

IL SANTO

RIVISTA FRANCESCANA
DI STORIA DOTTRINA ARTE

QUADRIMESTRALE

LVIII, 2018, fasc. 1-2

CENTRO STUDI ANTONIANI
BASILICA DEL SANTO - PADOVA

IL SANTO
Rivista francescana di storia dottrina arte

International Peer-Reviewed Journal

ISSN 0391 - 7819

Direttore / Editor publishing

Luciano Bertazzo

Comitato di redazione / Editorial Board

Michele Agostini, Luca Baggio, Ludovico Bertazzo ofmconv, Giulia Foladore,
Emanuele Fontana, Isidoro Liberale Gatti ofmconv, Maria Nevilla Massaro, Damien Ruiz,
Valentino Ireneo Strappazzon ofmconv, Andrea Vaona ofmconv

Comitato scientifico / Scientific Board

Maria Pia Alberzoni (Università Cattolica del S. Cuore - Milano), Giovanna Baldissin Molli
(Università di Padova), Nicole Bériou (IRHT - Paris), Luciano Bertazzo (FTTr-Facoltà
Teologica del Triveneto), Louise Bourdua (Warwick University - UK), Francesca Castellani
(Università IUAV - Venezia), Jacques Dalarun (IRHT - Institut de Recherches des Textes -
Paris), Pietro Delcorno (University of Leeds - UK), Maria Teresa Dolso (Università di Padova),
Tiziana Franco (Università di Verona), Donato Gallo (Università di Padova), Nicoletta Giové
(Università di Padova), Jean François Godet-Calogeras (St. Bonaventure University - USA),
Eleonora Lombardo (Universidade do Porto - P), Antonio Lovato (Università di Padova),
Steven J. McMichael (University of St. Thomas - USA), José Meirinhos (Universidade
do Porto - P), Giovanni Grado Merlo (Università di Milano), Antonio Rigon
(Università di Padova), Mariaclara Rossi (Università di Verona),
Andrea Tilatti (Università di Udine), Giovanna Valenzano (Università di Padova)

Segreteria / Secretary

Chiara Giacon

Direttore responsabile / Legal representative

Alessandro Ratti

ASSOCIAZIONE

CENTRO STUDI ANTONIANI

Piazza del Santo, 11

I - 35123 PADOVA

Tel. +39 049 860 32 34

Fax +39 049 822 59 89

E-mail: info@centrostudiantoniani.it

<http://www.centrostudiantoniani.it>

Storia della spiritualità francescana, vol. 1, Secoli XIII-XIV, a cura di Marco Bartoli - Wieslaw Block - Alessandro Mastromatteo, Edizioni Dehoniane, Bologna 2017, 608 p., 11 foto a colori.

L'intento da cui nasce la *Storia della spiritualità francescana* è quello di supplire a una carenza oggettiva, quella della disponibilità di «un manuale che ripercorra in modo sintetico, ma scientificamente documentato, il vasto panorama delle esperienze spirituali nate e immerse nella vita evangelica dei due santi di Assisi: Francesco e Chiara» (*Introduzione*, p. 9). Il progetto è frutto del lavoro coordinato di due centri di ricerca: l'Istituto Antonianum di Roma della Pontificia Università Antonianum e l'Istituto Teologico Sant'Antonio Dottore di Padova: «una *storia* partecipata» (p. 9), dunque, che ha coinvolto studiosi di varie obbedienze, ma anche laici, uomini e donne, attivi in diverse istituzioni universitarie.

L'idea di fondo che sorregge i due volumi previsti (il primo inerente i secoli XIII-XVI, il secondo, in previsione, i secoli XVII-XX) è quella di una imprescindibile circolarità tra storia e spiritualità. Il primo volume, che presentiamo in queste pagine, ricopre dunque l'arco temporale che va dall'esperienza del santo assisiato sino al secolo della Riforma e dell'apertura europea dell'Ordine al mondo intero (America e Africa). Le cinque parti – cinque prospettive – in cui si articola il testo offrono altrettante chiavi di lettura, ciascuna preceduta da una sintetica e opportuna introduzione storica di Marco Bartoli.

