizionario Bonaventuriano*, a cura di E. Caroli, Editrici Francescane, Padova 2008, 502-505.

<sup>283</sup> Il termine *Serafino* viene usato nella Bibbia da Is 6,2-3. Significa *bruciante*, e designava originariamente un temibile serpente del deserto (Nm 21,6,8), raffigurato con ali (Is 14,29). Nel tempio di Gerusalemme veniva esposta una sua figura fino al tempo di Ezechia (2Re 18,4). Nella Bibbia serve a descrivere degli esseri ibridi (serpenti alati dal volto e dalle mani d'uomo), i quali sono al servizio di Dio e devono coprire la faccia davanti a lui. Cfr. *La Bibbia TOB*, Edizione italiana della *Traduction Oecuménique de la Bible*, Editrice ELLEDICI, Torino 2009, 731, nota f.

<sup>284</sup> *Itinerarium*, Prol. 3: *Quasi quibusdam gradibus vel itineribus*.

*per speculum o in speculo*, ossia – per dirla in termini moderni – o nella relazione con l’altro o nel suo essere in sé”<sup>285</sup>.

Bonaventura così descrive la triplice elevazione verso Dio:

E poiché ciascuna delle predette visioni si duplica, dal momento che possiamo considerare Dio, *alfa e omega*, in ciascuno dei suddetti modi come per mezzo di uno specchio e come dentro a uno specchio, e ciascun grado può essere considerato o in se stesso o in rapporto ad altri, ne consegue che diventano sei i tre gradi principali dell’ascesa, in corrispondenza ai sei giorni durante i quali Dio creò il mondo e nel settimo si riposò; e così l’uomo, il microcosmo, attraverso i sei gradi delle illuminazioni progressive, viene condotto in maniera ordinata alla quiete della contemplazione<sup>286</sup>.

Il primo grado è quello dell’ascesa dell’anima verso Dio tramite e nelle creature che sono *vestigia* della presenza divina. Le creature diventano come uno specchio nel quale l’anima vede Dio, se sa leggere il libro della creazione, come faceva Francesco. Bonaventura così esorta:

Apri dunque gli occhi, tendi le orecchie dello spirito, sciogli le tue labbra, eccita il tuo cuore, perché tu veda, ascolti, lodi, ami e veneri, esalti e onori il tuo Dio in tutte le creature, perché non ti avvenga che tutto il mondo insorga contro di te<sup>287</sup>.

Il secondo grado dell’ascesa verso Dio è collegato alla considerazione delle creature non soltanto come mezzi attraverso i quali noi vediamo le impronte di Dio, ma come aventi in se stessi la presenza di Dio che è la loro causa o principio.

Per quanto concerne lo specchio del mondo sensibile, possiamo contemplare Dio non solo per mezzo delle cose, come attraverso delle orme, ma anche nelle stesse cose, in quanto egli è in esse con la sua essenza, potenza e presenza; e questo accesso a Dio è più nobile del precedente, per cui occupa il secondo posto, come secondo grado dell’elevazione a Dio, con cui saremo guidati a contemplare Dio in tutte le creature, che penetrano nella nostra mente attraverso i sensi del corpo<sup>288</sup>.

Con il terzo grado di ascesa l’anima entra in se stessa e contempla Dio nelle sue facoltà con l’aiuto dell’illuminazione divina. È il momento “di rientrare in noi stessi, cioè nella nostra mente, in cui risplende l’immagine di Dio”<sup>289</sup>. La capacità di entrare in noi stessi ci fa capire come tre sono le facoltà spirituali attraverso le quali noi saliamo a Dio, e cioè la memoria, l’intelletto e la volontà che ci rende capaci di amare.

Rientra, dunque, in te stesso, e vedi come la tua mente ami ardenteamente se stessa; non potrebbe amare se stessa se non avesse conoscenza di sé; né potrebbe avere conoscenza di sé se non avesse memoria di sé, poiché niente apprendiamo con l’intelligenza che non sia presente nella nostra memoria; e da ciò comprendi, non con gli occhi corporei ma con quelli della ragione, che la tua anima ha tre facoltà<sup>290</sup>.

---

<sup>285</sup> E. Mirri, *Itinerarium*, in *Dizionario Bonaventuriano*, 503.

<sup>286</sup> *Itinerarium*, I,5.

<sup>287</sup> *Itinerarium*, I,15.

<sup>288</sup> *Itinerarium*, II,1.

<sup>289</sup> *Itinerarium*, III,1.

<sup>290</sup> *Itinerarium*, III,1.

donato; potrai comprendere che per la perfetta comunicabilità del sommo bene è necessaria la Trinità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo<sup>297</sup>.

Qui si esprime in termini molto chiari tutta la spiritualità trinitaria di Francesco e dei suoi frati lungo la storia. Dio è il Sommo Bene che si diffonde tramite le relazioni interpersonali che intercorrono tra le tre divine Persone. Ma manca ancora un altro dettaglio importante per entrare in questo grado che avvicina l'anima a Dio nel modo più alto. È la considerazione dell'amore di Dio Trinità nel mistero dell'Incarnazione.

I due cherubini, che si guardano l'un l'altro, simboleggiano tutto questo. Non è senza motivo che si guardano *con la faccia rivolta al propiziatorio* (Es 25,20), perché si compisse le parola del Signore riferita da Giovanni: *Questa è la vita eterna, che conoscano te, solo vero Dio, e Gesù Cristo che hai mandato* (Gv 17,3). Infatti, dobbiamo contemplare le proprietà essenziali e personali di Dio non solo in se stesse, ma anche nel loro rapporto con l'unione ineffabile di Dio e dell'uomo nell'unità della persona di Cristo<sup>298</sup>.

Bonaventura poi invita a guardare al proprietario dell'arca dell'alleanza, che diventa così l'immagine di Cristo sacrificato sulla croce e ci introduce già nella sezione settima dell'*Itinerarium*, dove l'anima entra nel riposo estatico e sabbatico della contemplazione del crocifisso.

Guarda al propiziatorio e stupisci mirando che il primo principio si è unito all'ultimo; Dio si è congiunto all'uomo, creato nel sesto giorno; l'eterno si è unito all'uomo temporale, nato nella pienezza dei tempi dalla Vergine; [...] guarda cioè a Gesù Cristo uomo<sup>299</sup>.

Qui si arriva alla metà dell'*Itinerarium*, e cioè alla figura di Cristo crocifisso, il *liber scriptum intus et extra* (libro scritto dentro e fuori). È qui che ora dobbiamo soffermarci per considerare la spiritualità del Crocifisso nell'*Itinerarium*, come viene fuori nel settimo stato di riposo estatico, ispirato dall'esperienza di Francesco che sulla Verna riceve le stimmate della Passione.

In questa meditazione si raggiunge la perfetta illuminazione della mente, in grado di scorgere l'uomo fatto a immagine di Dio, come nel sesto giorno della creazione. Infatti, se l'immagine è una somiglianza espressiva, quando la nostra mente contempla Cristo, Figlio di Dio, che è per natura l'immagine di Dio invisibile, la nostra umanità tanto mirabilmente esaltata, tanto ineffabilmente unita, vedendo riuniti, in una sola persona, il primo e l'ultimo, il sommo e l'infimo, il centro e la circonferenza, l'*alfa e l'omega* (Ap 1,8), la cause e l'effetto, il Creatore e la creatura, il *libro scritto dentro e fuori* (Ap 5,4; Ezech 2,9), è arrivata già ad un certo stato di perfezione, affinché con Dio raggiunga nel sesto grado, come nel sesto giorno, il compimento delle sue illuminazioni, né le resta altro che il giorno del riposo, in cui, per via dell'estasi mentale, l'acume della nostra mente si acquieta, libera *da ogni fatica compiuta* (Gen 2,2)<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> *Itinerarium*, VI,1-2.

<sup>298</sup> *Itinerarium*, VI,4.

<sup>299</sup> *Itinerarium*, VI,5.

<sup>300</sup> *Itinerarium*, VI,7.

## **La spiritualità del Crocifisso nell'*Itinerarium mentis in Deum***

Il capitolo 7 dell'*Itinerarium* costituisce il coronamento dell'opera bonaventuriana. Il dottore serafico inizia con un riepilogo del viaggio dell'anima verso Dio tramite i sei gradi di contemplazione, che egli equipara ai sei gradini del trono di Salomone, o alle sei ali del Serafino, oppure ai sei giorni della creazione. Il punto di arrivo è Cristo, mediatore tra Dio e l'uomo, Cristo che diventa la chiave di lettura dell'apparizione del Serafino alato e crocifisso sul Monte della Verna. “Cristo è via e porta (Gv 14,6; 10,7), Cristo è scala e veicolo come *il propiziatorio collocato sopra l'arca di Dio, e il sacramento nascosto nei secoli* (Ex 25,20)”<sup>301</sup>.

Dopo il sesto grado di contemplazione l'anima compie con Cristo il passaggio, il transito, dalla morte alla vita. La sua diventa un'esperienza pasquale di morte e risurrezione, che fa entrare nel riposo sabbatico dell'estasi con Cristo.

Colui che guarda attentamente questo propiziatorio fissandolo, sospeso in croce, con fede, speranza e carità, con devizione, ammirazione, esultanza, venerazione, lode e giubilo, compie con lui la pasqua, cioè il passaggio, affinché con la verga della croce attraversi il Mar Rosso, dall'Egitto passando al deserto, ove possa gustare la manna nascosta, e con Cristo riposi nel sepolcro come morto alle preoccupazioni di questo mondo, sperimentando però, per quanto possibile in questa vita, ciò che Cristo in croce promise al buon ladrone: *Oggi sarai con me in paradiso* (Lc 23,43)<sup>302</sup>.

Bonaventura cerca di spiegare l'unione mistica di Francesco con il Crocifisso con la categoria di una esperienza pasquale. Il punto di arrivo del lungo itinerario dell'anima in ricerca di Dio si ha in questa esperienza trasformante che era di Francesco<sup>303</sup>, ma che Bonaventura stesso sperimentò e che propose ai suoi lettori.

Tutto ciò fu svelato al beato Francesco, quando nel rapimento dell'estasi sulle alture del monte – dove ho meditato sulle cose che qui sono scritte – gli apparve un serafino con sei ali, confitto in croce, come io e molti altri abbiamo udito dal compagno che allora era con lui; e ivi, nel rapimento dell'estasi, trasportato in Dio, diventato novello Giacobbe e novello Israele, il modello della vita contemplativa, come prima lo era stato della vita attiva<sup>304</sup>.

L'icona di Francesco come esemplificazione di Cristo Crocifisso<sup>305</sup> è rappresentata da Bonaventura come frutto di una lunga esperienza di preghiera e ricerca interiore. Davanti a questa icona uno non può non fermarsi a contemplare. Il dottore serafico cerca di spiegare come avviene questa contemplazione. Dice che si tratta di un

<sup>301</sup> *Itinerarium*, VII,1.

<sup>302</sup> *Itinerarium*, VII,2.

<sup>303</sup> Lo studio più completo e autorevole sull'esperienza del Crocifisso della Verna nella vita di Francesco, specialmente nel miracolo delle stimmate, è quello di Octavianus a Reiden, *De sancti Francisci Assisiensis stigmatum susceptione. Disquisitio historico-critica luce testimoniorum saeculi XIII*, in *Collectanea Franciscana* 33 (1963) 210-266; 392-422; 34 (1964) 5-62; 241-338.

<sup>304</sup> *Itinerarium*, VII,3.

<sup>305</sup> ILIA DELIO, *The role of the Crucified in Bonaventure's doctrine of mystical union*, in *Studia Mystica* 19 (1998) 8-20; *The burning love of the Crucified: Bonaventure's mysticism of the Crucified Christ*, Quincy, Illinois, Franciscan Press, Quincy University, 1999. ILIA DELIO – ZACHARY HAYES, *Crucified Love. Bonaventure's Mysticism of the Crucified Christ*, St. Anthony Messenger Press, USA 1998. NOEL MUSCAT, *Francis of Assisi and Bonaventure's Theology of the Cross*, Franciscan Studies section in web-site <http://itaau.org/>

*apex affectus* che va oltre ogni operazione di tipo razionale, è una *docta ignorantia* che nasconde i misteri della teologia nella più luminosa caligine di un sapiente silenzio. Servendosi di termini mistici di teologia *apofatica* presi dalla *De mystica theologia* di Dionisio Areopagita, Bonaventura arriva al centro del valore della speculazione filosofica, che si ferma davanti alla coincidenza degli opposti del mistero della croce, che è tenebre e luce nel medesimo tempo. Se l'*Itinerarium* parte dalla speculazione di un povero nel deserto, che può benissimo indicare Francesco, si potrebbe dire che si conclude con la rappresentazione di questo povero come un'icona di Cristo povero e nudo sulla croce, di quel Cristo che “e l'origine di ogni sapienza”<sup>306</sup>.

La spiritualità della croce vissuta da Francesco sulla Verna e proposta da Bonaventura ai suoi lettori nell'*Itinerarium* porta al riposo sabbatico dell'estasi e unione mistica, che va oltre ogni umana conoscenza. Alla fine l'*Itinerarium* smette di dare definizioni o spiegazioni. Il Dio Crocifisso, il *Verbum Crucifixum*<sup>307</sup>, diventa l'unica parola che risuona nel silenzio, l'unica luce che rifugge nelle tenebre, l'unica filosofia che confonde ogni ragionamento di questo mondo.

Se ora brami sapere come ciò avvenga, interroga la grazia, non la dottrina; il desiderio, non l'intelletto; il gemito della preghiera, 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 le forti unzioni e gli ardентissimi affetti. Tale fuoco è Dio, il cui *focolare* è nella *Gerusalemme* (Is 31,9), e Cristo l'accende nel fervore della sua ardentissima passione, che percepisce solo colui che dice: *L'anima mia ha desiderato il laccio e le mie ossa la morte* (Gb 7,15). Chi desidera questa morte può vedere Dio, poiché è indubbiamente vero che *l'uomo non mi potrà vedere senza morire* (Es 33,20). – Moriamo, dunque, ed entriamo nella caligine, tacitiamo gli affanni, le passioni e i fantasmi: passiamo con Cristo crocifisso *da questo mondo al Padre* (Gv 13,1), affinché, dopo averlo visto, diciamo con Filippo: *ciò mi basta* (Gv 14,8); udiamo con Paolo: *Ti basta la mia grazia* (2Cor 12,9); esultiamo con Davide dicendo: *Dio del mio cuore e mia porzione, Dio in eterno, la mia carne e il mio cuore sono venuti meno* (Sal 72,26). *Sia benedetto in eterno il Signore, e tutto il popolo dica: Amen, amen* (Sal 105,48)<sup>308</sup>.

I destinatari degli scritti di Bonaventura erano soprattutto i frati. Questo è particolarmente vero durante gli anni in cui Bonaventura fu ministro generale, quando volle far emergere la figura di Francesco come un fondatore che garantiva l'unità strutturale dell'Ordine dei Minori. Bonaventura ha voluto presentare Francesco come una icona, una rappresentazione viva e dialogica, un modello da imitare, un principio di unificazione nello stesso ideale. Egli ha compiuto questo in modo del tutto geniale quando ha visto Francesco come esemplificazione di Cristo Crocifisso. In sintonia con la sua teologia trinitaria, che si esprime nel grande mistero di un Dio che si auto-comunica nel mistero dell'Incarnazione, Bonaventura è stato un francescano autentico. Francesco diventa per Bonaventura una esemplificazione della *sapientia crucis* che confonde la sapienza di questo mondo. Nelle *Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti*, il dottore serafico spiega molto chiaramente il valore intrinseco della sapienza in riferimento all'evento Cristo.

