

e agli uomini. «Solo seguendo Cristo Servo si può servire Dio e gli uomini come lui li ha serviti e li serve. Questa è la meta della sequela di Cristo, il servizio a Dio e agli uomini, per conseguire così la gloria di Cristo, la partecipazione alla vita di Dio» (p. 278). «La proposta di Francesco di seguire Gesù Cristo povero, umile, uomo dei dolori e paziente... e soprattutto obbediente al Padre, che lo invia, sostiene e glorifica, offre un'immagine di Gesù Cristo come Servo di Dio, benché si tratti della sequela del Cristo totale del vangelo» (p. 289). L'autore conclude il capitolo con l'affermazione: «Questi dati circa il fondamento dell'immagine del servo nel pensiero di Francesco ci propiziano la comprensione degli aspetti di questa immagine» (p. 289).

Siamo consapevoli di aver raccolto sommariamente in poche frasi una lunga e accurata esposizione su Gesù Cristo e la sua sequela. Speriamo comunque di aver reso con esattezza il pensiero dell'autore, riguardo al quale riteniamo di dover fare qualche considerazione. L'idea che Gesù Cristo sia «Servo» e abbia prestato e prestato un servizio salvifico all'umanità si trova negli *Scritti* di Francesco. Ma la lettura quasi «totalizzante» che l'autore fa della cristologia sanfrancescana nella prospettiva del «servizio» ci sembra che vada oltre i testi e la prospettiva spirituale e teologica del Santo di Assisi. Questa ha tanti altri aspetti, che l'autore richiama e che non sono del tutto integrabili nella prospettiva del «servizio». Il fatto stesso che Francesco non chiami mai Gesù Cristo «Servo» deve pur significare qualcosa. In base a queste considerazioni ci sembra esagerato porre la cristologia del «Servo» a fondamento dell'immagine teologica del «servo» e del «servizio» che l'uomo è chiamato a prestare a Dio e agli uomini. Il «servizio» dell'uomo dal Santo di Assisi viene motivato in misura maggiore e più insistita con altre ragioni teologiche, tra le quali quella del rapporto creaturale, come appare dall'esposizione del capitolo seguente, dedicato agli «aspetti caratteristici della figura del servo nel pensiero di San Francesco» (cf. pp. 291ss), individuati in particolare nei passi delle *Ammonizioni*. Tra i suddetti aspetti si dà l'idea che il servo è seguace di Gesù Cristo; tuttavia, ce ne sono anche altri: il servo si riconosce creatura davanti a Dio; è penitente, è obbediente, è sottomesso a tutte le cose ecc. Questi aspetti non sono tutti riconducibili, almeno in modo immediato, alla figura e all'esempio di Gesù «Servo» così come si trovano negli *Scritti* del Santo. Giustamente l'Autore scrive a p. 340: «La motivación los hombres, e incluso a toda criatura del universo, es teológica y cristológica». Il «teologico» non è assorbito dal «cristologico» né è inglobato in esso.

L'ultimo capitolo l'Autore lo dedica alla «figura del servo modello di identità per S. Francesco e i suoi fratelli» (cf. pp. 341-406). Francesco si considera e denomina «servo» di tutti; la signoria di Dio è la causa del suo essere servo (cf. pp. 347ss). Dietro di lui e come lui i frati minori sono chiamati a considerarsi servi di Dio, di Gesù Cristo Signore, della Chiesa e di tutti gli uomini. La forma di vita minoritica come *modo di essere e di stare nel mondo* è il servizio a tutti e a tutto in povertà, umiltà. In tal modo Francesco e i suoi incarnano, dietro l'esempio e il modello di Cristo «Servo» (cf. pp. 401-410), il *modello ideale del cristiano* che intendono proporre agli uomini (cf. p. 404). Anzi, si deve dire che il servizio costituisce la «carta di identità e di presentazione» di Francesco e dei suoi fratelli davanti alla Chiesa e la società» (p. 410).

Ci sembra, concludendo la recensione, che l'Autore abbia individuato una dimensione fondamentale dell'esistenza francescana, come giustamente rileva F. Urribe nella presentazione. Tuttavia, a nostro avviso, l'ha motivata in misura eccessiva con la figura di Cristo come «Servo», esplicitando certamente

quanto è implicito nell'esperienza spirituale e nel pensiero del Santo di Assisi, ma andando in larga parte oltre il testo sanfrancescano. Per quanto riguarda la critica che fa alla nostra interpretazione dell'esperienza sanfrancescana fondante, vale a dire che l'esperienza del Cristo povero e umile non conterrebbe l'aspetto cristologico fondamentale dell'obbedienza (cf. p. 278) e quindi del servizio, ci permettiamo di osservare che nell'umiltà e nella povertà *kenotiche* del Cristo povero e umile di Francesco va visto *incluso* l'aspetto dell'obbedienza al Padre e agli uomini e quindi del servizio a Dio e ai fratelli.