La prima parte, concentrata sul vissuto di Francesco d'Assisi (pp. 13-79), pone la pietra basolare su cui si erge l'opera nella sua interezza. Marco Bartoli nell'introduzione storica (pp. 15-21) propone alcuni interrogativi cui daranno risposta i saggi successivi: da dove nasce l'originalità dell'esperienza del santo assisiato? Come l'esperienza religiosa di Francesco, la sua spiritualità, ha potuto essere comunicata ad altri? In che modo ha «contagiato» uomini e donne appartenenti a diversi contesti storici e geografici? Il contributo di André Vauchez (pp. 23-36) sottolinea l'essere di Francesco *homo novus*, in particolare per aver apportato una novità istituzionale nel panorama dei movimenti religiosi a lui coevi, perseguendo una vita povera e itinerante sull'esempio di Cristo e dei suoi apostoli, senza possesso di beni e assumendo la condizione dei *minores*, scardinando la correlazione tra stato religioso e condizione signorile. Ma all'Assisiato va riconosciuta anche una novità culturale, teologica, antropologica, cosmologica e sociale: i laici e il clero sono posti sullo stesso piano; il contatto con Cristo avviene prioritariamente nella Scrittura e nell'eucaristia, con un senso accentuato della *kenosis*; la sua visione dell'uomo lo situa «dalla parte del corpo e delle cose» (p. 90), abbandonando la dicotomia tra anima e corpo; la familiarità con la creazione lo conduce a riconoscere la presenza di Dio «in tutti gli effetti del suo agire, naturali e soprannaturali» (p. 32); la povertà e l'umiltà non si configurano tanto come opzione ascetica quanto come opposizione alle dinamiche proprie del mondo urbano e borghese, in una tensione alla pace, in un orizzonte universale (cf., ad esempio, i rapporti con l'islam). Sulle fonti a cui attingere l'esperienza di Francesco si sofferma invece Cesare Vaiani (pp. 37-76), evidenziando i peculiari e

complementari apporti degli Scritti e delle fonti agiografiche e rilevando negli studi una carente visione d'insieme. Gli elementi fondamentali dell'esperienza del santo vanno colti leggendo le fonti in prospettiva diacronica (la storia della sua esperienza spirituale) e sincronica (i nuclei della sua spiritualità: la scoperta del Vangelo e della *minoritas*, l'apertura alla dimensione trinitaria, la dimensione fraterna della spiritualità). Accanto a questi l'autore individua ulteriori elementi qualificativi: il versante relazionale della povertà, il concetto di restituzione, la fedeltà alla Chiesa. In tale rilettura è importante vigilare anche sulla tendenza ad attualizzare il pensiero francescano saltando «le mediazioni necessarie tra la medievale esperienza di Francesco e il tempo di oggi» (p. 68), specie riguardo ai temi dell'ecologia e del dialogo, impegnandosi piuttosto a capire come il suo messaggio possa essere vissuto oggi (ad esempio il forte legame tra il santo e la pace).

La seconda parte del volume (pp. 83-254) mette a tema l'interessante rapporto tra le esperienze francescane e i contesti urbani. Bartoli nell'introduzione storica (pp. 83-90) tratteggia la crescita urbana che si verifica in Europa tra XII e XIII secolo, il configurarsi di un mondo nuovo rispetto al quale la Chiesa, legata a un mondo rurale, appare in ritardo. In un contesto dunque di forti trasformazioni sociali e culturali si inserisce l'esperienza francescana che coinvolge gruppi sociali diversi – laici, donne e chierici – e si caratterizza per un'alternanza tra eremo e città. Nel XII-XIII secolo è già possibile parlare di un *Ordo poenitentiae*, uno «status giuridico che riconosceva ai penitenti una condizione a metà tra chierici e laici» (p. 84): Francesco si riconosce uno di loro. Sul versante femminile, invece, è emblematica l'esperienza di Chiara attorno alla quale si radunano donne di ogni ceto.

Proprio alla «pianticella di Francesco» è dedicato il saggio di Marco Guida (pp. 91-116) che puntualizza l'originalità della sua proposta cristiana e il legame fondativo e vitale con Francesco (per lei il «padre») e i frati minori, la fisionomia della fraternità clariana (un peculiare minoritismo di genere femminile), il particolare accento sulla sequela di Cristo in altissima povertà, tema centrale quest'ultimo non solo del *Testamento* di Chiara ma pure delle *Lettere* ad Agnese.

Luciano Bertazzo pone l'attenzione, nel suo contributo (pp. 117-140), a un altro eminente francescano, Antonio di Padova/da Lisbona. L'autore specifica come vi sia una diversità di approcci tra le fonti iconografiche e quelle bio-agiografiche: le prime individuano un parallelismo tra Francesco e Antonio che, però, nelle seconde non trova riscontro. «Antonio», afferma Bertazzo, «è sì il *Francisci patris æmulus...* ma possiede una sua evidente autonomia psicologica e spirituale» (p. 118). Le *Legendæ*, dalla *Vita prima* o *Assidua* (1232) alla *Rigaldina* (1300 circa) propongono Antonio quale frate, santo *pater*, innestato nel contesto sociale ed ecclesiale del suo tempo, come emerge dai *Sermoni*, fonti imprescindibili per scandagliarne anche la vita interiore. Bertazzo ne tratteggia il profilo biografico appuntandone le tappe essenziali (pp. 119-124). È Padova lo spazio dove la predicazione antoniana si esprime in tutta la sua passione, in un legame del tutto eccezionale con la città dove – dopo la sosta eremitica a Camposampiero («ultimo esempio di un monachesimo dendrita», p. 125) – egli desidera anche concludere la sua esistenza. Dai *Sermoni*, *opus evangeliorum* (cf. pp. 126-132), traspare la spiritualità del Santo, in un «percorso sistematico che l'autore conduce attraverso la parola di Dio» (p. 127) proposta nella liturgia e che coniuga riflessione teologica e attenzione pastorale, con una speciale attenzione all'aspetto morale e al sacramento della confessione, punto terminale del cammino di conversione.