<sup>306</sup> S. BONAVENTURA, *Sermo «Christus, unus omnium magister»*, 1, in *S. Bonaventurae Opera Omnia* V,567: “Unus est magister vester, Christus [...] ipse est, qui est origo omnia sapientiae”.

<sup>307</sup> N. MUSCAT, *The Life of Saint Francis in the Light of Saint Bonaventure's Theology on the “Verbum Crucifixum”*, Pontificium Athenaeum Antonianum, Facultas Theologica – Sectio Spiritualitatis, Thesis ad Doctoratum N. 300, Romae 1989.

<sup>308</sup> *Itinerarium*, VII,6.

Quindi, non prendete gusto alle cose che sono della terra, perché Cristo è stato crocifisso per spazzar via una tale sapienza; e come Cristo è morto per spazzare via e far perire la vana sapienza, così è risuscitato ed è asceso per insegnarci la vera sapienza e stabilirla nei nostri cuori. Sulla croce ha insegnato a disprezzare la sapienza del mondo, e salendo al cielo ha insegnato a desiderare la sapienza di Dio e ad amare la fonte della vita. Tutta la sapienza del mondo sta nel disprezzare queste cose. È invece stoltezza massima rendere vana la morte di Cristo; il che fanno coloro che prendono gusto alle cose che sono della terra; perciò, è necessario render vana questa sapienza e desiderare la sapienza che viene dall'alto<sup>309</sup>.

Bonaventura fa vedere come, nella stoltezza della croce, Francesco ha capito la sua vera chiamata, e ha scoperto la fonte della sapienza. Il valore del segno espressivo che ha dato vita ad un carisma vitale come quello di Francesco, secondo Bonaventura, sta proprio nell'aver capito la coincidenza degli opposti nella dialettica dell'Incarnazione. È l'ascesa che il dottore serafico descrive nell'*Itinerarium mentis in Deum*, la quale diventa allora l'itinerario di salita verso Dio di ognuno che, come Francesco, vuole compiere la speculazione del povero nel deserto della contemplazione.

---

<sup>309</sup> S. BONAVENTURA, *Collationes de Septem Donis Spiritus Sancti*, IX,4, in *S. Bonaventurae Opera Omnia* V,500.

XIV  
GIOVANNI DUNS SCOTO E LA DOTTRINA  
DELL'IMMACOLATA CONCEZIONE DI MARIA

DOCTORIS SUBTILIS ET MARIANI  
B. IOANNIS DUNS SCOTI  
ORDINIS FRATRUM MINORUM  
OPERA OMNIA

Iussu et Auctoritate  
Rmi P. IACOBI BINI  
Totius Ordinis Fratrum Minorum Minister Generalis  
  
Studio et Cura Commissionis Scotisticae  
Ad Fidem Codicum Edita

Vol. XX  
LECTURA IN LIBRUM TERTIUM SENTENTIARUM  
A Distinctione Prima ad Decimam Septimam  
Civitas Vaticana, Typis Vaticanis MMIII

DISTINCTIO TERTIA  
  
QUAESTIO I  
UTRUM BEATA VIRGO FUERIT CONCEPTA  
IN PECCATO ORIGINALI

[pp. 119-138]

[p. 119] 1 Circa distinctionem tertiam quaeritur utrum beata Virgo fuerit concepta in peccato originali.

2 Quod sic:  
Ad Rom. 5: *In Adam omnes peccaverunt*, - quod non potest esse verum nisi quia omnes fuerunt in Adam secundum rationem seminalem; unde secundum Augustinum X *Super Genesim*, Levi fuit in Adam secundum rationem seminalem, et non Christus, - et

ideo Christus non contraxit peccatum originale. Omnes igitur qui secundum rationem seminalem fuerunt in Adam, contraxerunt peccatum originale; et sic fuit beata Virgo in Adam; ergo etc<sup>310</sup>.

3 Secundo sic: Damascenus cap. 48: «Beata Virgo fuit purgata a Spiritu Sancto»; et non nisi a peccato aliquo; igitur etc<sup>311</sup>.

4 Item Augustinus *De fide ad Petrum* cap 23<sup>312</sup>: «Firmissime tene et nullatenus dubites, omnem hominem qui per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci» (et ponitur libro II, distinctione 30, illo cap. «Sed quod originale peccatum» etc.); sed beata Virgo fuit propagata ex semine maris et feminae; igitur etc.

[p. 120] 5 Item, Augustinus super illud Ioan. 1 *Ecce Agnus Dei* etc.: «Solus innocens, qui non sic venit», scilicet ex mare et femina; sed beata Virgo sic descendit; ergo etc<sup>313</sup>.

6 Item, Leo papa in *Sermone Natalis Domini*: «Dominus venit ut curaret omnes» (vide ibi)<sup>314</sup>.

7 Item, Anselmus II *Cur Deus homo* cap. 16: «In iniquitatibus meis» etc<sup>315</sup>.

8 Item, Bernardus in quadam epistola hoc expresse dicit, et arguit pro se, quod fuerit sanctificata a peccato originali: aut igitur in conceptu, aut post. Non in conceptu, quia libido et sanctificatio non sunt simul; si post habetur propositum, quod scilicet in peccato originali fuit concepta, et sic originale contraxit<sup>316</sup>.

9 Item, hoc dicit quidam glossator super *Decreta*, «De consecratione» distinctione 1 cap. «Nativitas», quod festum conceptionis suae non est celebrandum, quia in peccato originali concepta fuerit<sup>317</sup>.

## 10 Contra:

<sup>310</sup> Rom 5,12. AUGUST., *De Gen. ad litt.* X, c. 20 [n. 35] (CSEL 28, 322; PL 34, 424): «Si propterea decimatus est Levi quia in lumbis erat Abrahae, propterea non est decimatus Christus, quia non erat in lumbis Abrahae». Augustinus hic explicat verba Hebr. 7,9-10: «Et, ut ita dictum sit, per Abraham et Levi (qui decimas accepit) decimatus est [id est: decimas dedit]: adhuc enim in lumbis patris erat quando obviavit ei Melchisedech».

<sup>311</sup> DAMASC., *De fide orth.* c. 46 [III c. 2] (FIP t.s. VIII 171; PG 94, 986): «Post assensum igitur semper Virginis, Spiritus Sanctus supervenit super ipsam..., purgans ipsam».

<sup>312</sup> Potius FULGENTIUS, *De fide ad Petrum* n. 69 [c. 26] (CCL 91A, 753; PL 40, 774); LOMBARDUS, *Sent.* II d. 30 c. 7 n. 4 (SB IV 499), ubi tamen ista auctoritas erronee opusculo *De ecclesiasticis dogmatibus*, Gennadio Massiliensi auctore (PL 58, 979-1000), adscribitur.

<sup>313</sup> AUGUST., *In Ioan evangelium* tr. 4 n. 10 (CCL 36, 36; PL 35, 1410): «Solus ergo ille Agnus qui non sic venit: non enim in iniquitate conceptus est».

<sup>314</sup> LEO M., *Sermo 22, In Nativitate Domini sermo 2* c. 1 (PL 54, 195-197): «Veneremus enim Dominus Iesus Christus contagia nostra auferre... Venit ut omnem languorem corruptionis et universa ulceram sordentium curaret animarum... Assumpta est de Matre Domini natura, non culpa».

<sup>315</sup> ANSELMUS, *Cur Deus homo* II c. 16 (ed. SCHMITT II 116; PL 158, 416); textus cf. Infra n. 48.

<sup>316</sup> BERNARDUS, *Epist. 174, Ad Canonicos Lugdunenses*, n. 7 (*Opera* VII 391-392; PL 182, 335-336): «Unde ergo conceptionis sanctitas? An dicitur sanctificatione praeventa...? Sed non valuit ante sancta esse quam esse: siquidem non erat antequam conciperetur. An forte... simul et sanctificata fuerit et concepta? Nec hoc quidem admittit ratio...: peccatum quomodo non fuit ubi libido non defuit?... Restat ut post conceptum in utero iam existens, sanctificationem accepisse credatur».

<sup>317</sup> HUGUCCIO PISANUS, *Glossae in Dectrem Gratiani* pars 3 d. 3 c. 1 (ed. Venetiis 1591, 1826b): «Nativitas: De festo Conceptionis nihil dicitur [in *Decreto*], quia celebrandum non est, - sicut in multis regionibus fit, et maxime in Anglia: et haec est ratio, quia in peccatis concepta fuit sicut et ceteri sancti, excepta unica persona Christi».

Augustinus *De natura et gratia* (et ponitur in littera, cap. 1 [p. 121] huius distinctionis): «Cum de peccatis agitur, nullam volo de Maria habere quaestionem»<sup>318</sup>.

11 Item Anselmus *De conceptu virginali* cap. 16 vel 18: «Decuit ut Mater Christi ea puritate niteret, qua maior nequit intelligi»; sed maior posset intelligi si in peccato fuisset concepta, quia aliae creaturae rationales fuerunt innocentes (ut angeli boni)<sup>319</sup>.

[I. – AD QUAESTIONEM  
A. – OPINIO COMMUNIS  
1. – OPINIONIS EXPOSITIO]

12 Dicitur communiter<sup>320</sup> quod ipsa fuerit concepta in peccato ori-[p. 122]ginali, propter auctoritates sanctorum multas, et propter rationes, quae ad duo media reducuntur, quorum unum accipitur ex parte excellentiae Filii sui et aliud ex parte Matris<sup>321</sup>.

13 Secundum primum arguitur dupliciter<sup>322</sup>:

Primo sic: Filius eius fuit redemptor universalis, et ipse per mortem suam meruit sibi [scil. Matri] et omnibus<sup>323</sup>; sed si Mater eius non fuisset concepta in peccato

---

<sup>318</sup> AUGUST., *De nat. et gratia* c. 36 n. 42 (CSEL 60, 263-264; PL 44, 267); LOMBARDUS, *Sent.* III d. 3 c. 2 (SB V 33).

<sup>319</sup> ANSELMUS, *De conceptu virg.* C. 18 (ed. SCHMITT II 159; PL 158, 451).

<sup>320</sup> ALEXANDER HAL., *Summa theol.* III n. 75 in corp. (IV 112b): «Beata Virgo non potuit in parentibus sanctificari, immo necesse fuit quod in generatione sua contraheret peccatum a parentibus»; n. 76 in corp. (p. 114b): «Beata Virgo in sua conceptione sanctificari non potuit»; n. 78 in corp. (p. 118a): «Gloriosa Virgo ante suam nativitatem post infusionem animae in suo corpore fuit sanctificata in utero matris suea»; ALBERTUS M., *Sent.* III d. 3 a. 4 in corp. (ed. BORGNET XXVIII 47a): «Beata Virgo non fuit sanctificata ante animationem; et qui dicunt oppositum, est haeresis»; ad. 1 (p. 47b): «Hoc est falsum, quod [Spiritus Sanctus] praecederet animam in corpus per inhabitantem gratiam gratum facientem»; a. 5 in corp. (p. 48b): «Ante nativitatem ex utero sanctificata fuit..., probabilius est quod cito post animationem»; THOMAS, *Sent.* III d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 in corp. (ed. Parmen. VII 38a): «Sanctificatio beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat, - sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur ne culpam originalem incurret»; a. 2 qc. 2 ad 3 (p. 41a): «Virgo Mater eius [Christi] fuit quidem peccato originali infecta, a quo emundata fuit antequam ex utero nasceretur»; *Summa theol.* III q. 27 a. 3 ad 2 (XI 290b): «Beata Virgo contraxit quidem originale peccatum, sed ab eo fuit mundata antequam ex utero nasceretur»; *Quodl.* VI q. 5 a. 1 in corp. (XXV 302b): «Sic autem processit ab Adam beata Virgo..., et ideo concepta fuit in originali peccato... Creditur... quod cito post conceptionem et animae infusionem fuerit sanctificata»; BONAV., *Sent.* III d. 3 pars 1 a. 1 q. 2 in corp. (III 67b-68a): «Aliorum vero positio est quod sanctificatio Virginis subsecuta est originalis peccati contractionem... Hic autem modus dicendi communior est et rationabilior et securior... Huic autem positioni adhaerentes..., teneamus... Virgo sanctificationem fuisse post originalis peccati contractionem»; RICHARDUS DE MEDIAV., *Sent.* III d. 3 princ. 1 q. 1 in corp. (III, f. 9ra): «Anima... Virginis, ex sui unione ad illam carnem, peccatum originale contraxit»; AEGIDIUS ROM., *Sent.* III d. 3 q. 1 a. 1 in corp. (p. 97a): «Dicemus quo fuit concepta in originali, sicut et aliae mulieres, sed pie credendum est quod quasi statim postquam fuit in originali concepta, fuit ab originali mundata et in utero sanctificata; *Quodl.* VI q. 20 in corp. (f. 131va, iuxta numerationem correctam); et alii.

<sup>321</sup> Praeter auctoritates sanctorum iam relatas (cf. supra n. 2-9), alias alii adducunt, praesertim GUIL. DE WARE, *Sent.* III q. 11 (d. 3 q. 1) in corp. (cod. Florent., bibl. nat. A IV 42, f. 121va); alia redactio (ed. ad Claras Aquas 1904, 3-4); ANONYMUS (saec. XIII exeunte), *Quaestiones duae de conceptione B. V. Mariae* (ed. A. DENEFSE in RthAM 4 [1932] 408-409, 414-416).

<sup>322</sup> Argumenta sequentia n. 13-16 adducunt multi auctores, et quidem tam illi qui opinionem communem defendant, quam etiam qui eam simpliciter exponunt et postea improbant. Aliquos tantum exemplificative indicare sufficiet.

originali, cum nullum peccatum actuale habuerit, non indiguisset redemptore, quia nullum peccatum habuisset; unde et angeli non indiguerunt propter hoc redemptore.

14 Secundo sic: si ipsa non contraxisset peccatum originale, non fuissest sibi ianua clausa, et tunc per mortem Filii non fuissest sibi aperta; et tunc, si ante mortem Filii sui fuissest mortua,clare vidisset essentiam Dei<sup>324</sup>.

15 Ex parte Matris suae arguitur:

Primo sic: caro eius fuit seminata sicut caro aliorum, et per [p. 123] consequens infecta<sup>325</sup>; sed per Magistrum libro II distinctione 31<sup>326</sup>, peccatum originale causaliter est in carne; constat autem quod prius uniebatur corpori anima quam gratiam reciperet; igitur in illo instanti in quo anima uniebatur corpori vel carni, ipsa contraxit peccatum originale.

16 Item, ipsa sustinuit poenas, - et non nisi propter originale, quia non erant sibi iniuste inflictæ; igitur propter peccatum. Vel quia eas voluntarie assumpsit, - quod non est verum, quia hoc solum convenit Christo<sup>327</sup>.