GIOVANNI IAMMARRONE, OFMConv

AGOSTINHO FIGUEIREDO FRIAS, *Lettura ermeneutica dei «Sermones» di Sant'Antonio di Padova. Introduzione alle radici culturali del Pensiero Antoniano* (Centro Studi Antoniani, 18), trad. dal portogh., Padova 1995. In-8°, pp. 193, sovraccop. illustrata. Estr. da *Il Santo* 35(1995)279-458. L. 35.000.

Per Lettura ermeneutica dei «Sermones» di S. Antonio di Padova l'A. intende lo studio della singolarissima opera antoniana alla luce dell'ambiente culturale e spirituale nel quale il Santo si formò e visse. In quest'ottica, importanza fondamentale assume la conoscenza degli usi e costumi dei monasteri di São Vicente de Fora, presso Lisbona, e di Santa Cruz di Coimbra, dove Fernando Martins dimorò da Canonico Regolare di S. Agostino fino al 1220. Egli aspirava infatti ad una vita più conforme alla povertà evangelica, attratto probabilmente dall'esempio dei Frati Minori che venivano a chiedere ospitalità a Santa Cruz. Determinante fu il trasferimento festoso dei Protomartiri Francescani dal Marocco in Santa Cruz nel gennaio dello stesso anno. Alla vista di quei corpi gloriosi, acceso di sacro zelo, Fernando decise di lasciare l'Istituto canonico e di professare tra i Francescani con il nome di Antonio, nel desiderio di cogliere anche lui la palma del martirio predicando il Vangelo agli infedeli.

L'A., portoghese, conosce bene le fonti e la letteratura relativa all'ambiente monastico e canonico dei secoli XII e XIII in Portogallo e in particolare al monastero di Santa Cruz in Coimbra. Tra le fonti sulle quali egli basa il suo lavoro occupa il primo posto l'antico *Costumeiro* in uso a Santa Cruz che, come già rilevato da alcuni esperti, presenta una stretta dipendenza dalle costumanze, anche liturgiche, di S. Rufo d'Avignone, monastero che, a sua volta, liturgicamente dipendeva da Lione, come si annota espressamente nello stesso *Costumeiro* (p. 83).

Altre fonti tenute costantemente sott'occhio dall'A., la *Summa de arte praedicandi* di Thomas de Chobham; un *Sermonario*, contenente anche alcuni sermoni in lode di S. Antonio, del portoghese Domenicano Fra Paio di Coimbra, contemporaneo del Santo; un'Ars praedicandi che si trova nello stesso codice del *Sermonario* e che forse servì da modello a Fra Paio, opera attribuita a Giovanni de La Rochelle, OMin († 1245), anche lui autore di alcuni sermoni (tre) in lode di S. Antonio; la Vita di S. Teotonio, che riveste un particolare interesse «per la conoscenza della disciplina e della spiritualità di Santa Cruz di Coimbra» (p. 7).

Su questi scritti e sullo scopo che intende perseguire, l'A. ci ragguaglia nella breve *Introduzione* (pp. 5-10). Indi la trattazione distinta in tre capitoli con adeguata conclusione. Nel capitolo I, intitolato un po' sibilinamente *Tempo e modo* (pp. 11-71), l'A. studia accuratamente l'ambiente culturale e spiri-



tuale portoghese nel quale crebbe e si formò Fernando Martins. Altrettanto accurata la trattazione del capitolo II, *Dalla «lectio» alla «praedication»* (pp. 73-109), dedicato allo studio della struttura e delle funzioni dei *Sermonari* della prima metà del sec. XIII (*Sermones* antoniani compresi), e del capitolo III, *La quadriga eremneutica* (pp. 111-73), nel quale, dopo una sosta prolungata sulle varie concezioni eremneutiche e le *Artes praedicandi*, si offre qualche esempio di esegesi e si accenna alle *autoritates* e alle *fontes* dei *Sermones*, le quali, evidenziando nel Dottore Evangelico una solida formazione patristica, preludono al procedimento «scolastico», nel senso che il Santo anticipa «il metodo commentario dei testi che farà celebri gli autori della seconda metà del secolo XIII, in particolare san Tommaso d'Aquino» (p. 175).

Nel corso della trattazione Figueiredo Frias adduce sette interessanti aspetti o «quadri» che presentano raffronti dei *Sermones* con fonti di carattere liturgico e sintesi varie. Importanti i primi due quadri (pp. 76-80; 84-89) per le fonti nuove di cui si serve l'A.: il *Breviario-Messale* di Santa Cruz di Coimbra e il *Costumeiro* dello stesso monastero. Dal raffronto dei *Sermones* con l'*Ordo* di Santa Cruz e con l'*Ordo* della Curia romana seguito dai Francescani a ciò obbligati della Regola bollata (1223), risulta che i *Sermones* riflettono, quanto al Breviario, l'*Ordo* della Curia o francescano, mentre, quanto al Messale, essi mostrano un *Ordo* differente sia rispetto a quello della Curia o francescano che a quello di Santa Cruz. Scrive pertanto l'A.: «Abbiamo mostrato che i *Sermones* dipendono, per quanto riguarda la parte del breviario, da un *ordo* fondamentalmente simile a quello della curia e, per quanto riguarda il messale, abbiamo mostrato gli influssi gallicani soggiacenti» (p. 175).