Alla personalità di Egidio di Assisi, ricordato come quarto compagno nella *Vita del beato Francesco* di Tommaso da Celano, dedica le sue pagine Stefano Brufani (pp. 141-149). Le *Legendæ* egidiane del XIII secolo ne tratteggiano gli aspetti salienti:

una vita di lavoro (prediligendo le occupazioni più marginali), l'annuncio penitenziale e di fede, l'itineranza, la condivisione di una vita povera. Una vita all'insegna della solitudine, della preghiera, costellata di rapimenti estatici e rivelazioni, che arricchiscono Egidio di una profonda e semplice sapienza confluita nei *Dicta* di cui sono pervenute ben tre redazioni e un'epitome. Essi vanno letti nel contesto della prima fraternità e nella predicazione penitenziale a laici e consacrati in cui Egidio si distingue come maestro di spiritualità. Nei *Dicta* Brufani coglie una «tipica *exhortatio* minoritica» (p. 148), di tono sapienziale e con note anche argute.

L'intervento di Leonard Lehman (pp. 151-169) concerne la terza santa del movimento francescano, la principessa Elisabetta d'Ungheria. Non avendo essa lasciato nulla di scritto, conosciamo la sua vita da alcune fonti antecedenti la canonizzazione e alcune vite composte in tempi successivi. Di esse l'autore offre minuzioso elenco, scegliendo di fare riferimento alle due più vicine alla santa in quanto voce di persone che hanno vissuto a stretto contatto con lei: le quattro ancelle e Corrado di Magdeburgo che consentono di ricostruire la vita quotidiana di Elisabetta e soprattutto la sua personalità. Ella sopporta molte contrarietà dopo la morte del marito, dalla famiglia del quale viene ripudiata, ma quello che «umanamente parlando, è il punto più basso della sua vita, è per lei il punto spiritualmente più alto» (p. 160). La sua capacità di stare nella sofferenza la rende, come l'Assisiata, familiare dei lebbrosi. Sulla scia di Francesco ella è contemplativa ma anche in azione, occupata in lavori manuali, costantemente attiva in opere di misericordia e frequentatrice assidua delle periferie sociali del suo tempo.

Le è affine in questo un'altra santa terziaria, Angela da Foligno, che Massimo Vedova presenta nel suo contributo (pp. 171-190). Sposa, madre di famiglia, rimasta sola dopo la morte dei suoi congiunti, mistica e *theologorum magistra*, di lei si ha notizia soprattutto dal *Memoriale*, documento della sua esperienza spirituale raccolta da un ignoto *frater A.* Vedova ne presenta i contenuti (pp. 173-183) – l'itinerario della santa folignate scandito in 19 *passus priores* e 7 *passus suppletentes* che costituiscono l'esperienza mistica vera e propria – e gli aspetti salienti dal punto di vista teologico spirituale: la centralità della contemplazione del Crocifisso, la trasformazione progressiva dell'anima, la relazione esperienza-dottrina in cui la terziaria è coinvolta in tutte le dimensioni della sua persona (con forti risvolti sul piano affettivo). L'autore si sofferma quindi sulle *Instructiones*, 37 testi scritti dai discepoli della santa e attestanti il suo magistero e che provano la trasmissione del carisma angelano e sulle *Lettere*, emblematiche della maternità spirituale riconosciuta alla folignate.

Di un'altra figura femminile del XIII secolo, Margherita da Cortona, si occupa, nel saggio successivo, Fortunato Iozzelli (pp. 191-204). Dopo averne tratteggiata la travagliata biografia, l'autore considera quella che ne è la fonte principale, la *Legenda* di frate Giunta Bevegnati, articolata secondo la classica dottrina delle tre vie (purgativa-illuminativa-perfettiva) su uno sfondo di visioni, rivelazioni, dialoghi e notando una funzionale analogia tra la stessa Margherita e Maria Maddalena (cf. p. 197). Di nuovo è il rapporto con la passione di Cristo a segnare l'itinerario e, come pure in Angela da Foligno, un'intensa vita eucaristica. La santa di Cortona esercita nel contesto in cui vive un ruolo profetico per mandato di Cristo, senza risparmiare nelle sue esortazioni gli ecclesiastici affinché si occupino più di cose spirituali che temporali.