## [2. – OPINIONIS IMPROBATIO]

17 Contra hoc potest argui:

Primo – ex parte excellentiae Filii sui – sic<sup>328</sup>: Christus fuit perfectissimus mediator, igitur habuit quantum ad aliquam personam summum gradum mediationis; sed non fuissest perfectissimus mediator et reparator nisi Matrem praeservasset a peccato

---

<sup>323</sup> IOANNES DE RUPELLA, *Quaestiones disp.* q. 1 in corp. (cod. Tolosae, bibl. commun. 737, f. 34rb): «Si beata Virgo... non habet reatum peccati, non indiget redemptione... Redempta fuit per Christum, ergo fuit concepta in peccato»; BONAV., *Sent.* III d. 3 pars 1 a. 1 q. 2 in corp. (III 68a): «Si ergo beata Virgo caruit originali, videtur quod ad redemptionem Christi non pertineat; sed magna est gloria Christi de sanctis quos redemit; ergo si non redemit beatam Virginem, nobilissima gloria privatur. Hoc est profanum et impium dicere»; THOMAS, *Sent.* III d. 3 q. 1 a. 1 qc. 2 in corp. (ed. Parmen. VII 38a): «Christus... hoc singulariter in humano genere habet, ut redemptione non egeat, quia caput nostrum est, sed omnibus convenit redimi per ipsum; hoc autem esse non posset, si alia anima inveniretur quae numquam originali macula fuissest infecta; et ideo nec beatae Virgini nec alicui praeter Christum hoc concessum est»; *Quodl.* VI q. 5. a. 1 in corp. (XXV 302b); *Summa theol.* III q. 27 a. 2 in corp. (XI 290a); «[Si beata Virgo non] incurrisset maculam originalis culpea..., non indiguisset redempzione et salute quae est per Christum...; hoc autem est inconveniens quod Christus non sit Salvator omnium hominum».

<sup>324</sup> BONAV., *Sent.* III d.3 pars 1 a. 1 q. 2 arg. 6 in opp. (III, 66b).

<sup>325</sup> Ibid. in corp. (III 68a): «Prius est esse quam bene esse; prius est igitur animam uniri carni quam gratiam Dei sibi infundi... Necessarium est igitur ponere quod ante fuerit originalis culpæ infectio quam sanctificatio»; THOMAS, *Sent.* III d. 3 q. 3 a. 1 qc. 1 in corp. et ad 1 (ed. Parmen. VII 37b-38a); *Quodl.* VI q. 5 a. 1 in corp. (XXV 302b): «Sic autem processit ab Adam beata Virgo, quia nata fuit per commixtionem sexuum, sicut et ceteri; ed ideo concepta fuit cum originali peccato, et includitur in universitate solus Christus excipitur»; *Summa theol.* III q. 27 a. 2 ad 4 (XI 290b); RICHARDUS DE MEDIAV., *Sent.* III d. 3 princ. 1 q. 1 in corp. (III f. 9ra); HENRICUS GAND., *Quodl.* I q. 21 in corp. (AMPh s. 2, V 173-174); AEGIDIUS ROM., *Quodl.* VI q. 20 in corp. (f. 131ra).

<sup>326</sup> LOMBARDUS, *Sent.* II d. 31 c. 4-5 (SB IV 506-507).

<sup>327</sup> BONAV., *Sent.* III d. 3 pars 1 a. 1 q. 1 in corp. (III 67b): «Fere omnes illud tenent, quod beata Virgo habuit originale, cum illud appareat ex multiplice ipsius penalitate, quam non est dicere ipsam passam esse propter aliorum redempcionem, quam etiam non est dicere per assumptionem habuisse, - sed per contractionem»; d. 15 a. 1 q. 3 ad 4 (p. 335b); THOMAS, *Summa theol.* III q. 27 a. 3 arg. 1 (XI 292a).

<sup>328</sup> Ex parte excellentiae Filii tria argumenta afferuntur: n. 17. 19. 20.

originali (ut probabitur<sup>329</sup>); igitur cum ipse fuerit perfectissimus mediator quantum ad personam Matris suae, sequitur quod praeservavit eam a peccato originali.

[p. 124] 18 Probatio minoris: mediator inter aliquem qui offendit et ipsum offensum (non enim pro culpa sua actuali, sed aliunde contracta) non est perfecte mediator et reconciliator nisi praeservet a culpa contracta et posset placare offensum de illa culpa ut sibi remittatur (exemplum Anselmi<sup>330</sup>: ponatur quod rex, propter offensum alicuius patris, puniat ipsum et filios, ita quod omnes de eo nati puniantur exilio; nascatur igitur unus, cuius obsequium magis placet regi quam poena alterius, scilicet exilium, ob cuius mediationem remittat illi alteri suam poenam, sed non culpam contractam, sed adhuc inimicus eius est, - unde remittit sibi exilium, sed non iram; non igitur est aliquis perfectus mediator inter illos, nisi possit sic praevenire pro aliquo nascituro quod non tantum sibi dimittat exilium et poenam, sed etiam iram. Unde patet minor); sed Deum offendi est culpam esse in anima, quia Deus non habet actum irae elicitum; non igitur est aliquis perfectus mediator inter illos et placator nisi praeveniat offensam, et sic placet Deum, ut remittat offensum et culpam quae deberet inesse. Igitur Christus sic mediavit per mortem suam, quod non tantum meruit Matri remissionem peccatorum quae deberet contraxisse, sed etiam peccati originalis quod deberet infuisse.

19 Propterea, non est perfectissimus mediator et reconciliator qui non obtinet remissionem maximae poenae; sed si culpa infuisset originalis beatae Virgini, ipsa fuisse sibi maior poena quam aliqua poena sequens, quia peccatum formaliter est poena, privans animam a rectitudine sua, ut patet libro II distinctione 36<sup>331</sup>; igitur praeservavit eam a culpa originali.

20 Praeterea, ille non est perfectus mediator et reconciliator qui non facit hoc pro eo pro quo sibi tenetur reus; sed si beata Virgo [p. 125] fuisse omnino innocens, non contrahens originale peccatum, summe Filio suo teneretur; igitur si Filius suus sit sibi perfectus redemptor et reconciliator, sequitur quod ipsam praeservavit ab omni peccato originali, - unde videtur quod non perfecte mediasset nisi mediando eam praeservasset a culpa originali, quae aliter infuisset nisi mediando praeservasset. Ex quo tunc probabile est quod beata Virgo sibi summe tenetur<sup>332</sup>, sequitur quod nullam umquam culpam habuit, - ut sic tota Trinitas, ab aeterno praevidebat passionem Christi, placata fuit ratione illius, ut beata Virgo praeservaretur semper ab omni culpa, tam actuali quam originali<sup>333</sup>.

### [3. – AD ARGUMENTA OPINIONIS COMMUNIS]

<sup>329</sup> Cf. infra n. 18.

<sup>330</sup> ANSELMUS, *Cur Deus homo* II c. 16 (ed. SCHMITT II 118-119; PL 158, 417-419).

<sup>331</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* II d. 34-37 n. 166-168 (XIX 369-370).

<sup>332</sup> Cf. Luc 7,42-43,47: «Quis ergo eum plus diligit?... Aestimo quia is cui plus donavit... Cui autem minus dimittitur, minus diligit». Cf. AUGUST., *Sermo* 99 c. 6 (PL 38, 598): «Sed, o tu qui dicis te non multa commissione, quare? Quo regente?... Hic multa commisit, et multorum debitor factus est; ille, gubernante Deo, pauca commisit; cui deputat ille quod dimisit, huic et iste deputat quod non commisit».

<sup>333</sup> Cf. infra nota 86. – De praevisis meritis passionis Christi in generali cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* III d. 19. Cf. etiam AUGUST., *In Ioan. Evangelium* tr. 109 n. 2 (CCL 36, 620; PL 35, 1918) et alibi; ANSELMUS, *Cur Deus homo* II c. 16 (ed. SCHMITT II 118-120; PL 158, 418); BONAV., *Sent.* III d. 3 pars 1 a. 1 q. 2 in corp. (III 67ab); d. 10 a. 2 q. 2 ad 3 (III 236b); AEGIDIUS ROM., *Sent.* III d. 3 q. 1 a. 1 in corp. (III 96b. 101b); PETRUS I. OLIVI, *Quaestiones de incarnatione et redemptione* q. 2 in corp. (BFS XXIV 111-112,114).

21 Ad primum alterius opinionis<sup>334</sup> patet ex dictis<sup>335</sup> quod non concludit cum arguitur quod «si non contraxisset peccatum originale, non indiguisset redemptione», immo ex hoc magis sequitur oppositum, quia quanto magis bonum confertur alicui personae per actum mediatoris, tanto magis indiguit eo; sic autem factum est beatae Virgini; quare etc.

22 Unde et ipsa plus tenebatur Filio suo quam alii homines, ratione redempionis, quia sicut aliis culpa – quae inest et quae contrahitur – merito passionis Christi remittitur, sic beatae Virgini remittitur culpa quae infusset nisi per mediatorem praeservata fuisse; et ideo [p. 126] plus tenetur, quia nobiliore modo sibi remittitur culpa et offensa quam aliis, quibus culpa inest, quia nobilis est remittere alicui culpam ipsum praeservando ne insit (ratione cuius deberet quis rationabiliter offendere), quam permittere offensam inesse et eam postea remittere. Sic autem fecit tota Trinitas beatae Virgini, ex merito passionis Christi praestitutae<sup>336</sup> et acceptatae ab aeterno.

23 Exemplum. Esto quod sit unus homo, qui peccat mortaliter semel et Deus praeservat eum ab aliis mortalibus peccatis, alias autem peccat mortaliter semel et ulterius plures: ambo isti sunt eiusdem pronitatis ad malum; esto hoc, tandem iste secundus poenitet. Quis istorum amplius tenetur Deo? Numquid ille cui plus dimittitur? Certe. Iste est primus, non solum quia tot remittuntur sibi quot secundo (quia quantum in ipso est, tot mala commisisset), sed etiam quia nobiliore modo sibi remittuntur, quia antequam insint, quae, nisi praeservatus fuisse, infuisse; ideo plus tenetur. – Sic hic<sup>337</sup>, quoad aliquid, excepto hoc quod beatam Virgo nullum habuit peccatum.

24 Ad secundum, de ianuae apertione<sup>338</sup>, patet per idem, quod ex quo de iure communi ianua fuisse sibi<sup>339</sup> clausa (quia sic descendit ab Adam) nisi Christus meruisse quod sibi non fuisse clausa, ideo ipsa maxime tenetur Christo, et passio Christi sibi fuit maxime proficia et meritoria.

25 Unde est advertendum quod in primo instanti naturae fuit anima unita corpori, et in secundo fuisse filia irae<sup>340</sup> naturaliter (quantum erat ex se) et non innocens sicut angelus<sup>341</sup>, nisi praeventa fuisse anima per gratiam merito redemptoris applicato ad ipsam. Unde [p. 127] apertione ianuae non habuit ex se, nec gratiam innocentiae; et si fuisse mortua ante mortem Filii sui, non fuisse ingressa caelum ad visionem Dei, quia quamvis passio Christi, ut praevisa a tota Trinitate<sup>342</sup> et applicata Virgini, fuerit sufficiens causa delendi omnem culpam, ita quod numquam infuit, tamen propter legem statutam, si mortua fuisse ante Christum non fuisse ingressa paradisum, quia Deus decrevit nullum

---

<sup>334</sup> Cf. supra n. 13.

<sup>335</sup> Cf. supra n. 17-20.

<sup>336</sup> Seu preordinatae.

<sup>337</sup> Scil. quoad beatam Virginem.

<sup>338</sup> Cf. supra n. 14.

<sup>339</sup> Scil. beatae Virgini.

<sup>340</sup> Cf. Eph. 2,3: «Nos omnes... eramus natura filii irae».

<sup>341</sup> Cf. THOMAS, *Sent.* II d. 32 q. 2 a. 1 ad 2 (ed. Parmen. VI 681a): «Non est simile de anima et de angelo: angelus enim creatus est non ut forma alterius corporis, unde non poterat ex parte materiae defectus incidere, sed oportebat quod si – in principio creationis – peccati maculam habuisset, hoc ex parte creantis esset; anima vero creatur ut actus cuiusdam corporis, ex cuius coniunctione potest aliquam maculam contrahere».

<sup>342</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* III d. 19.

post praevericationem Adae ingressurum nisi per passionem Christi actu exhibitam<sup>343</sup>, non propter culpam originalem quae infuisset<sup>344</sup>, - sicut patet de sanctis patribus in quibus originale fuit deletum per gratiam, quibus tamen non fuit aperta ianua, quia passio Christi nondum fuit exhibita<sup>345</sup>. Indiguit igitur beata Virgo passione Christi, ne sibi clauderetur ianua. Passio igitur Christi, praestituta a tota Trinitate et applicata beatae Virginis, placuit ei ut eius merito<sup>346</sup> praeservaretur beata Virgo ab omni culpa; sed applicata aliis filiis irae, placuit ut offensa (quae tamen infuit) per sacramenta et alia Ecclesiae merita tolleretur, quae sunt ordinata ut per passionem Christi habeant efficaciam<sup>347</sup>.

26 Ad tertium, cum arguitur de infectione carnis, ratione cuius anima inficeretur etc.<sup>348</sup>, dico quod in eodem instanti in quo Deus creavit animam, dedit ei gratiam, quia si in primo instanti fuit impossibile gratiam inesse propter culpam quae infuit, sequitur similiter quod pro quolibet alio instanti, quia tanta repugnantia est inter culpam et gratiam pro quolibet instanti posteriore sicut pro primo, et sic numquam remitteretur per gratiam.

27 Aliter etiam potest hoc salvari, quia caro potuit purgari ante unionem animae, sicut in Filii Dei conceptione tenetur quod omnis fomes extinctus fuit<sup>349</sup>.

[p. 128] 28 Vel etiam potest dici quod caro fuit infecta, et tamen anima munda, quia in gratia unita, sicut in me modo simul sunt gratia in anima et fomes in carne; esto hoc, et fomes in carne non redundat culpabiliter in animam, propter gratiam, nec est aliqua contradictio quod caro sit infecta et anima munda.

29 Et omnia haec sibi evenerunt merito passionis Filii sui, aliter naturaliter fuisset prius filia irae. Unde omnibus istis viis<sup>350</sup> fuit possibile quod anima beatae Virginis non contraxit peccatum originale.

30 Ad quartum, cum arguitur etiam de ‘pati’, quod ipsa passa fuit famem et sitim, dolorem et mortem etc.<sup>351</sup>, dico quod<sup>352</sup> non concludunt: veritas enim est quod tales passiones non assumpsit voluntarie, ut redimeret<sup>353</sup>, sicut Filius eius, - sed redemptor meruit sibi<sup>354</sup> parentiam poenae gravioris, scilicet parentiam culpae originalis, non autem parentiam poenae minoris (quia sibi<sup>355</sup> fuit utilis, cuiusmodi poenae sunt fames, sitis et dolor de passione Filii et mors propria). Unde et quamvis Christus potuisset ei meruisse glorificationem semper, quia tamen laudabilius est habere gloriam ex merito proprio

---

<sup>343</sup> Cf. Gen. 3,23; Matth. 27,52-53; Hebr. 9,11-15; 10,19-23; 11,39-40; 1 Petr. 3,18-19. – Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura III* d. 19.

<sup>344</sup> Id est: non propter culpae originalis praeervationem.

<sup>345</sup> Cf. Hebr. 11,1-39.

<sup>346</sup> Id est: placuit Trinitati ut passionis Christi merito.

<sup>347</sup> *Sequitur textus interpolatus; vide append.*

<sup>348</sup> Cf. supra n. 15.

<sup>349</sup> ALEXANDER HAL., *Summa theol.* II-II n. 244 arg. 2 in opp. (III 259a): «In Christo nullus est fomes»; THOMAS, *Summa theol.* III q. 15 a. 2 in corp. (XI 187a): «Cum igitur in Christo fuerit virtus secundum perfectissimum gradum, consequens est quod in eo fomes peccati non fuerit»; q. 27 a. 3 ad 1 (p. 293b): «Christus, licet assumpserit... poenalitates, fomitem tamen non assumpsit».