Lo scenario muta col protagonista dell'intervento seguente, di cui è autore Aleksander Horowski (pp. 205-271): Gilberto di Tournai, nobile di nascita, maestro di teologia e sostenitore di un insegnamento fondato in Dio poiché «senza l'influsso della luce increata non è possibile conoscere alcuna verità» (p. 210), frate Minore. È la croce la cattedra su cui Cristo ricapitola l'intero insegnamento del Vangelo e a una prospettiva indubbiamente cristocentrica fanno riferimento due trattati di Gilberto:

il *Trattato sulle sette parole del Signore in Croce* e il *Trattato sulla lode del nome di Gesù*. Il francescanesimo del colto frate è nella sua devozione all'umanità di Cristo povero e alla Madre modello di umiltà, nell'accentuata sensibilità per la pace, non conseguita attraverso le crociate, nella ricerca della povertà che rende l'uomo autenticamente libero. Ricordato specialmente come predicatore e guida spirituale, Horowski ne tratteggia l'attività letteraria (pp. 221-224) affermando infine che la «sua riflessione raggiunse un'altezza spirituale mai più toccata in seguito da frati minori tedeschi medievali» (p. 228). Alla prima generazione dei missionari alemanni appartiene Davide di Augusta che mai ebbe esperienze mistiche, ma a cui è riconosciuto il merito di aver offerto per primo elementi basilari alla teologia della vita spirituale. Se ne occupa Wieslaw Block (pp. 219-230) scandagliandone l'attività letteraria e gli elementi tipicamente francescani. Seppure raramente nella sua scrittura cita la figura di Francesco, Davide di Augusta resta riferimento per la formazione dei frati minori. Nei suoi testi ritornano temi francescani quali la povertà, l'umiltà di Gesù, l'importanza assegnata alla preghiera come momento privilegiato del cammino di santità. È inoltre uno dei primi francescani che adopera la metafora delle «due mense», Bibbia ed eucaristia (cf. pp. 227-228) e tra i primi a dare particolare importanza alla devozione al sacro cuore di Gesù.

Giovanna Casagrande e Eleonora Rava ci introducono nel mondo dei penitenti francescani (pp. 231-240), espressione di un movimento laicale particolarmente attivo nei secoli XI-XIII, di un «nuovo tipo di *homo religiosus* che può condurre una vita religiosa senza distaccarsi dal mondo» (p. 232). Le autrici ne ripercorrono la storia e la documentazione e ne focalizzano i nuclei spirituali: la connessione penitenza/opere di misericordia; una spiritualità delle opere, del fare, in particolare in ambiti socio-caritativo-assistenziali quale frutto di una sensibilità religiosa che identifica Cristo nei poveri e che privilegia l'umanità di Gesù. Ne scaturisce quindi un nuovo modello di santità penitente, «immerso nella carità e nel lavoro di tutti i giorni» (p. 238), come si evince dalle diffuse agiografie. Una «santità attiva» (p. 239), dunque, orientata alla pratica.

Alfonso Marini concentra la sua indagine sull'opera *Sacrum commercium sancti Francisci cum domina Paupertate* (pp. 241-254): di autore anonimo (varie le attribuzioni ipotizzate), «indica l'esperienza del primo francescanesimo come punto di riferimento normativo per i frati minori: al centro di questa esperienza pone la povertà» (p. 241). Questo scritto rivendica la novità del francescanesimo idealizzando – ma non mitizzando – il primo gruppo francescano e l'Assisiato visto come «restauratore della povertà evangelica» (p. 250). Interessante anche che, sul modello della letteratura cortese (la *domina*, in questo caso, è la Povertà personificata, come in altri testi), il testo non assume toni antifemministi e non vi compare, ad esempio, l'attribuzione a Eva del peccato originale. Nel corpo delle Fonti francescane «il *Sacrum commercium* è il Cantico dei cantici, l'amore ardente per l'amata della giovinezza, cantato in poetica simbologia» (p. 252).

La terza parte del volume (pp. 255-407) raccoglie contributi relativi alla costruzione e trasmissione dell'identità francescana. La consueta introduzione storica di Marco Bartoli (pp. 257-268) dà conto degli importanti mutamenti che l'Ordine conosce nei primi trent'anni dopo la morte di Francesco, in particolare il passaggio – come attestano le fonti normative dell'Ordine – da una fraternità di penitenti «che vivono lungo la strada in mezzo a gente malfamata» a «chierici religiosamente formati che ricevono il loro sostentamento dalle offerte spontanee dei fedeli e non hanno più bisogno di chiedere lungo la strada» (p. 258). Un'ulteriore crisi nell'autopercezione dell'Ordine segue la morte di Bonaventura nel 1274, specie in merito alla povertà

suscitando un'opposizione interna tra i cosiddetti Spirituali (accentuazione del carattere apocalittico e pauperistico della scelta minoritica) e i frati detti "della comunità", aderenti all'ecclesiologia monarchica dei pontefici romani (cf. p. 267), non favorevole al movimento spirituale stesso.