<sup>350</sup> Scil. viis nunc enuntiatis (n. 26-28).

<sup>351</sup> Cf. supra n. 16.

<sup>352</sup> Supple: tales poenalitates seu passiones.

<sup>353</sup> Cf. verba Bonaventurae ad textum n. 16.

<sup>354</sup> Scil. beatae Virginis.

<sup>355</sup> Scil. beatae Virginis talis poena minor.

quam sine, ideo a talibus poenis meritorii non fuit praeservata, eo quod fuerunt ei multum utiles. Igitur tunc Christus meruit Matri suae perfectissime quantum ad carentiam maioris poenae, et non minoris (scilicet utilis ad merendum). Unde creditur quod in passione Filii sui summe meruit ex compassionē<sup>356</sup>.

[p. 129] 31 Haec igitur dicta sunt de his quae possibilia sunt et ex congruentia debent fieri magis quam oppositum.

#### [B. – RESPONSIO PROPRIA]

32 Sed quid de facto? Fuitne concepta in peccato originali et postea mundata?

Dico quod possibile fuit quod non fuerit concepta in originali; et possibile etiam fuit quod fuerit in originali per unum instans tantum et per totum tempus habitum<sup>357</sup> in gratia; et possibile etiam fuit quod per tempus aliquod fuerit in originali et in ultimo illius in gratia<sup>358</sup>.

#### [1. – DE PRIMA POSSIBILITATE]

33 De primo, certum est – sicut prius declaratum est<sup>359</sup> – quod erat possibile, quia potuit dari gratia animae in primo instanti unionis; nec fomes in carne est necessaria causa infectionis animae, quia potest impediri per gratiam, - et simul stant fomes in carne et sanctificatio animae per gratiam, sicut patet in nobis.

#### [2. – DE SECUNDA POSSIBILITATE]

34 Sed secundum etiam fuit possibile, scilicet quod tantum per unum instans fuit in peccato originali et in tempore habito in gratia. [p. 130] Et si sic intelligit Gaudavus<sup>360</sup>, tunc est opinio bona, ita quod pro instanti conceptionis fuerit in culpa et

<sup>356</sup> EADMERUS, *De excellentia Virginis Mariae* c. 5 (PL 159,566-567): «Perpendat qui potest, quibus doloribus, quibus gemitus, quibus suspiriis cruciabatur [Virgo Maria], quando eum [Filium suum] a se crudelium manibus avelli... consiperet... Vere pertransivit animam tuam gladius doloris, qui tibi amarior exstitit omnibus doloribus cuiusvis passionis corporeae»; c. 9 (col. 573): «[Beata Virgo] incomparabili sublimitate hoc promeruit, ut reparatrix perdit orbis dignissime fieret»; BERNARDUS, *Sermones, Dominica inter Octavam Assumptionis seu De duodecim praerogativis B.V. Mariae*, n. 15 (*Opera V* 273-274; PL 183, 438); BONAV., *Sent. I d 48 dub. 4* (I 461b): «Placuit ei ut Unigenitus suus pro salute generis humani offerretur. Et tantum etiam compassa est, ut – si fieri posset – omnia tormenta quae Filius pertulit, ipsa multo libentius sustineret»; et alii.

<sup>357</sup> De sensu huius vocis, quam Duns Scotus hic saepius adhibet, cf. ARISTOT., *Physica* IV t. 90 (Δ c. 10, 218a 18-19): «Sic impossibile est se habere ad invicem ipsa ‘nunc’ ut punctum cum puncto»; THOMAS, *Physica* IV lect. 15 n. 5 (II 198b): «Impossibile est sic habere duo ‘nunc’ ad invicem, quod sint ‘habita’, id est immediate se consequentia, sicut etiam impossibile est de duobus punctis».

<sup>358</sup> Est opinio communis (cf. supra n. 12).

<sup>359</sup> Cf. supra n. 17-30.

<sup>360</sup> Sic opinionem suam proponit et explicat HENRICUS GAND., *Quodl. XV* q. 13 in corp. (f. 586C-586D): «Fuitne possibile, secundum naturam, Virginem vere... in instanti quo concepta est ‘homo’ ex semine secundum corpus et anima illi est unita, peccatum originale contraxisse et in illo nonnisi per illud instans permansisse? Et videtur mihi quod hoc bene possibile est... Cum faba movetur superius moto

filia irae, et in toto tempore habito sub gratia, quia hoc patet in creaturis frequenter. Si enim aliquid quiescit in tempore aliquo, quiescit in ultimo temporis, et in toto tempore habito est sub contrario et opposito, ut sub motu; nec est dare primum motus, sed semper dum movetur inest aliquid formae acquirendae; igitur est hoc hic possibile respectu Dei agentis, quod scilicet<sup>361</sup> in instanti sit sub culpa et in tempore habito sub gratia, et quod non sit dare primum esse gratiae, sed ultimum culpae.

35 Item, in toto tempore habito post primum instans conceptionis, potuit fuisse sub culpa; sed pro eodem tempore pro quod aliquid potest esse sub uno oppositorum, potest per virtutem divinam esse sub contrario opposito, ex quo aptum natum est esse, nec repugnat sibi (scilicet animae); sic igitur potuit primum instans conceptionis<sup>362</sup> es-[p. 131]se principium temporis in quo fuit sub gratia, et tamen in illo instanti potuit fuisse sub culpa.

### 36 Contra:

Deus non agit circa creaturam nisi in instanti, quia – VII *Physicorum* – virtus infinita agit in instanti<sup>363</sup>: virtus enim finita et infinita non possunt agere in aequali mensura; si igitur Deus creat gratiam in anima, et non in primo instanti conceptionis, igitur in alio: cum enim inter illa sit tempus medium, non potuit<sup>364</sup> per unum instans tantum fuisse sub culpa.

37 Praeterea, ‘privative opposita sunt contradictorie opposita circa aptum naturam’<sup>365</sup>; quandocumque igitur in subiecto apto nato debet induci forma opposita privationi quae inest, si subiectum ipsum sit indivisible et forma etiam indivisibilis, tunc forma subito et in instanti inducitur, quia tunc nulla est causa successionis: omnis enim successio in inductione formae est vel ratione subiecti divisibilis, vel medii (ut est in

---

violento et obviat fortius moto, puta lapidi molari descendenti naturaliter inferius, in contactu lapidis subito in instanti mutata est in spatium sibi aequale per motum eius violentum sursum, et in eodem instanti ipsa faba mutatur ab illo per motum naturalem lapidis deorsum fabam impellentem, ut non sit possibile eam in illo spatio sibi aequali quiescere sicut quiesceret si sibi relinqueretur... Et valet, sicut mihi videtur, hoc exemplum... ad nostrum propositum: forma enim corporea humana... in primo instanti suae generationis ex semine habet esse..., et in eodem instanti corpus humanum... habet esse infectum...; in eodem instanti creatur [anima rationalis] in corpore... atque per hoc ab illo maculam peccati originalis contrahit...; et toto tempore praecedente non habebat illam maculam, quia nec habebat esse, - nec in Virgine habuit esse per tempus sequens, ut aestimo congruere dignitati Virginis, sicut et possibile est secundum naturam, ita quod nonnisi in transitu et in instanti fuerit in peccato originali; scilicet peccatum originale in illo instanti simul habuit esse primo et ultimo, sed secundum aliud et aliud signum illius instantis, quia ut erat terminus temporis praeteriti, in illo habebat esse primo..., ut vero illud instans erat initium temporis sequentis, in illo habuit esse ultimo per sequentem impulsionem motus gratiae, velut a superiore in tempore sequente expellentem illam... Sic igitur videtur mihi quod originale in Virgine per solum momentum instantis fuisse potuit... Sed an ita factum sit, Deus novit, - quod nec scio, nec assero; sed rationabile videtur mihi et possibile secundum praedicta factum fuisse».

<sup>361</sup> Supple: beata Virgo.

<sup>362</sup> Supple: beata Virginis.

<sup>363</sup> AEGIDIUS ROM., *Quodl.* VI q. 20 in corp. (f. 131va); ARISTOT., *Physica* VIII t. 79 (translatio arabico-latina) (Θ c. 10, 266b 4-5): «Movet ergo finitum in tempore in quo infinitum movet – quod est impossibile».

<sup>364</sup> Supple: beata Virgo.

<sup>365</sup> GODEFRIDUS DE FONT., *Quodl.* VIII q. 4 in corp. (PhB IV 51. 53-54. 57-58). AVERROES, *Praedic.* Pars 3 [tr. 3 c. 1]: «Eorum quae opponuntur secundum viam privationis et habitus..., affirmationis quidem aut negationis [dictio contradictoria] semper erit vera... una ipsarum et altera falsa, si sit subiectum [aptum]».

motu locali), vel formae quae divisibiliter inducitur (sicut quando habitus generatur in anima ex actibus); sed in proposito nullum horum est; ideo necessario videtur quod simul inducatur forma, - et tunc sequitur quod<sup>366</sup> per tempus fuerit sub peccato.

38 Item, aut inducitur gratia per motum aut per mutationem<sup>367</sup>. Non per motum, constat; igitur per mutationem, et sic in instanti, - et sequitur idem quod prius<sup>368</sup>.

39 Respondeo ad ista<sup>369</sup> quod Deus potest agere circa creaturam in instanti vel in tempore, et hoc immediate vel mediante causa secun-[p. 132]da. Sicut igitur cum agit coagendo creaturae et causae secundae agit in tempore, si creatura agat in tempore, sic potest per se ipsum in tempore agere, quia libere agit; ideo potest modificare virtutem ad instans vel ad tempus sicut – quando agit cum causa secunda – agit<sup>370</sup> (sicut patitur virtus secundi agentis in tempore vel instanti, secundum condicionem talis secundi agentis, sic per se ipsum potest agere in toto aliquo parvo temporis, quando est aliquid agibile). Alioquin si fuisset concepta in peccato in tempore necessario<sup>371</sup>, oporteret Deum de necessitate expectare transitum temporis antequam posset animam gratificare, - cuius oppositum<sup>372</sup> videtur verum, quia ex quo illa fuit gratificabilis, potuit eam Deus pro toto tempore gratificare, quia Deus potest agere pro omni mensura quando a parte creaturae est aliquid agibile.

40 Et per hoc patet ad primum<sup>373</sup>, quod creat gratiam in tempore habito in instanti primo conceptionis.

41 Ad secundum<sup>374</sup>: quod sic gratia et culpa sunt immediata circa animam<sup>375</sup>, ita quod pro nullo tempore vel instanti est sub neutro, sed necessario sub altero, secundum legem a Deo statutam. Tamen non sunt immediate opposita quantum ad tempus medium continuum, quia si signes aliquod indivisible in quo est gratia in anima, sit tempus continuum medium inter illud instans signatum et primum instans conceptionis: tunc in illo medio tempore fuit in gratia, et in primo instanti illius temporis fuit sub culpa, - sicut inter esse ignis et non-esse aëris non est medium aliquod in quo subiectum ge-[p. 133]nerationis sit sub neutro termino generationis, tamen signes quodcumque indivisible inter non-esse aëris corrupti et ipsum esse ignis, est medium continuum, scilicet tempus; sic hic. Sed non est medium sicut requiritur ad motum, scilicet divisibilitas subiecti vel formae, - et tunc sequitur quod gratia inducitur, et non in instanti. – Quod autem dicitur quod successio est sic et sic<sup>376</sup>, verum est, - et etiam aliter, quia in proposito causa successionis quod gratia inducitur in tempore, non est divisibilitas subiecti nec formae,

---

<sup>366</sup> Supple: beata Virgo.

<sup>367</sup> Ibid. IX q. 11 in corp. (p. 248-249); MATTHAEUS DE AQUASPARTA, *Quaestiones disp. de gratia* q. 7 in corp. (BFS XI 181. 183-184).

<sup>368</sup> Scil. ut supra n. 37.

<sup>369</sup> Cf. supra n. 36-38.

<sup>370</sup> Id est: sicut agit quando agit cum causa secunda.

<sup>371</sup> Id est: si beata Virgo necessario fuisset concepta in peccato in tempore.

<sup>372</sup> Scil. ‘non de necessitate’.

<sup>373</sup> Cf. supra n. 36.

<sup>374</sup> Cf. supra n. 37.

<sup>375</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Praedic.* q. 37-38 n. 44 (Oph I 525): «Notandum quod contrariorum quaedam sunt immediata, quorum alterum necesse est inesse omni susceptibili; alia sunt mediata, quorum non necesse est alterum inesse»; ARISTOT., *Praedic.* c. 10 (AL 1 33); c. 10, 12b 27-29): «Quorum enim contrariorum nihil est medium, necesse est, in quibus nata sunt fieri aut de quibus praedicari, alterum ipsorum inesse semper».

<sup>376</sup> Cf. supra n. 37.

sed est primum instans in quo Deus incepit gratificare animam: in quo instanti tantum, ponitur fuisse sub culpa et<sup>377</sup> potentia Dei, in cuius potestate est agere in tempore vel instanti.

42 Ad tertium, quando arguitur ‘aut inducitur per motum, aut mutationem’<sup>378</sup>, dico quod non inducitur per motum, qui motus est successivus ratione divisibilitatis subiecti vel formae vel medii; nec etiam inducitur per mutationem quae sit indivisibilis<sup>379</sup>; unde stricte accipiendo motum et mutationem, per neutrum inducitur. Quoad hoc tamen habet inductio rationem mutationis, quia ab opposito ad oppositum transitur sine medio, per abnegationem utriusque extremi oppositi, quia inter primum instans et tempus habitum non est medium.

43 Qui etiam vellet, posset adhuc evadere totam difficultatem, tenendo scilicet quod tantum per instans temporis fuerit in culpa et quod gratia fuerit creata in aevo<sup>380</sup> quod est cum toto tempore habito fluente a primo instanti, quia omnis res permanens, quae nata est manere, mensuratur aevo; et tunc illud instans culpae sequitur immediate aevum mensurans esse gratiae, quod stat cum toto tempore necessario<sup>381</sup>, - et tunc productio gratiae est mutatio, non quidem sicut indivisible motus, sed sicut creatio est mutatio<sup>382</sup>.

#### [p. 134] [3. – DE TERTIA POSSIBILITATE]

44 Quantum ad tertium articulum, quod scilicet per tempus potuit fuisse in originali peccato, patet, nam hoc non includit contradictionem, - sicut nos sumus per tempus in originali peccato et post in gratia.

#### [II. – AD ARGUMENTA PRINCIPALIA]

45 Ad auctoritates in oppositum.

Ad primum, de Augustino<sup>383</sup>, responsio per se ipsum, per auctoritatem suam in oppositum quaestioneeris, ubi dicit: ‘Quando de peccatis agitur’<sup>384</sup>, - nullam prorsus quaestioneerem vult habere de beata Virgine.

46 Ad Damascensem<sup>385</sup> dicendum quod fuit purgata a fomite in carne, non a culpa aliqua quae umquam infuit animae, nisi forte dicatur purgari a peccato quod infuisset nisi gratia Spiritus Sancti praevenisset.

<sup>377</sup> Scil. et sub.

<sup>378</sup> Cf. supra n. 38.

<sup>379</sup> De divisibilitate subiecti vel formae vel medii in motu et mutatione fuse loquitur ARISTOT., *Physica* VI t. 32-49.67-74 (Z. c. 4-5. 8, 234b 10-236b 18; 238b 23-239b 4); plura etiam habet DUNS SCOTUS, *Metaph.* VIII q. 2-3 n. 59-62. 111 (Oph IV 433-434. 448-449).

<sup>380</sup> De aevo cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* II d. 2 n. 37 (XVIII 111-112).

<sup>381</sup> Id est: quod necessario stat cum toto tempore.

<sup>382</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* II d. 2 n. 39 (XVIII 112).

<sup>383</sup> Cf. supra n. 2.

<sup>384</sup> Cf. supra n. 10.

<sup>385</sup> Cf. supra n. 3.

47 Ad auctoritatem Leonis papae<sup>386</sup> dicendum quod verum est: quantum est ex naturali propagatione, fuisse ipsa filia<sup>387</sup> irae sicut alii; et adeo solus Christus, qui non sic propagatus fuit, fuit immunis ratione progrationis. Tamen, quia gratia praevenit praeservando Virginem, ideo non contraxit originale. Unde omnes alii fuerunt praestituti futuri filii irae, et post purgandi merito passionis Christi; ista autem fuit praestituta fuisse filia irae nisi gratia praevenisset, quam Deus voluit sibi<sup>388</sup> specialiter conferre (propter obsequium quod contulit Filio Dei), quod fuit provisum ab aevo<sup>389</sup>, - vel ex gratuita Dei voluntate, qua voluit eam sic praeferre ut esset ita munda<sup>390</sup>, - vel pro eo quod Filius eius hoc sibi meretur per passio-[p. 135]nem suam, quod melius est<sup>391</sup>.

48 Ad auctoritatem Anselmi II *Cur Deus homo* cap. 16 («Virgo ipsa, unde assumptus est Christus, in iniquitatibus concepta et in peccatis concepit eam mater eius et cum peccato originali nata est, quoniam ipsa in Adam peccavit, sicut omnes peccaverunt» etc.)<sup>392</sup>, dicendum quod illa auctoritas est dictum discipuli quaerentis<sup>393</sup>; unde non debet movere, quia dicit unum falsum, scilicet quod ipsa nata sit in peccato. Unde Anselmus infra, eodem capitulo, dicit quod ‘Virgo fuit mundata, et de ipsa munda fuit Christus assumptus’<sup>394</sup>, - et tunc glossa haec<sup>395</sup>: ‘quia fuit mundata non a peccato quod infuit sed quod infuisset’<sup>396</sup>, vel quod ‘caro eius fuit mundata a fomite, qui stat cum gratia’<sup>397</sup>.

49 Ad Bernardum<sup>398</sup> dicendum quod forte fuit illius opinionis. Unde narratur quod post mortem suam apparuit cuidam in mari<sup>399</sup>, cum macula in fronte, quam dixit se habere quia asserebat beatam Virginem fuisse conceptam in originali peccato. Et tunc respondendum est rationi eius, quod in conceptu seminum non fuit mundata, [p. 136] quia

<sup>386</sup> Cf. supra n. 6 et verba Leonis papae ibi in F.

<sup>387</sup> Supple: beata Virgo.

<sup>388</sup> Scil. Virgini.

<sup>389</sup> Scil. iuxta possibilitatem enuntiatam supra n. 43.

<sup>390</sup> Scil. iuxta opinionem communem, quae tenebat beatam Virginem, in peccato quidem originali conceptam, ab eodem eo magis ac citius quam alios sanctos viros per gratiam mundatam fuisse quo excellentior super illos – ob divinam in Dei Matrem electionem – exstiterit: cf. BERNARDUS, *Epist.* 174, *Ad Canonicos Lugdenenses*, n. 4 (*Opera* VII 389-390; PL 182, 333-334); ANSELMUS, *Cur Deus homo* II c. 16 (ed. SCHMITT II 119; PL 158, 419): «Virgo autem illa, de qua homo ille assumptus est de quo loquimur [scil. Christus], fuit de illis qui ante nativitatem eius per eum mundati sunt a peccatis, et in eius ipsa munditia de illa assumptus est»; ALEXANDER HAL., *Summa theol.* III n. 78 arg. 5 in opp. et in corp. (IV 117b-118a); BONAV., *Sent.* III d. 3 pars 1 a. 1 q. 2 in corp. et ad 5 (III 68a. 69a); THOMAS, *Sent.* III d. 3 q. 1 a. 1 qc. 3 in corp. (ed. Parmen. VII 38b).

<sup>391</sup> Scil. iuxta opinionem propriam (cf. supra n. 17-20).

<sup>392</sup> Cf. supra n. 7.

<sup>393</sup> Ibi nempe Boso, tunc monachus, dialogum cum Anselmo ducens, illa verba sic introducit: «Peto ut eorum quae sum adhuc quae siturus, rationem ostendas».

<sup>394</sup> ANSELMUS, *Cur Deus homo* II c. 16 (ed. SCHMITT II 119; PL 158, 419); textus cf. supra in nota 81.

<sup>395</sup> Scil. poteris glossare haec Anselmi verba, dicendo.

<sup>396</sup> Cf. supra n. 18.

<sup>397</sup> Cf. supra n. 33.

<sup>398</sup> Cf. supra n. 8.

<sup>399</sup> Narrationem (ubi tamen de macula non in fronte sed in pectore mentio fit) tradit NICOLAUS DE S. ALBANO, *Epist. ad Petrum Cellensem* (PL 202, 623): «In Claraevallensi fit collegio quidam conversus, bene religiosus, in visu noctis vidit abbatem Bernardum, niveis indutum vestibus, quasi ad mammillam pectoris furvam habere maculam. Quem ex admiratione tristior alloquens: ‘Quid est – inquit – pater, quod nigram in te maculam video?’». Et ille: ‘Quia de Dominae nostrae conceptione scripsi non scribenda, signum purgationis meae maculam in pectore porto’».

tunc<sup>400</sup> non fuit susceptivum gratiae, sed in conceptu animae; nec propter hoc simul culpa et gratia, sed gratia infuit et culpa numquam. Et tunc dicitur quod pro tanto mundata, quia – nisi gratia infuisset – fuisset inmunda<sup>401</sup>.

50 Ad dictum glossatoris *De consecratione*<sup>402</sup>, dicendum quod nihil facit nisi recolligit dicta aliorum et sanctorum. Et ideo respondendum est ad ipsum sicut ad auctorites sanctorum<sup>403</sup>; unde dicendum est quod conceptio seminum non est celebranda, sed conceptio animati corporis potest celebrari.

### [III. – DUBITATIO CONTRA DICTA IN QUAESTIONE]

51 Sed dubitatio est contra dicta superius in quaestione<sup>404</sup>: ex quo prius natura fuit anima unita corpori ut forma eius quam gratia infuit, quia accidentis praesupponit suum subiectum, et in illo priore fuit tota causa privationis iustitiae naturalis, et fuit Virgo naturaliter filia Adae, - videtur quod in illo priore fuerit in originali peccato et debitrix iustitiae originalis.

52 Dico quod in uno instanti temporis sunt multa instantia naturae. Quando igitur opposita comparantur ad illud instans temporis, non insunt ambo sed alterum, et illud inest – quantum est ex ratione subiecti – quod subiectum sibi<sup>405</sup> determinat, nisi impediatur; et di impeditur per agens causando oppositum, tunc oppositum simpliciter inest.

53 Unde simile agrumentum<sup>406</sup> potest fieri de materia, quod ‘privatio sit de essentia materiae’, quia possum considerare materiam ut eius prius natura omni forma: in illo autem priore considero eam ut natam informari<sup>407</sup> et non informatam; ergo ipsa, ut prior, habet in se ‘privationem omnis formae’ vel ut aliquid eius vel de essentia [p. 137] eius; igitur prius inest privatio quam forma, et ita pro illo instanti materia erit sine forma.

54 Respondeo hic, et eodem modo, ad praedictum argumentum<sup>408</sup>. Dico enim quod in illo priore, quo<sup>409</sup> naturaliter est prior omni forma, non intelligo eam<sup>410</sup> ut privatam in ‘esse’ nec ut non-privatam, sed ipsam secundum se: sicut ipsa prior natura est forma<sup>411</sup>, ita est prior privatione formae, et ipsa est prius natura (‘hoc’ quidem est) quam privata vel non-privata; tunc in illo priore habes eam ut priorem utroque, et forma scilicet et privatione formae, quantum est ex se.

55 Et si inferas ‘igitur habeo eam sine forma in esse’, est fallacia secundum quid est simpliciter<sup>412</sup>; sed sequitur ‘igitur intelligis eam non intelligendo formam’; et tamen

<sup>400</sup> Supple: corpus eius.

<sup>401</sup> Cf. supra n. 46 et 48.

<sup>402</sup> Cf. supra n. 9.

<sup>403</sup> Scil. sicut ad eas responsum est hic n. 45-49.

<sup>404</sup> Cf. supra n. 26-29.

<sup>405</sup> Scil. illi.

<sup>406</sup> Haec altera dubitatio oritur ex response n. 52.

<sup>407</sup> Loco «natam informari» codices, ratione compendii, erronee tradunt «natam formari».

<sup>408</sup> Scil. ad argumentum n. 53.

<sup>409</sup> Subintellige: materia.

<sup>410</sup> Scil. materiam.

<sup>411</sup> Id est: sicut materia est prior natura quam forma.

<sup>412</sup> De hac fallacia cf. PETRUS HISPANUS, *Tractatus* tr. 7 n. 120 (p. 157-158).

forma in re semper inest, cui tamen inesset privatio formae quantum est ex parte forte sui, nisi agens daret formam.

56 Similiter hic: in illo priore in quo anima intelligitur uniri corpori, intelligitur ipsa ut non-grata, sed tamen in ‘esse’ semper est grata. Nec sequitur ‘ipsa est naturaliter prior gratia, igitur est sine gratia’, sed ex ‘esse secundum quid’ infertur ‘esse simpliciter’ privatum; tamen semper esset sine gratia nisi gratia praeveniret, tollendo culpam. Unde in illo priore intelligitur nec ut sub culpa nec ut sub gratia, tamen in ‘esse’ semper est sub altero. Nec valet ‘non habet gratiam in illo instanti in quantum filia Adae, igitur non habet gratiam’, sed est fallacia secundum quid et simpliciter.

57 Tunc igitur dico quod quamvis – ut prior est natura – non habeat gratiam quantum est de se, non tamen sequitur quod non habeat gratiam, sicut nec sequitur de materia quod, ut est prior natura ipsa forma, de se non habeat formam; et hoc est considerare mate-[p. 138]riam secundum se. Unde sicut stant simul quod materia de se non habeat aliquam formam et tamen semper est sub aliqua forma, sic simul stant quod in illo priore materia non sit informata, quia ‘materiam non esse informatam in illo priore’ non est nisi materiam secundum se non esse formatum. Eodem modo simul stant quod in illo priore anima beatae Virginis non sit sub gratia et tamen quod semper sit sub gratia, quia ‘ipsam in illo priore non esse sub gratia’ non est aliud quam ipsam secundum se non habere gratiam. Nunc autem non sequitur ‘ipsa secundum se non habet gratiam, igitur non habet gratiam’. Sic in proposito est.

#### [IV. – CONCLUSIO]

58 Potest igitur dici quod possibile sit beatam Virginem non fuisse conceptam in peccato originali. Nec hoc derogat universalis redemptio Filii sui, ut supra ostensum est<sup>413</sup>, - et iterum confirmari potest, quia ex quo passio Christi immediatus et principalius ordinatur ad delendum reatum originalem quam actualem, sicut tunc tota Trinitas ex praevisione passionis Christi applicatae Virgini praeservavit eam ab omni actuali<sup>414</sup>, sic et ab omni originali<sup>415</sup>.

#### [V. – AD ARGUMENTA PRINCIPALIA IN OPPOSITUM TENENDO OPINIONEM COMMUNEM]

59 Qui autem vult tenere oppositum<sup>416</sup>, dicat ad Augustinum in contrarium, quod loquitur de peccato actuali; ad Anselmum<sup>417</sup>, quod decuit pro illo instanti pro quo fuit Mater Dei, sed non oportet quod ante<sup>418</sup>.

<sup>413</sup> Cf. supra n. 17-30.

<sup>414</sup> Prout nempe tenet THOMAS, *Summa theol.* III q. 27 a. 4 in corp. (XI 296ab); HENRICUS GAND., *Quodl.* XV q. 13 in corp. (f. 588Kr) et alii.

<sup>415</sup> Cf. DUNS SCOTUS, *Lectura* III d. 18. Cf. etiam ROBERTUS GROSSATESTA, *Sermones*, sermo 16 «Tota pulchra» (ed. LONGPRÉ in AFH 26 [1933] 551); GUIL. DE WARE, *Sent.* III q. 11 [d. 3 q. 1] in corp. (cod. Florent., bibl. nat. A IV 43, f. 121vab; ed. in BFS III 4-8).

<sup>416</sup> Scil. secundum opinionem communem, quod beata Virgo concepta sit in peccato originali.

<sup>417</sup> Cf. supra n. 10.

<sup>418</sup> Cf. supra. n. 11.

## La dottrina dell'Immacolata di Giovanni Duns Scoto<sup>419</sup>

Gli scritti principali di Giovanni Duns Scoto (1265-1308) riguardo alla Vergine Maria si trovano nei suoi vari commentari sul *Libro delle Sentenze* di Pietro Lombardo. Siccome trattavano dell'intero arco di studi teologici, i quattro libri di Lombardo costituivano il testo ufficiale che ogni baccelliere di teologia che si preparava per la reggenza come *Magister* usava per presentare le sue lezioni di teologia. Prima di diventare Maestro, Scoto commentò le *Sentenze* prima ad Oxford e dopo a Parigi e, sulla base di queste due schemi di lezioni, riuscì a completare una terza versione ufficiale prima della sua morte prematura a Cologna nel 1308. Conosciuta come *Ordinatio*, questo lavoro teologico più comprensivo di Scoto, forma la base di quattro questioni su Maria<sup>420</sup>.

La seconda e più importante di queste quattro questioni dimostra come Scoto risolse le obiezioni teologiche radicali dei suoi tempi riguardo a questa prerogativa di Maria. Il modo con cui l'Immacolata Concezione finì per essere esplicitamente riconosciuta e definita da Pio IX nella Bolla *Ineffabilis Deus* come dogma di fede ha interessato a lungo i teologi. Era già presente da secoli nelle teorie che hanno giocato un ruolo importante nel *sensus fidelium* o la fede viva dei cristiani nello sviluppo della dottrina. In questo caso la fede popolare si concentrava su di una festa per onorare la concezione di Sant'Anna. Se Giovanni Battista fu santificato nel grembo di sua madre Elisabetta, cosa si doveva dire di Maria, la quale è più intimamente unita al Redentore? I vangeli apocrifi, particolarmente il *Protovangelo di Giacomo*, già facevano parallelismi tra le visioni angeliche a Gioacchino e sua moglie e le visioni raccontate su Zaccaria nel vangelo dell'infanzia in san Luca. Esisteva già in oriente una festa che raccoglieva questi espressioni di fede popolare, ma era soltanto quando fu introdotta in occidente che provocò la questione che portò ad uno sviluppo significativo nella Mariologia.