A Bonaventura da Bagnoregio è dedicato lo studio di André Ménard che apre questa parte (pp. 269-276): delineato il percorso biografico, l'autore ne presenta l'opera letteraria e la spiritualità il cui «epicentro è costituito dall'incarnazione kenotica e salvifica di Gesù Cristo» (p. 273). Paradigmatico del cammino cristiano è per il Dottore Serafico l'itinerario di Francesco alla Verna e il suo «processo di cristificazione» (p. 274). L'autore propone una metodologia per leggere Bonaventura (pp. 273-275) tenendone presenti le categorie: la rivelazione è alla base del sapere, l'orizzonte del pensiero è escatologico, il cammino proposto è all'insegna di una integrazione spirituale, di un «andare in fondo alle cose, di accogliere e lasciare fruttificare in noi la parola multiforme e operante dell'amorosa attività creatrice di Dio, sempre all'opera» (p. 274), in una costante attitudine ad approfondire la fede.

Un'altra sfaccettatura dell'esperienza francescana ci è offerta da Carla Maria Bino (pp. 277-294) che si occupa del teatro francescano, una «drammatica della conformazione» alla kenosi di Gesù. È lo stesso Francesco, che ha assunto nel suo corpo la passione di Cristo, a segnare la via della *imitatio* francescana. Il corpo dell'uomo dei dolori diventa il modello cui conformarsi, «cuore della meditazione, del culto e della rappresentazione» (p. 282). La spiritualità francescana quindi determina un passaggio dalla *contemplatio pietatis* a una *historia pietatis*. Da una «prospettiva emotiva si affronta il viaggio nella storia del dolore di Cristo» (p. 289): tale attitudine influenza le devozioni laicali, ad esempio le confraternite dei flagellati, e le varie forme di drammatizzazione che sono una «riattualizzazione realista, ma antispettacolare» (p. 293). Un "farsi come" su cui poggia pure la prassi meditativa bonaventuriana (p. 284) come un "prendere su di sé" ciò che è visto.

Ma è l'arte e l'iconografia francescana in genere a essere funzionale alla trasmissione della spiritualità: il saggio di Lorenzo Cappelletti (pp. 295-311) offre in quest'ottica al lettore un interessante excursus iconografico. Dalle prime raffigurazioni di Francesco, agli edifici tra XIII e XIV secolo (es. la Basilica di San Francesco in Assisi) che esprimono fasto e grandiosità poi mitigate nel XIV-XV secolo per influsso del movimento dell'Osservanza, quando anche si trasforma l'immagine dell'Assisiato: non più ascetica, statica e frontale ma con una espressiva corporeità. Alcune creazioni iconografiche sono, poi, proprie del mondo francescano, ad es. il *Lignum vitae*, «l'albero utilizzato come immagine riassuntiva da san Bonaventura una sua operetta didascalica» (p. 305) e che spesso è associato all'albero della croce e da cui deriva il cosiddetto albero francescano o il trigramma del nome di Gesù.

Anche la liturgia è un luogo di formazione e trasmissione dell'esperienza spirituale francescana: ne trattano nel loro contributo Jacques Dalarun e Marco Bartoli (pp. 313-323), affermando che non è possibile ricostruire lo sviluppo della liturgia cattolica prescindendo dai codici di origine minoritica e non è un caso che – avendo scelto i frati il *Breviarium* in uso presso la curia romana per la loro preghiera – i più antichi codici che trasmettono l'Ufficio liturgico secondo la riforma di Innocenzo III siano quasi tutti di provenienza francescana. Protagonisti della costruzione liturgica sono papa Gregorio IX, Giuliano da Spira, Aimone di Faversham, Bonaventura, chierici che avevano vissuto e studiato a Parigi. Emblematica è la *Legenda minor* redatta da Bonaventura, su richiesta del capitolo generale nel 1257, come nuova leggenda liturgica per l'Ordine: essa si presenta come una lettura teologica della vita del santo centrata sul rapporto tra Francesco e il Crocifisso, «un unico, intenso dialogo tra Francesco e Gesù» (p. 320) fino alla conformazione dell'amante all'amato.

L'intervento di Felice Accrocca (pp. 325-346) sposta l'attenzione su tre leader del movimento degli spirituali tra il '200 e il '300: Pietro di Giovanni Olivi (pp. 325-332), Ubertino da Casale (pp. 333-338), Angelo Clareno (pp. 338-343). L'autore ne ripercorre la biografia e l'esperienza spirituale, lasciando emergere come tutte e tre le personalità considerate, seppure con percorsi differenti, abbiano veicolato alle generazioni francescane successive «una spiritualità incentrata sul Cristo, principalmente sul Cristo sofferente. Seguendo le orme di Francesco, i discepoli avrebbero dovuto abbracciare la croce della penitenza, portando nelle proprie membra l'obbrobrio di Gesù» (p. 343). Olivi ebbe un notevole influsso sui laici; Ubertino – per il quale fu determinante l'incontro con la “madre” Angela da Foligno – fu un riferimento in particolare per la spiritualità femminile bassomedievale; a Clareno va invece riconosciuto il merito di aver offerto le chiavi – nel *Libro delle cronache* – per una rilettura della storia francescana.

Filippo Sedda considera un'altra fonte di trasmissione dell'identità francescana (pp. 347-377), quella rappresentata dagli *Actus beati Francisci et sociorum eius* e dai *Fioretti*, volgarizzamento – questi ultimi – in lingua toscana dell'ultimo quarto del XIV secolo dell'opera in latino. Gli *Actus* si presentano come un testo agiografico, una silloge di dialoghi e di *exempla* aneddotici, «una memoria nostalgica e nel contempo mitica dell'esperienza delle origini della fraternità» (p. 357), i *Fioretti* sono una narrazione semplice, con un'inclinazione alla meraviglia, al miracolo. Entrambi i testi sono un luogo della memoria, ove rivivere l'esperienza delle origini.

La personalità di Jacopone da Todi è protagonista del contributo di Alvaro Cacciotti (pp. 365-377). Entrato nell'Ordine dei frati minori dopo la morte della moglie, scomunicato e condannato al carcere per l'opposizione a Bonifacio VIII, personalità emblematica della stagione spirituale europea: Jacopone attinge a un comune repertorio spirituale compiendo, però, un'originale operazione teologica, adottando un nuovo linguaggio mistico che dice l'unione trasformante tra Dio e l'uomo, il rapporto diretto tra essi, «sull'ampio registro di una grammatica dei sensi e del sentire interiore» (p. 375).

A Michele da Calci (Michele minorita), condannato come eretico e scismatico nel 1389, dedica invece la sua indagine Federico Canaccini (pp. 379-392). Il contesto è quello dell'accesso dibattito tra dottrine pauperistiche e gioachimite che si esprimono nel fenomeno del cosiddetto “fraticellismo”. Michele da Calci verso la fine del XV secolo si era unito a un gruppo di francescani sostenitori della dottrina pauperistica, trovando proseliti anche in Toscana. L'autore passa in rassegna le documentazioni che permettono di ricostruirne la vicenda, in particolare gli atti processuali e un'anonima *Storia di fra' Michele minorita*, quest'ultima ricca di assonanze simboliche col martirio di Cristo.

Un'altra originale e interessante figura è oggetto della trattazione di Sara Muzzi (pp. 393-407), quella di Raimondo Lullo, esponente della mistica e letteratura catalana, considerato un precursore del dialogo interreligioso, dell'informatica, dell'interculturalità, ideatore di cattedre di lingue orientali per la formazione dei missionari e di circa 265 opere. Modello della sua spiritualità – attestata in particolare da il *Libre de contemplació en Déu* e dal romanzo sociale *Libro d'Evast e di Blanquerna* – è Francesco d'Assisi, per la «centralità di Cristo, l'ascolto della parola di Dio, una predisposizione benevola verso l'uomo e una fedeltà incrollabile alla Chiesa» (p. 402). Significativo è il contributo di Lullo al dialogo. Come sottolinea Muzzi, egli «non diffidò della cultura, ma ne fece uno strumento per la conversione degli infedeli e per la riforma della società» (p. 405).

La quarta parte della *Storia della spiritualità* (pp. 411-506) prende in considerazione, come illustra Marco Bartoli nell'Introduzione storica (pp. 411-419), il contesto

della complessa situazione ecclesiale scismatica del XIV secolo le cui vicende si intrecciano con quelle dell'Ordine dei frati minori, in questo tempo diviso esso stesso tra gruppi dissidenti e combattuto tra due esigenze: il desiderio di una riaffermazione identitaria e il desiderio di avere un ruolo da protagonisti nella costruzione della società. «Il rinnovato protagonismo dei frati minori prenderà il nome di "Osservanza"» (p. 418) cui vanno ricondotti anche diversi monasteri clariani.

Alla vigilia della nascita dell'Osservanza, che avrebbe comportato la definitiva rottura dell'unità dell'Ordine, negli anni '70 del Trecento è composta la *Chronica XXIV generalium Ordinis Minorum*, di cui si occupa Maria Teresa Dolso (pp. 421-435). Si tratta della prima storia istituzionale generale dell'Ordine, strutturata in generalati a partire da Francesco. I temi considerati nella *Chronica* sono «l'Ordine nel suo complesso, le sue tappe istituzionali, il tutt'altro che lineare percorso storico» (p. 427), in un intersecarsi e sovrapporsi di memorie condivise, valorizzando gli aspetti dell'unità, dell'osservanza della Regola, dell'obbedienza, il tema del martirio. I contrasti, le *tribulationes* interne all'Ordine sono ricondotte a trame diaboliche, senza riferimenti a fatti precisi, ma in una prospettiva di superamento della crisi.