Prima della conquista Normanna nelle isole Britanniche la festa della Concezione di Maria era stata popolare con i Sassoni, ma dopo il 1066 non era così popolare. Guglielmo il Conquistatore conferì molte sedi episcopali e abbazie in Inghilterra ai suoi seguaci ecclesiastici. Il senso di disprezzo per tradizioni Anglo-Sassoni e il fatto che la Concezione di Maria si basava su racconti apocrifi portarono alla soppressione della festa in molte diocesi. Ma nel 1129 il Concilio di Londra confermò la festa per l'intera Inghilterra, da dove si estese in Normandia. Era un monaco Benedettino, Eadmer di Canterbury, ad aver dato per primo un solido argomento teologico per la celebrazione della Concezione di Maria. Se Geremia e il Battista furono santificati prima della nascita, quanto più non doveva Maria essere completamente non toccata dal peccato?<sup>421</sup>

<sup>419</sup> Traduzione della introduzione di ALLAN B. WOLTER, *John Duns Scotus. Four Questions on Mary*, The Franciscan Institute, St. Bonaventure University, NY 2000, 1-18.

<sup>420</sup> Le quattro questioni sono: (1) *De predestinatione Christi eiusque Matris* [*Ordinatio III*, dist. 7, q. 3]; (2) *De Immaculata Conceptione Beatæ Virginis* [*Ordinatio III*, dist. 3, q. 1]; (3) *De Matrimonio inter B. Virginem Mariam et S. Joseph* [*Ordinatio IV*, dist. 30, q. 2]; (4) *De Maternitate B. Virginis Mariae* [*Ordinatio III*, dist. 4, q. Unica].

<sup>421</sup> EADMER DI CANTERBURY, *Tractatus de Conceptione B. Mariæ Virginis* (PL 159, 305, 307): "Si igitur Jeremias... in vulva est sanctificatus, et Joannes... Spiritus sanctus ex utero Matris repletus, quis dicere audeat, singulare totius sæculi propitiatorium, ac Filii Dei omnipotentis dulcissimum reclinatorium, mox in sua conceptionis exordio Spiritus sancti gratiæ illustratione destitutum... Angelis aliis peccantibus, bonos a peccatis servavit, et feminam Matrem suam mox futuram, ab aliorum peccatis exortus servare non valuit? In æternitate consilii fixum statuit, eam dominatricem et reginam fore Angelorum, et nunc inferiorem Angelis natum est consortium acceptam esse credemus omnium peccatorum?"

L'interpretazione di Eadmer, tuttavia, superò una difficoltà teologica ma creò una difficoltà molto più seria, basata sulla teoria riguardo alla natura del peccato originale e la sua trasmissione ai figli di Adamo nell'atto stesso della generazione umana. Si affermava che, appena creata, l'anima si unisce ad un corpo umano, e perciò subito viene infetta dal peccato originale. L'anima umana di Cristo poteva essere immacolata soltanto perché nella sua concezione verginale in Maria non c'era nessun segno di concupiscenza. Ma questo non si poteva affermare nel caso della Concezione di Maria nel grembo di Anna.

Per san Tommaso d'Aquino, tale teoria avrebbe minato alla dignità di Cristo stesso. "Se l'anima della Beata Vergine non avesse mai avuto contatto con il peccato originale, questo sarebbe derogatorio alla dignità di Cristo, il quale deve essere Salvatore di tutto il genere umano. Conseguentemente, dopo Cristo, il quale è il Salvatore di tutti, e che non ha bisogno di essere salvato, la purità della Beata Vergine tiene il posto più alto. Cristo non incorse in nessun modo nel peccato originale, ma era santo nella sua concezione, secondo Luca 1,35: «Colui che nascerà da te sarà santo, e sarà chiamato Figlio di Dio». La Vergine Maria, tuttavia, fu veramente toccata dal peccato originale, ma fu purificata da questo peccato prima della sua nascita dal grembo"<sup>422</sup>.

Scoto sapeva che questo argomento presentava una difficoltà cruciale che egli doveva indirizzare prima che altri teologi come Bonaventura e Tommaso d'Aquino potessero accettare l'Immacolata Concezione anche come una remota possibilità. Riguardo alla celebrazione della festa della Concezione della Vergine si credeva che la Chiesa tollerava questa usanza in certe chiese che celebravano la festa, ma che il senso della festa non era quello che la Vergine Maria fu immacolata nella sua concezione, ma che fu santificata dal peccato originale nel grembo dopo la concezione.

Nell'ambiente dell'università di Parigi al tempo di Scoto, la questione della Concezione della Vergine provocò un vivo dibattito tra due maestri secolari, Enrico di Ghent e Goffredo di Fontaines.

Ambedue i maestri ammettevano la comune opinione che Maria aveva contratto il peccato originale, ma come disse san Tommaso nessuno sapeva il momento preciso quando la sua anima fu santificata. Enrico di Ghent, tuttavia, propose una teoria controversa nella quale asseriva che il periodo in cui l'anima di Maria fosse in stato di peccato poteva essere ridotto ad un momento, ad un punto matematico nel tempo. L'occasione nella quale propose questa teoria nuova era durante una solenne disputa pubblica all'università di Parigi, chiamata *Quodlibet* (un termine latino che significa "qualsiasi cosa"). Questa disputa si celebrava in Avvento e in Quaresima, quando ogni membro dell'università poteva far sorgere qualsiasi questione di interesse teologico e il maestro doveva rispondere. La questione particolare fatta prevenire all'attenzione di Enrico di Ghent nella sua quindicesima *Quodlibet* nell'Avvento 1291 era: "Si può sostenere che la concezione della Vergine Maria deve essere celebrata *in ragione della sua concezione?*" Si poteva affermare che la festa di Maria fosse celebrata veramente in ragione della sua concezione e non soltanto in ragione della sua santificazione?

Sorvoliamo sulle sottigliezze medievali riguardo al momento dell'infusione dell'anima razionale nel corpo dopo la concezione. Basta dire che si credeva che l'anima venisse infusa dopo 35 giorni nel caso della femmina e 42 giorni nel caso del maschio! Perciò l'animazione del corpo di Maria sarebbe da celebrare l'11 gennaio e non si

---

<sup>422</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa theologica* III, q. 27, art. 2, ad 2.

potrebbe parlare di una liberazione dal peccato originale collegata al giorno della concezione, l'8 dicembre!

Siccome la santificazione è l'elemento che viene celebrato, la vera questione sarebbe: Il momento della santificazione coinciderebbe con il momento dell'animazione? Se i due momenti non coincidono, allora ci sono due possibilità, e cioè (1) che una volta che l'anima è infusa nel corpo e infetta dal peccato, viene *immediatamente santificata* in modo tale che non rimane più in stato di peccato per un tempo continuo, neanche minimo; oppure (2) che esiste un *periodo di tempo* in cui l'anima di Maria rimase in stato di peccato originale. Enrico dice che, tuttavia, esiste una terza ipotesi o possibilità, e cioè (3) che Maria non avrebbe mai contratto il peccato originale. È su questa terza possibilità che Scoto basa la sua argomentazione teologica.

Enrico andò ancora più avanti. Insegnò che poteva dimostrare che l'istante della *concezione e santificazione poteva coincidere*. Uno può distinguere dentro lo stesso istante singolo di *tempo* due aspetti distinti di *natura*, una che è *a priori* e l'altra *a posteriori*. Secondo questa *priorità di natura* l'anima di Maria poteva essere prima in stato di peccato e dopo in stato di grazia. Enrico basa i suoi argomenti sul principio aristotelico di causa-effetto. Forme contrarie *influiscono casualmente l'una sull'altra*. La grazia espelle lo stato di peccato, e vice-versa, siccome i due non possono coesistere come forme simultanee dell'anima come soggetto. In questo modo Enrico vede un modo di diminuire a zero l'intervallo tra la contaminazione di Maria con il peccato originale e la sua santificazione. In un momento l'anima di Maria contrae il peccato originale, ma nell'altro essa viene santificata e continua a rimanere in quello stato per il resto della vita.

In questo modo Enrico concluse che la festa della Concezione di Maria poteva essere interpretata in modo tale da soddisfare ambedue le opinioni, siccome Maria non poteva esistere in uno stato di peccato originale per un tempo, anche minimo, e dall'altra doveva per forza essere contaminata dal peccato nel momento in cui la sua anima venne creata e infusa nel corpo. Enrico porta l'esempio della fava che viene gettata contro un pietro da macina che sta cadendo. All'impatto con la pietra la fava immediatamente cambia direzione. Il cambiamento avviene in una frazione di secondo come avvenne il cambiamento dell'anima di Maria tra lo stato di peccato a quello della santificazione nel momento in cui venne infusa nel corpo della Vergine.

Goffredo di Fontaines attaccò questa opinione di Enrico di Ghent. I baccellieri di teologia presenti non potevano ignorare la disputa, e Scoto non era un'eccezione. Nelle lezioni tenute a Parigi, conosciute come *Reportatio Parisiensis*, doveva trattare della spiegazione di Enrico di Ghent. Secondo Scoto la seconda possibilità avanzata dal maestro ci offre una via migliore per interpretare quello che era essenziale nella difesa di Enrico della comune opinione, e cioè, che non c'era nessun intervallo o lunghezza di tempo durante il quale Maria era in stato di peccato originale, siccome questo fu ridotto ad un istante singolo senza durata.

Anche questa seconda possibilità, quando venne spiegata da Scoto, apparentemente causò difficoltà di comprensione, siccome gli uditori gli rivolgevano due obiezioni alle quali Scoto doveva rispondere. Tuttavia, siccome questa rappresentava la migliore interpretazione che uno poteva dare alla comune opinione, essa fu accettata in modo generale. Nella *Ordinatio* era l'unica alternativa alla posizione preferita di Scoto, e questa versione è più di Scoto che di Enrico di Ghent. Tuttavia, è chiaro da quello che dice, che Scoto personalmente scelse di credere che Maria non fu mai toccata dal peccato

originale, siccome egli vede questa come una possibilità distinta. Secondo il suo principio Mariano: “Se l’autorità della Chiesa o l’autorità della Sacra Scrittura non contraddicono tale affermazione, sembra probabile che quello che dobbiamo attribuire a Maria quello che è più eccellente”. È sulla base di questo che Scoto interpreta la festa della Concezione di Maria.

Quella di Scoto era una partenza ristretta e prudente dall’opinione teologica comune, ma provocò una tempesta di opposizione a Parigi, che includeva anche l’accusa di Scoto come eretico. Un anno dopo la morte del dottore sottile, il maestro secolare Jean de Pouilly attaccò la posizione di Scoto nella sua disputa *Quodlibetale* pubblica. Anche se Jean non menziona nomi, cita le parole di Scoto a lungo, rispondendo ai suoi argomenti in dettaglio e sfidando la sua soluzione, per concludere che ne Maria, ne Dio e neanche suo Figlio hanno bisogno delle nostre menzogne, e che siccome la posizione di Scoto va contro tutte le Scritture deve essere considerata eretica. Altri maestri erano più moderati nella loro opposizione e anche ammettevano che l’opinione di Scoto sembrava *valde rationabilis*.

La tradizione teologica della famiglia Francescana da Scoto in poi rimase compatta nel difendere questa prerogativa Mariana, fino al punto da asserire che la festa della Concezione di Maria doveva diventare la festa dell’Immacolata Concezione di Maria. Sappiamo che questo avvenne nell’Ordine Francescano già nel 27 febbraio 1477, quando Papa Sisto IV, Francescano, con la Bolla *Cum præcelsa*, approvò la festa dell’Immacolata per tutto l’Ordine. Papa Pio IX, con la Bolla *Ineffabilis Deus* del 4 dicembre 1854 dichiarò la dottrina sull’Immacolata Concezione come dogma di fede cattolica.

## XV

# MAESTRI DI MISTICA FRANCESCANA

L'Ordine Francescano è stato una grande scuola di spiritualità nella Chiesa. Molti pensano che, essendo un ordine apostolico, il movimento Francescano ha prodotto personaggi e opere che esprimono in modo particolare questo elemento tipico della sua spiritualità. Di fatto, anche durante la vita di san Francesco, ma specialmente dopo, troviamo grandi figure di predicatori e teologi, i quali hanno arricchito la Chiesa con i loro scritti eruditi e con la loro attività di evangelizzazione. Abbiamo già parlato di sant'Antonio di Padova, autore di varie *Sermones*, di san Bonaventura, che ha scritto il *Breviloquium* e vari commenti biblici, di Giovanni Duns Scoto, maestro insigne di teologia che diede un'impronta tutta particolare alla scuola Francescana. Eppure abbiamo anche visto che, alcuni degli stessi personaggi, erano anche grandi mistici e uomini di preghiera. Ci basta nominare di nuovo san Bonaventura, autore dell'*Itinerarium mentis in Deum*, che è indubbiamente una grande opera mistica del medioevo.

Perciò, quando si parla di mistica francescana, si deve intenderla nel senso di un'autentica esperienza di Dio inserita nel contesto vitale del carisma del santo di Assisi, e cioè di un'esperienza di contemplazione basata sull'amore che sfocia poi nell'azione evangelizzatrice di un *novus ordo* caratterizzato dalla nota dell'*apostolica vivendi forma*. Lo stesso san Francesco offre un esempio eloquente di questa dimensione. Trascorse la sua vita alternando tra momenti di impegno di vita itinerante ed evangelizzatrice e altri momenti di intensa comunione con Dio nella quiete della contemplazione. Gli eremi francescani dell'Appennino centrale italiano sono prova di questo slancio mistico di Francesco e dei suoi primi compagni. Lo stesso si può affermare di Chiara di Assisi e delle Sorelle Povere, che hanno espresso sin dalle origini in modo eloquente la dimensione contemplativa della chiamata apostolica francescana.

In questo contesto di armoniosa coesistenza tra eremo e città, tra pulpito e cattedra, tra i grandi conventi e i piccoli romitori vicini ai centri abitati, tra chiese e monasteri, piazze e chiostri, possiamo capire l'indole mistica della spiritualità Francescana. Anche in questo caso le caratteristiche sono sempre quelle che abbiamo già delineato prima. Quella Francescana è una mistica che si costruisce sul primato dell'amore. Si fonda più sull'ardore serafico dell'amore e della volontà di aderire a Dio con tutto il cuore, che sulla speculazione cherubica dell'intelligenza della Scrittura che si acquista con lo studio e la riflessione. Sbagliamo, comunque, se separiamo le due caratteristiche. La *sancta simplicitas* dei mistici Francescani come poteva essere fra Egidio non va disgiunta dalla profonda conoscenza della Scrittura nella meditazione assidua della Parola trasmessa, per esempio, dalla liturgia. Nel caso poi di personaggi come Antonio e Bonaventura questa conoscenza scritturistica si esprime anche nel contesto dell'erudizione accademica e della esegeti della Parola, ma che non è mai separata dall'ardore serafico di rendere questa erudizione un sapore di amare e non soltanto una sete di conoscenza.

Con questo sfondo in mente passiamo a considerare alcuni personaggi mistici della famiglia Francescana, particolarmente del secolo 14º e 15º, che segnano due secoli di grande espressione mistica non solo nell’Ordine Francescano ma in tutta la Chiesa<sup>423</sup>.