Della fine del Trecento è un'altra opera, il *De conformitate vitae beati Francisci ad vitam Domini Iesu* di Bartolomeo da Pisa. È oggetto della riflessione di Alessandro Mastromatteo (pp. 437-450): questo testo «punta a far conoscere, in tutta la sua ricchezza, la spiritualità francescana, valida sempre in quanto cristocentrica» (p. 439). Vi è applicato lo schema bonaventuriano del *Lignum vitae*, nella segnalazione delle corrispondenze spirituali tra Francesco e Cristo: il Santo è l'immagine perfetta di Gesù. Bartolomeo opera, a fine edificatorio, un'abile collazione di diverse fonti fornendo per generazioni di frati materiali sull'Ordine. Personaggio notevole nel clima dell'Osservanza è Bernardino da Siena, nel «passaggio dall'Osservanza minoritica, quanto meno nelle sue personalità di punta, dagli eremi alle piazze cittadine, con la conseguente rivalutazione anche dell'importanza degli studi» (p. 452).

Il saggio di Daniele Solvi (pp. 451-469) ne illustra il programma di evangelizzazione, specie nei quaresimali latini che toccano questioni sociali e spirituali e ne fanno trasparire la personalità insieme di frate, prete, predicatore, tra il distacco radicale dal mondo e l'essere «deogerus», ovvero capace di condurre gli uomini a Dio (cf. p. 457). Quella di Bernardino è un'esperienza di santità declinata in termini profetico-apostolici, dove è chiara la matrice penitenziale propriamente francescana ma è alta anche la considerazione degli studi esegetici e teologici e la tensione a una riconfigurazione del «tradizionale cristocentrismo francescano in termini più spiccatamente ecclesiocentrici» (p. 459).

L'Osservanza è anche scuola di spiritualità, puntualizza Letizia Pellegrini nel suo studio (pp. 463-474), un laboratorio dove si elaborano itinerari per i frati e per i laici. L'Autrice si concentra dunque sulle personalità di Paoluccio Trinci (che accentua nella sua esperienza gli aspetti della povertà, della vita eremitica, della dimensione ascetica e penitenziale) e di Bernardino da Siena il quale, insieme a Giovanni da Capistrano, contribuisce a dare all'Osservanza la configurazione di una presenza pastorale ed ecclesiale d'indubbia efficacia e in competizione con i frati conventuali. La stessa asceti è funzionale a un apostolato fruttuoso: la «*facies* emergente dell'Osservanza italiana», nota la Pellegrini, si qualifica «per essere dedita all'itineranza missionaria intesa sia come scuola di spiritualità per i laici sia come servizio attivo alla causa della Chiesa, cioè della cristianità» (p. 471).

Esiste anche un versante femminile dell'Osservanza, soprattutto testimoniato dai monasteri clariani, specie di area italo-francesca, come mette in luce l'intervento di Massimo Reschiglian (pp. 475-506). Nel XIV e XV secolo le clarisse gravitano su due distinti ambiti istituzionali: un numero ristretto professa la Regola di santa Chia-

ra approvata nel 1253, la maggior parte segue la Regola di Urbano IV diversa da quella originale clariana. Il movimento clariano osservante ha uno sviluppo pluriforme: spesso le nuove fondazioni sorgono da formazioni comunitarie di donne penitenti, più complessa la vicenda di monasteri che passano dalla regola urbanista a quella clariana, specie per ragioni legate alla proprietà e gestione dei beni materiali. Tra le illustri personalità di clarisse distinte nell'ambito dell'Osservanza (Cecilia Coppoli di Foligno, Antonia da Firenze, Eustochia da Messina, Camilla Battista da Varano), Reschiglian focalizza l'attenzione su santa Colette Boylet da Corbie e la sua instancabile opera di riformatrice (pp. 486-488) e considera la diffusione della riforma in Italia a partire da alcuni monasteri centri di irradiazione spirituale e culturale, nel clima umanistico-rinascimentale dal quale emergono molte figure di colte clarisse (ad esempio Caterina Vigri), formate agli studi umanistici che reinterpretano i valori portanti dell'esperienza di Francesco e Chiara.

La quinta e ultima parte del volume (pp. 507-580) situa l'indagine nel XVI secolo, secolo – osserva Bartoli nell'Introduzione storica (pp. 509-513) – segnato da scoperte geografiche, dalla fine di Costantinopoli, dalla riforma luterana. Si danno i prodromi di un processo di mondializzazione e globalizzazione, di confronto e scontro tra popoli. All'indomani della *Ite vos* (1517) con cui papa Leone X pensava di «imporre uniformità alle diverse anime del francescanesimo» (p. 511), l'esperienza francescana assume una pluralità di direzioni. La riforma dei cappuccini è presa in considerazione da Costanzo Cargnoni (pp. 515-533), che – delineandone la storia – ne lascia emergere i tratti fondamentali: il configurarsi di un'esperienza spirituale e apostolico-sociale, armonizzando vita eremitica e azione apostolica, in cui assume grande rilievo la predicazione e la relazione con gli strati popolari. Dal versante femminile un nome significativo è quello di Maria Lorenza Longo: attorno a essa si costituisce un gruppo di donne che darà vita a un monastero di clarisse riformate cappuccine (le cosiddette «Trentatré») che susciterà numerose altre fondazioni (pp. 527-528). Nella prima metà del XVII secolo i cappuccini conoscono un'espansione europea e missionaria che, pur nei processi di inculturazione, dimostra un tenace attaccamento ai valori carismatici fondamentali: l'orazione mentale, il culto eucaristico, la devozione mariana, l'apostolato sociale (cf. Monti di Pietà, asili, istituti di beneficenza...).

Dell'opera riformatrice di Pietro d'Alcantara si occupa Alessandra Bartolomei Romagnoli (pp. 535-548): il contributo si apre con la testimonianza di Teresa d'Avila che aveva conosciuto il francescano degli scalzi attorno al 1560. Intensa è la sua attività di predicatore popolare e fondatore di conventi, sostenuta da uno spirito decisamente contemplativo e austero. Felice Autieri propone, invece, la figura di Filippo Gesualdi dei frati minori conventuali (pp. 549-567). Ministro generale per ben nove anni e riformatore dell'Ordine, direttore spirituale, uomo di governo e di preghiera, eletto vescovo di Cariati-Cerenzia in Calabria, è fautore di un recupero della tradizione spirituale francescana (osservanza e pratiche ascetiche, digiuno, clausura, silenzio, coro notturno, ecc.) e promulgatore dei *Decreti* di riforma, in particolare incentivando la vita comune e la seria organizzazione degli studi.

Alle clarisse cappuccine è dedicato l'ultimo contributo di Monica Filippone (pp. 569-580) che richiama ancora la personalità di Maria Lorenza Longo e la sua opera caritativa sviluppatasi in seno al movimento del Divino Amore. L'incontro con Ettore Vernazza, notaio genovese e fedele discepolo di Caterina Fieschi Adorno, la stimola a fondare l'Ospedale degli Incurabili a Santa Maria del Popolo a Napoli, con una particolare attenzione nei confronti delle prostitute. Avverte quindi l'impulso a completare l'opera dell'ospedale con un monastero di contemplative francescane, che adotta la Regola di santa Chiara e le Costituzioni di Colette di Corbie, in principio sotto la dire-

zione di Gaetano di Thiene, poi guidato dai cappuccini: una vita centrata «sulla preghiera e sulla povertà, sull'osservanza del Vangelo e sulla visione del Calvario» (p. 578).

Traendo le conclusioni (pp. 581-584) dell'intenso itinerario proposto da questo volume, i curatori dello stesso – Bartoli, Block e Mastromatteo – affermano che «in queste pagine non vi è solo una carrellata di figure di santi e di sante che, con i loro scritti e soprattutto con la loro vita, hanno fatto brillare la loro spiritualità nei diversi secoli» (p. 581), ma si dà conto di una varietà di esperienze scaturite dal vissuto di Francesco d'Assisi, in dialogo con la cultura, la società, la storia. Tre le acquisizioni di fondo che illuminano il percorso proposto: non si fa storia della spiritualità francescana a partire dalla prospettiva di una sola famiglia o obbedienza; non si può parlare di spiritualità senza parlare di storia, concepite l'una e l'altra in un rapporto biunivoco; il movimento suscitato da Francesco d'Assisi non è circoscrivibile in rigidi confini sin dall'inizio. «Tutto il mondo è il chiostro per i frati Minori: questo vuol dire che in ogni luogo essi sono a casa propria e al tempo stesso che ogni luogo è per loro luogo di preghiera» (p. 584).

Certamente è da augurarsi che abbia continuità il progetto di questa storia, di cui è efficace la sintesi (mai scontata, scientificamente accurata e capace di sollecitare ulteriori piste di approfondimento) e utile l'orientamento bibliografico che correda ogni capitolo. È un manuale da cui sicuramente studenti, ricercatori e docenti trarranno vantaggio per l'impostazione agile e chiara, in cui è centrato l'obiettivo di illustrare i nodi problematici essenziali e indicare vastità di orizzonti storici e spirituali. Sarebbe stata auspicabile anche una piccola parte antologica, con alcuni testi scelti e significativi, possibile forse optando per un altro formato del volume, in modo da recuperare a tal fine un adeguato spazio.

MARZIA CESCHIA