### Margherita da Cortona (†1297)

Il francescanesimo dei secoli 13º e 14º si distingue con alcune figure di donne mistiche che hanno lasciato anche scritti di notevole importanza nel campo mistico. La prima è Margherita da Cortona. Nata a Laviano nella diocesi di Chiusi nel 1247, a 16 anni nel 1263 fugge da casa a causa della matrigna, e va a convivere con un certo Arsenio, giovane ricco di Montepulciano. Per nove anni vive con Arsenio senza sposarsi, ma dalla loro relazione nasce anche un figlio. Nel 1272 Margherita trova il suo amante ucciso. Dopo l’ispirazione divina lei va a Cortona e si mette sotto la guida dei Frati Minori. Dopo insistenti richieste verso il 1277 riceve l’abito dell’Ordine Francescano della Penitenza. Nel frattempo Margherita si dedica alla cura degli ammalati e dei poveri, e fonda anche un ospedale a Cortona. Nel 1288 si ritira come reclusa sul Colle di Cortona, vicino alla Rocca, accanto alla chiesa di san Basilio. In questa reclusione vive i rimanenti anni della sua vita, finché muore il 22 febbraio 1297.

Il confessore e direttore spirituale di Margherita, fra Giunta Bevegnati, scrisse la *Legenda de vita et miraculis beatae Margaritae de Cortona* tra il 1288 e il 1311. Il libro raccoglie le esperienze mistiche che la santa confidava al suo confessore lungo un arco di anni. La figura che ne viene fuori è quella di una Maddalena francescana che si converte e che dopo riceve molte rivelazioni mistiche che trasmette a questo fidato padre spirituale. La spiritualità di Margherita è centrata sulla compassione di Cristo Crocifisso, che ella contemplò in un attimo di estasi nella chiesa di san Francesco di Cortona. Il suo attaccamento all’umanità del *Christus patiens* la rende una mistica francescana nel cuore e nella vita<sup>424</sup>.

### Jacopone da Todi (†1306)

Jacopone nacque a Todi, nell’Umbria verso il 1230. Studiò legge presso l’Università di Bologna e andò sposo con Giovanna di Bernardino di Guidone dei conti di Coldimezzo verso il 1259. Nel 1268, dopo la morte della moglie, Jacopone decide di farsi “bizocone”, termine che indicava un membro dell’Ordine della Penitenza. In veste di “bizocone”, cioè di penitente e mendicante, forse legato al Terz’Ordine Francescano, Jacopone vagò per 10 anni. Quindi entrò nell’Ordine Francescano nel 1278, quando aveva già 48 anni. Pare che abbia professato come fratello laico. Fu comunque un fiero avversario degli studi e dei titoli accademici.

<sup>423</sup> Questa dispensa riporta brani presi dai volumi *Mistici Francescani*. Vol. II: *Secolo XIV*, e Vol. III: *Secolo XV*, Editrici Francescane, Milano 1997-1999.

<sup>424</sup> GIUNTA BEVEGNATI, *Santa Margherita da Cortona. Vita – colloqui – miracoli. Leggenda de vita et miraculis Beatae Margaritae de Cortona*, Traduzione di L. Lazzeri, Edizioni Porziuncola, S. Maria degli Angeli, Assisi 2003.

Quando Jacopone entrò nell'Ordine Francescano da qualche anno era esplosa la *questione della povertà*. Durante il Concilio II di Lione (1274), scrive Angelo Clareno, in Italia si sparse la voce che il papa aveva deciso di concedere ai Francescani, ai Domenicani e agli altri Mendicanti la proprietà dei beni. Anche se il Clareno non lo dice, non è difficile individuare nei capi degli Spirituali le responsabilità della diceria. La quale causò gravissimi disordini, specialmente nelle Marche, dove fra Trasmondo, fra Tommaso da Tolentino e fra Pietro da Macerata furono imprigionati.

Recuperata la libertà dopo tre anni, i tre continuarono le loro dispute sull'osservanza della regola francescana *sine glossa*, facendo nuovi proseliti e causando discordie, al punto che sotto il generalato di fra Matteo d'Acquasparta (1287-89) dovettero essere di nuovo imprigionati assieme ad Angelo Clareno. Furono presto liberati dal nuovo ministro generale fra Raimondo Gaufredi (1289-1295), simpatizzante degli Spirituali.

Nella disputa tra Spirituali e Comunità, Jacopone, assertore intransigente della povertà assoluta, si schierò dalla parte degli Spirituali. E quando i loro capi, fra Liberto (Pietro da Macerata) e fra Angelo Clareno, ritornati dall'Armenia, chiesero all'eremita molisano fra Pietro da Morrone, eletto papa il 5 luglio 1294 con il nome di Celestino V, di poter formare un gruppo autonomo, i "Poveri Eremiti di Messer Celestino", Jacopone da Todi fu tra coloro che appoggiarono la richiesta.

Quando Celestino rinunciò al pontificato dopo appena cinque mesi, Jacopone si mise dalla parte di coloro che ritenevano invalida questa rinuncia e illegittimo il suo successore Bonifacio VIII (1294-1303). Bonifacio VIII ordinò di incarcerare Jacopone nel 1298 in un convento di Todi, e lo scomunicò senza perdonarlo neanche durante il giubileo dell'anno 1300.

Fu con ogni probabilità il successore di Bonifacio, Benedetto XI, eletto nel 1303, che assolse Jacopone dalla scomunica. Jacopone morì nel 1306 presso il monastero delle Clarisse di Collazzone nell'Umbria.

Jacopone è noto soprattutto come poeta mistico per le sue *Laude*. Queste poesie di tipo devozionale celebrano eventi della vita di Cristo e della Vergine Maria, e si concentrano molto sull'umanità del Figlio di Dio e sulle sue sofferenze. La tradizione popolare attribuisce a Jacopone la composizione della Sequenza *Stabat Mater Dolorosa*. Egli è anche autore di alcune *Laude* dedicate a san Francesco<sup>425</sup>.

### Angela da Foligno (†1309)

Il profilo biografico di Angela da Foligno è ricostruibile a partire dalle informazioni contenute nella prima parte del *Liber* della beata Angela, denominato *Memoriale*, dove si narrano le vicende degli anni relativi alla conversione (1285-1291), e, più in dettaglio, quelle relative alle visioni e alle esperienze mistiche, avvenute negli anni tra il 1291 e il 1296<sup>426</sup>.

<sup>425</sup> JACOPONE DA TODI, *Lauda 40: O Francesco Poverello* (FF 2029-2031); *Lauda 71: O Francesco, da Deo, amato* (FF 2032-2043).

<sup>426</sup> L. THIER – A. CALUFETTI, *Il Libro della Beata Angela da Foligno*, edizione critica, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata (Romae) 1985 (*Spicilegium Bonaventurianum*).

Prima della conversione, Angela era sposata ad un signore di Foligno, dal quale aveva avuto dei figli. Angela ricorda di essere stata sottoposta a vicende turbolente, a non meglio precise deviazioni morali, a forme di dissipazione, a confessioni incomplete.

La conversione totale, decisa intorno al 1285, la porta al desiderio di una confessione totale ed alla speranza di una piena assoluzione, grazie all'intercessione di san Francesco. Risolutivo è l'incontro con il cappellano del vescovo, tradizionalmente identificato con frate A. (Arnaldo), suo parente e futuro redattore del *Memoriale*, oltre che futuro direttore spirituale di Angela. Dalla confessione nasce l'itinerario spirituale, che muove dal voto di castità e di vita umile e passa attraverso una forte esperienza di contemplazione e di partecipazione, anche fisica, alle sofferenze della passione di Cristo.

In breve tempo Angela perde madre, marito e figli; decide la vendita dei beni personali e la distribuzione del ricavato ai poveri; compie pellegrinaggi a Roma e ad Assisi, per impetrare da san Pietro e da san Francesco la grazie della perfetta povertà. Il seguito della vita passa, oltre che nell'accentuarsi delle forti esperienze interiori, qualificate come "visioni" o "rivelazioni", in una esemplare condotta di aspra penitenza, con l'assistenza di una "compagna", del cui nome si conoscono solo le iniziali: M. (da un manoscritto letto come Masazuola).

Ammessa alla professione del Terz'Ordine francescano (estate 1291), frate A., ottiene da Angela di essere messo a conoscenza delle sue vicende interiori e di poterle mettere per scritto: secondo la maggior parte degli studiosi, la beata Angela raccontava nell'idioma umbro, e frate A. traduceva direttamente in latino e metteva per scritto il più fedelmente possibile quanto gli veniva raccontato. Lo scritto principale del *Liber*, ossia il *Memoriale*, presenta le vicende della fedele dalla conversione sino al 1296. Nello stesso anno il testo fu approvato dal cardinale Giacomo Colonna e da due frati.

La seconda parte del *Liber* contiene un insieme non omogeneo di scritti, che i più recenti editori hanno chiamato *Instructiones*: si tratta di 8 relazioni di esperienze interiori, 9 lettere, 12 discorsi, 7 rendicontazioni varie, la notificazione della morte di Angela (4 gennaio 1309 a Foligno), e un sermone commemorativo chiamato epilogo.

Va ricordata l'attestazione di un incontro di Angela con Ubertino da Casale, probabilmente avvenuto nel 1298; da quest'incontro Ubertino dichiarò di avere ricavato forti benefici interiori.

Angela da Foligno si iscrive tra i nomi di maggior spicco di donne mistiche dell'ultimo medioevo, tra le quali Hadewijch d'Anversa, Beatrice di Nazareth, Mechtilde di Magdeburgo, Chiara da Montefalco, Margherita da Cortona e la stessa Angela.

## Raimondo Lullo (†1316)

Ramón Lull – latinizzato Raymundus Lillus – nacque a Palma de Mallorca nel 1232, quando il re d'Aragona Jaime I era impegnato a consolidare la conquista dell'isola strappata al dominio moresco. Fino all'età di trent'anni la sua vita trascorse alla corte del re, che lo insignì del titolo di siniscalco. La sua vita si cambiò radicalmente quando, una notte, ebbe una visione di Gesù crocifisso. Fu questo l'inizio della conversione di Ramón, che lo portò a mutare radicalmente l'oggetto del suo amore appassionato: da questo momento, infatti, la sua enorme carica affettiva e tutta la sua ricchezza intellettuale furono polarizzate dall'Amore increato e dall'urgenza di far amare e conoscere l'Amato.

Questi fatti accaddero nel mese di giugno 1261. Seguirono tre mesi di una terribile lotta interiore, finché il giorno della festa di san Francesco ascoltò, nella chiesa dei frati minori, il panegirico del santo fatto da un vescovo e, nel sentire come il santo si fosse distaccato da ogni cosa per aderire solo a Cristo, decise di vendere i propri beni, conservando solo lo stretto necessario per il sostentamento della moglie e dei figli, mentre egli si dedicò per due anni a compiere pellegrinaggi penitenziali ai santuari più famosi del tempo.

Ramón capì fin dall'inizio che per realizzare il suo piano di portare la fede oltre i confini della *Christianitas* anche con la prova del martirio, era necessaria una seria preparazione scientifica. Spinto da un forte desiderio di recarsi immediatamente al grande Studio di Parigi, seguì più saggiamente il consiglio di Raimondo da Peñafort e di altri, perché si applicasse dapprima allo studio delle nozioni di base. Non soddisfatto delle discipline del trivio e del quadrivio, studiò alla perfezione la lingua araba largamente diffusa tra gli abitanti di Mallorca e allargò il suo orizzonte culturale con l'apprendimento delle più svariate dottrine, spaziando dalla filosofia alla medicina, dall'astronomia alla geografia, dalla storia naturale al diritto. Nello studio di tali discipline non si limitò alle fonti classiche e cristiane, ma attinse anche da quelle giudaiche e musulmane.

Nello scrittore Raimondo Lullo si può sempre incontrare sia il trovatore che il mistico. In anni in cui la frenesia delle nuove scienze sembrava travolgere il mondo intero, Lullo fu tra coloro che preferirono concedere ampi spazi alla quieta contemplazione delle cose di Dio. Fu in uno di questi momenti che egli ebbe, sul monte Randa, il dono della *divina illuminazione*, che inizia quella tappa della sua vita che gli ha meritato il titolo di *doctor illuminatus*.

L'inizio della produzione letteraria di Lullo può essere datato intorno al 1269, quandol incominciò la stesura del *Llibre del gentil*, frutto delle sue discussioni teologiche con i musulmani. Ad esso seguì il *Llibre de contemplació*, in cui l'autore compila un'autentica enciclopedia teologico-spirituale. Queste due opere, insieme a numerose altre che seguirono, furono originariamente composte in arabo e, solo in un secondo momento, tradotte dallo stesso autore in catalano. Vide quindi la luce l'opera filosofica *Art abreuiada d'atobar veritat*, conosciuta nella sua versione latina con il nome di *Ars Magna*, che può essere considerata come il fondamento e la chiave per accedere a tutto il pensiero lulliano.

Nel 1257 il principe don Jaime lo chiamò a Montpellier dove lesse pubblicamente nello Studio della città e dove iniziò a comporre la sua *Art demonstrativa*, destinata ad essere, secondo l'autore, una macchina dialettica capace di sconfiggere tutti gli avversi della vera fede e di dissipare qualunque errore.

L'altra somma aspirazione di quest'uomo fu l'evangelizzazione degli infedeli, e in questo settore egli non si limitò ai grandi ideali. Il primo successo fu la fondazione di un *Collegio per le lingue*, donato dallo stesso principe Jaime che nel 1276 era divenuto re di Mallorca. Il collegio ebbe l'approvazione di papa Giovanni XXI e può essere considerato una geniale istituzione, certamente di avanguardia, che ha reso famoso il Lullo nella storia delle missioni. Egli stesso si dedicò all'organizzazione del Collegio di Miramar, in cui i futuri evangelizzatori si sarebbero preparati al diretto contatto con gli infedeli, studiando le lingue orientali e i metodi controversistici.

Lullo cercò di far sorgere centri missionari, simili a quelli di Miramar, in tutta l'Europa. Per questo motivo interpellò gli Ordini mendicanti, le Università, i re di

Aragona e di Francia, ma soprattutto egli si rivolse alla Curia romana. Lo troviamo per questo motivo presente a tre capitoli generali dei domenicani e dei francescani, in viaggio alla volta di Parigi, di Bologna e di Roma e presso papa Onorio IV che gli concesse di erigere presso la Sorbona un centro di lingue orientali. Fu anche presente al Concilio di Vienne (1311-1312).

Fu sempre in questi anni che colse il pericolo costituito dall'averroismo, che si stava infiltrando nelle Università, e si impegnò in una lotta contro quelle tesi a difesa della fede cattolica.

Il suo desiderio più grande era quello di recarsi direttamente nella terra degli infedeli per sigillare con il martirio le sue fatiche apostoliche. Il primo tentativo Lullo lo fece nel 1239 quando, sbarcato a Tunisi, ebbe l'ardire di confutare pubblicamente, esprimendosi in arabo, la legge di Maometto. La reazione fu immediata: suscitata l'ira del popolo, fu malmenato e condannato a morte, pena poi commutata nell'espulsione dal paese. Un secondo tentativo fu fatto nel 1307 quando arrivò segretamente nella città di Bugia, sulla costa di Barberia, dove provocò una pubblica disputa che gli costò il carcere per parecchi mesi. Uscito di prigione, pubblicò in arabo il testo di una disputa con un saggio musulmano, a causa della quale fu nuovamente costretto a lasciare il paese. Nel 1314 lo ritroviamo a Tunisi, dove scrisse quindici opere tra le quali alcune nuove dispute con i saraceni. Una di queste, *De Deo et mundo*, era dedicata allo stesso cadì della città.

Pare che sia stato lapidato a Bugia e trasportato, ancora in vita, su di una nave genovese fino a Mallorca dove morì all'età di 84 anni nel 1316. Per la sua forte vicinanza al mondo francescano sia nel pensiero che nell'azione venne sepolto nella chiesa dei frati minori, dopo che il martirio, tanto desiderato, era finalmente giunto a coronare la sua vita. Così aveva infatti pregato nel pieno vigore dei suoi quarant'anni:

“Gli uomini che muoiono, Signore, per vecchiaia, muoiono per mancanza di calore e per eccesso di freddo. Quindi questo vostro servitore e vostro suddito, se fosse del vostro gradimento, non vorrebbe morire di tale morte, ma piuttosto vorrebbe morire per calore di amore, giacché voi, Signore, avete voluto morire in tale maniera” (*Libro de contemplació*, c. 130).

### Ubertino da Casale (†c.1329)

Ubertino nasce nel 1259. Si sa che ha avuto un fratello di nome Giovanni (o Giovannino), che amava teneramente, ed era frate minore. Entra anch'egli nell'Ordine francescano, all'età di quattordici anni, come egli stesso ci fa sapere nel Prologo dell'*Arbor vitae*.

Trascorse nove anni a Parigi per seguire il corso degli studi filosofici e teologici. Per alcuni studiosi esso andrebbe tra il 1273 e il 1285; per altri ricercatori, invece, tra il 1289 e il 1298. In seguito, per quattro anni, dimora a Firenze, nel convento di Santa Croce, ricoprendo la carica di lettore, insieme a Pietro di Giovanni Olivi. Abbandona l'insegnamento, da cui non si sentiva appagato, per darsi alla predicazione. Provocò tuttavia la disapprovazione di papa Benedetto XI e del generale dell'Ordine. In seguito a ciò, fu confinato, verso la fine del 1303 u all'inizio del 1304, sul monte della Verna.

Alla Verna Ubertino, per il suo carattere inquieto e il suo animo esuberante, sempre esposto a cadute e ripensamenti, riesce faticosamente a ritrovare serenità ed

equilibrio, frequentando sia anime devote, che vivono nelle zone limitrofe al Sacro Monte, sia meditando sulla passione di Cristo che sulla vicenda finale di san Francesco, che lassù ricevette le stimmate. Aiutato in diversi modi, e dal guardiano del luogo, dal fratello Giovanni, e da *mulieres religiosae*, dopo molti dinieghi ed esitazioni, quasi con furore compose l'*Arbor Vitae Crucifixae Iesu*<sup>427</sup>, una riflessione appassionata sulla vicenda di Cristo e di Maria, su san Francesco, percepito come *alter Christus*, sulle sorti della cristianità e della Chiesa, contro il cuo reggitore, appena scomparso, Bonifacio VIII, si scaglia con violenza.

Morto Bonifacio VIII, può lasciare La Verna. Nel 1307 fa da cappellano al cardinale Napoleone Orsini. Divenuto ormai la guida degli *Spirituali*, negli anni 1309-1312 partecipa alla *magna disceptatio* sulla povertà francescana. Si rivela un campione per la tenacia e la spietatezza con cui denuncia rilassamenti e abusi nella vita dell'Ordine, per le proposte che avanza, per la minaccia di una divisione fra quelli che ai suoi occhi erano i figli legittimi di san Francesco (*Spirituales*) e gli altri frati minori che egli considera ormai alla deriva (*Communitas*).

L'efficacia dei suoi interventi si può valutare dalla bolla di Clemente V, la *Exivi de paradiso*, che mirando a riportare la pace nella grande famiglia francescana accoglieva non poche esigenze degli *Spirituali*. In un certo modo essa segnò il trionfo e la sorte di Ubertino, che essendosi esposto in prima linea nell'infuocata polemica, aveva resa problematica la sua permanenza nell'Ordine. Giovanni XXII che, nonostante tutto lo apprezzava, gli concesse, il 7 ottobre del 1317, di passare ai Benedettini, assegnandogli il monastero di Gembloux (Belgio). Resta incerto tuttavia che Ubertino via sia mai giunto.

L'ultima notizia sicura che di lui abbiamo si trova in un atto di Giovanni XXII del 1325, che lo ricorda ancora vivo. Dopo questa data se ne perdono le tracce. Non sembra attendibile quanto di lui si afferma, quando si dice che verso il 1328 si trovava a Roma con Ludovico il Bavaro.

### Angelo Clareno (†1337)

Angelo Clareno, al secolo Pietro di Fossombrone, esule a più riprese, più volte perseguitato, fu, assieme ad Ubertino da Casale, il principale esponente degli *Spirituali* francescani fra il 13<sup>o</sup> e 14<sup>o</sup> secolo. La data della sua nascita è incerta: con buon fondamento, possiamo situarla intorno al 1255, mentre va collocato intorno al 1270 il suo ingresso nell'Ordine.

Imprigionato per la prima volta, assieme ad altri compagni, nel 1279-80, dovette subire dieci lunghi anni di reclusione con severe privazioni. Fu scarcerato solo nel 1290, per ordine del nuovo ministro generale, Raimondo Gaufridi: motivo della carcerazione erano state le agitazioni prodotti tra i frati delle Marche, in seguito a notizie diffuse circa modifiche apportate alla struttura dell'Ordine, decise dal II Concilio di Lione (1274). Sarà poi lo stesso ministro generale, considerando insicura la permanenza negli stessi luoghi di prigione, ad accogliere la richiesta del re Ayton e ad inviare in missione, in Armenia, il Clareno e i suoi compagni.

Rientrarono in Italia nel 1294. Sempre su consiglio di Raimondo Gaufridi, il Clareno e Pietro da Macerata (poi fra Liberato), si recarono all'Aquila, dal papa Celestino

<sup>427</sup> UBERTINO DA CASALE, *L'Albero della Vita Crocifissa di Gesù*, estratti in FF 2044-2102.

V, eletto appena qualche settimana prima: gli fecero presente la loro situazione e questi, dopo averli ascoltati, permise loro di osservare, in abito monastico e sotto la sua diretta obbedienza, la Regola e il Testamento di Francesco: veniva costituito in tal modo l'Ordine dei “Poveri Eremiti”, che verrà poi sciolto da Bonifacio VIII.

La decisione papale causò però la violenta reazione dei frati. Fu così che, dopo la rinuncia di Celestino V, il Clareno e i suoi compagni maturarono la decisione di ritirarsi in luoghi solitari dove poter servire il Signore, lontano dagli scandali e tumulti degli uomini. Si riaprì dunque la via dell'esilio, in Grecia, questa volta, nell'Acaia, presso l'isola di Trixonia. Questi anni trascorsi in Armenia e in Grecia eserciteranno in seguito un'influenza fondamentale sugli stessi scritti del Clareno: divenne padrone del greco e gran conoscitore dei testi dei padri orientali, dai quali sovente trasse ispirazione, e ciò si avverte in maniera massiccia soprattutto nel *Commento alla Regola* e nell'*Apologia*, ma anche, qua e là, nell'*Epistolario*. È ben nota, inoltre, la sua infaticabile attività di traduttore.

Dall'Armenia, egli rientrò in Italia nel 1305 e poco sappiamo degli anni successivi, fino al 1311, quando si trasferì ad Avignone, dove dimorò nell'abitazione del cardinale Giacomo Colonna e dove godette della sua protezione. Assistette al Concilio di Vienne (1311-1312) e, negli anni seguenti, più di una volta si mostrò ottimista per la causa che egli discuteva in curia, vale a dire ottenere da Clemente V quanto Celestino V aveva concesso con la costituzione dei “Poveri Eremiti”, una speranza, però, destinata a rimanere delusa.

Angelo restò ad Avignone fino alla morte di Giacomo Colonna, sopravvenuta l'11 agosto del 1318. Vista ormai sfumata ogni possibilità di una soluzione negoziata, venutogli a mancare il suo protettore, niente lo tratteneva più in curia; tornò quindi in Italia e si stabilì a Subiaco, dove Bartolomeo II, che lo stimava e lo teneva in considerazione, da qualche mese era stato eletto abate. A Subiaco, in disparte, assistette allo svolgersi di eventi turbinosi e scrisse le sue opere maggiori, mentre continuava ad indirizzare lettere ai suoi seguaci.

Dal 1331 l'inquisizione intensificò la propria azione: nel 1334 Angelo, ormai ottuagenario, sentendosi insicuro, ancora una volta si mise in viaggio, dirigendosi verso il Regno di Napoli, dove contava aderenze e dove finì, nella solitudine, i suoi giorni. Morì in Lucania, presso l'eremo di S. Maria dell'Aspro, il 15 giugno 1337.

Tutte le grandi opere dello Spirituale marchigiano (se si fa eccezione dell'*Epistolario*, che raccoglie anche lettere del periodo avignonese) furono composte durante il suo soggiorno a Subiaco.

L'*Expositio super Regulam Fratrum Minorum* fu scritta intorno al 1321-22; il testo si compone di dodici capitoli, di ineguale ampiezza, a commento dei dodici capitoli della *Regola bollata*, preceduti da un *Proemio*: è indirizzato ad un non meglio identificato frate Tommaso e con esso il Clareno intende porre in luce la *vera intentio* di Francesco nel redigere la Regola. L'opera rivela la grande conoscenza che il Clareno ebbe sia delle fonti patristiche che francescane; egli mostra di conoscere altresì anche molti testi pontifici. Mentre per quanto riguarda le fonti francescane il Clareno mostra una certa predilezione per le fonti attribuite a frate Leone, per quanto riguarda i testi patristici, emerge il rapporto privilegiato con i padri greci, soprattutto Basilio, nel quale il Clareno ritrovava grande affinità con l'esperienza evangelica vissuta da Francesco.

Ancor più dell'*Expositio*, ci è difficile datare con precisione l'opera più nota del Clareno, il *Chronicon seu Historia septem tribulationum Ordinis Minorum*: una ipotesi probabile sembra quella di azzardare per il 1326<sup>428</sup>. L'opera si presenta come una rilettura, in chiave spirituale, del primo secolo di storia dell'Ordine; dalla prima tribolazione, originata dall'incredulità e inobbedienza dei frati verso la scelta di vita operata da Francesco, fino all'ultima, iniziata il ventinovesimo anno dell'elezione di Celestino V, il racconto segue le fasi più salienti della vita della famiglia francescana. Il *Chronicon* conobbe una grande diffusione, come lo attestano i numerosi manoscritti giunti fino a noi, tanto nell'originale latino quanto in versioni volgarizzate.

L'*Apologia pro vita sua* è conosciuta in un unico codice – il ms. 2094 della Biblioteca dell'Università di Padova – scoperto dal p. V. Doucet nel 1935, che portava a termine l'edizione nel 1946. Esiste anche l'*Epistolario* del Clareno, conservato nel ms. Magliabecchiano XXXIX, 75, del secolo XV, che si trova alla Nazionale di Firenze. Le traduzioni dal greco sono l'ultima opera, la quale contiene una traduzione della *Scala Paradisi* di Giovanni Climaco.

Diversamente da Bonaventura, Clareno rilegge l'esperienza di Francesco come radicale sequela del Cristo dolorante e crocifisso e, in Francesco, tradito dalla maggioranza dei suoi, egli vede il profeta presago degli sviluppi futuri dell'Ordine.

### Bernardino da Siena (†1444)

Bernardino degli Albizzeschi nacque a Massa Marittima, vicino a Siena, l'8 settembre 1380. Appena tre anni dopo, nel 1383, gli muore la giovane madre e, dopo altri tre anni, nel 1386, anche il padre. Il piccolo orfano viene accolto, come una benedizione del cielo, dalla zia Diana degli Avveduti, sorella della mamma, nella natia Massa, ma anche la zia gli morirà quando Bernardino non ha toccato ancora gli undici anni.

A Massa frequentò le prime scuole; a Siena, accolto dai zii paterni, frequentò le scuole superiori del trivio e del quadrivio. Rimase qui fino al 1397 quando si iscrisse alla facoltà di Diritto Canonico. Privatamente si dedicò allo studio della teologia e degli scritti dei Padri, e fu iscritto alla Compagnia dei Disciplinati di Santa Maria della Scala, dove c'era un ospedale.

Nel 1400, anno del giubileo, forse portata dai pellegrini in transito, scoppiò a Siena la peste. Bernardino abbandonò gli studi e, con dodici compagni, si dedicò alla cura degli appestati nell'Ospedale della Scala.

Nel 1402, dopo la morte degli zii, Bernardino entrò nell'Ordine minoritico dove l'8 settembre indossò l'abito francescano. Dopo appena due mesi chiese di essere trasferito all'eremo del Colomboia, sulle pendici del monte Amiata, dove continuò l'anno di noviziato. L'8 settembre 1403 emise la professione solenne.

Sempre l'8 settembre del 1404 Bernardino venne ordinato sacerdote e tornò al Colomboia per celebrarvi la prima messa. Il 1 maggio 1405 predicò per la prima volta a Siena. La sua attività di predicatore incomincia nel 1408. Nel 1410 a Siena predicò la Quaresima.

---

<sup>428</sup> ANGELO CLARENO, *Libro delle Cronache o delle Tribolazioni dell'Ordine dei Frati Minori*, estratti in FF 2113-2199.

Nel 1416 si trovò a Padova, Mantova e poi a Ferrara dove nel 1417 cominciò a divulgare la devozione al Nome di Gesù. Il periodo del grande apostolato della predicazione bernardiniana è senz'altro quello tra gli anni 1418 e 1429. Predicò a Milano, Como, Canton Ticino, Treviso, Cremona, Mantova, Padova, Bologna (nella chiesa di san Petronio, nel 1424), Firenze (a Santa Croce), Perugia, Orvieto, Gubbio, Urbino.

Nel frattempo Bernardino si era dedicato ad organizzare la riforma dell'Osservanza Regolare Francescana. Nel 1430, ad Assisi, si tenne il capitolo generale dell'Ordine minoritico e Bernardino difese la famiglia degli Osservanti, insieme con Giovanni da Capestrano. Dovette soffrire molto a causa della sua predicazione sul Nome di Gesù con l'aiuto del monogramma IHS (*Iesus Hominum Salvator*), e venne denunciato per eresia dinanzi a Martino V, ma riuscì a dimostrare la sua innocenza e ortodossia, e venne poi difeso da Eugenio IV.

Nell'inverno del 1444 riceve alla Capriola l'altro suo discepolo, Giacomo della Marca, predicatore a Siena. Predicò poi la Quaresima a Massa Marittima, e andò a Perugia, nel convento di Monte Ripido, passando poi per Assisi, Foligno, Spoleto, Terni, Piediluco, Rieti. Finalmente prossimo a L'Aquila, ma stanco e sfinito, venne portato all'infermeria del convento di San Francesco. Lì muore il 20 maggio 1444. Nicolò V lo proclamò santo a San Pietro nella Pentecoste del 1450.

Bernardino è autore di vari *Sermoni* in Latino che dimostrano sia la sua capacità intellettuale come predicatore e studioso della Scrittura come pure la sua profonda esperienza mistica<sup>429</sup>.

L'attività di predicazione di Bernardino da Siena era sostenuta da una intensa vita spirituale di preghiera e di studio. Non per nulla affermava: "Il nome di Gesù è la luce dei predicatori perché illumina di splendore l'annunzio e l'ascolto della sua parola [...] Perciò si deve annunziare questo nome perché risplenda, non tenerlo nascosto. Tuttavia nella predicazione non lo si deve proclamare con un cuore vile o con una bocca profanata, ma lo si deve custodire e diffondere come da un vaso prezioso".

---

<sup>429</sup> S. BERNARDINI SENENSIS, *Opera omnia*. Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae ad fidem codicum edita, 9 Volumi, Firenze (Ad Claras Aquas), Quaracchi, 1950-1965.