Non è certo questa una posizione nuova. L'avevamo sostenuta anche noi nel 1981 in una nostra comunicazione al Congresso Internazionale patavino sui *Sermones* di S. Antonio, peraltro tenuta presente dall'A., che ringraziamo per le varie citazioni. Tuttavia va riconosciuto a Figueiredo Frias il merito d'aver posto a confronto il Breviario e il Messale sottintesi dai *Sermones* con i corrispondenti libri liturgici di Santa Cruz e con le rubriche del *Costumeiro*, due fonti portoghesi che, essendo ancora inediti, non erano stati presi in considerazione dagli studiosi e restava perciò il dubbio se il Santo avesse tenuto sott'occhio quei libri liturgici attesi la sua provenienza da Santa Cruz di Coimbra.

La dipendenza dei *Sermones* dal Breviario della Curia papale è già una prova della «francescanità» dei medesimi. Com'è noto, da quando nell'accento Congresso patavino del 1981 il Prof. Raoul Manselli (+1984) avanzò l'ipotesi secondo cui Antonio avrebbe steso i *Sermones* da canonico regolare in quanto non parlerebbe della povertà con il fervore di un francescano, è venuta alla ribalta la cosiddetta «questione antoniana».

Ma la coincidenza con il solo Breviario della Curia romana è già un chiaro indizio che il Dottore Evangelico cominciò a lavorare sui *Sermones* da francescano, ligio al precetto della *Regola* bollata. Questa infatti impone ai frati di adottare l'Ufficio della Curia papale con i relativi due Breviari (corale e portatile), mentre nulla legifera quanto al Messale, che pertanto poteva essere quello del luogo in cui i frati venivano a trovarsi.

Per altro sulla «francescanità» dei *Sermones* pare che convenga anche l'A., secondo il quale Antonio stigmatizza la sregolatezza di alcuni monaci benedettini e canonici regolari, non esclusi gli abati, con termini (superbia, lussuria, gola, ipocrisia, dono dei beni del monastero ai parenti) che trovano riscontro in una bolla di Onorio III del 1221: una critica così acerba non sarebbe stata facile ad Antonio ancora canonico (p. 56). Sintomatico della preferenza di

Antonio per gli Ordini Mendicanti il suo commento a *Mt* 6,28: i «gigli del campo» non sarebbero per il Santo i semplici *fedeli*, bensì i *penitenti*, da identificare, secondo l'interpretazione di Figueiredo, con i religiosi che operano nel campo, cioè nel mondo, in contrapposizione agli *eremiti* del deserto e ai *claustrali* (monaci e canonici) che stanno nel monastero (orto chiuso) (pp. 65-68).

Anche altri autori portoghesi non contestano oggi la «francescanità» dei *Sermones*. La Prof. M. Cândida Pacheco ha fatto notare all'A. che l'espressione «*soror paupertas*», assente nei testi patristici, «permette di precisare la sua (di Antonio) dipendenza da san Francesco» (p. 53). Secondo questa studiosa, i riferimenti del Santo al predicatore che porta nel suo corpo le stimmate di Cristo o espressioni come la seguente: «Disprezza Gesù colui che prega il Crocifisso e non porta le sue stimmate», alluderebbero persino alle stimmate di S. Francesco (p. 69).

Dal canto suo l'A., tirando le somme della sua indagine perviene a un risultato che è da sottoscrivere senza riserve: «L'unità essenziale delle fonti, prospettiva e pensiero che traspaiono dal primo all'ultimo dei sermoni, non è l'espressione né di un canonico regolare, né di un monaco, bensì la voce di una nuova classe di religioso: il predicatore mendicante» (p. 95). Con ciò non si vuole misconoscere «l'ampiezza e la profondità» del sottofondo culturale acquisito da Antonio nel monastero di Santa Cruz, giunto a un alto livello culturale e spirituale nella prima metà del sec. XIII, come dimostrano gli studi di Antonio Cruz e Francisco de Gama Caeiro.

Il Dottore Evangelico però, alla triade canonica: *lectio-oratio-operatio* conferisce un'impronta nuova, che non coincide con quella dei Vittorini: *lectio-meditatio-contemplatio*, e ancor meno con quella degli ambienti accademici, come Parigi: *lectio-disputatio-praedicatio*, ma si esprime nella triade: *lectio-contemplatio-praedicatio* «comune ai primi mendicanti» (p. 105; cf. p. 95).

Nella dialettica tra vita attiva e vita contemplativa prevale in Antonio l'assiduità della contemplazione, come rilevò Fra Paio nel 1° dei suoi sermoni sul Santo (p. 101). Giovanni de La Rochelle — che non subentrò, come scrive invece l'A. a p. 74, «ad Alessandro di Hales, come maestro reggente, alla cattedra di teologia dell'università di Parigi», ma fu il primo reggente della seconda cattedra teologica dell'Ordine a Parigi dal 1238 al 1245 (cf. L. Di Fonzo, OFMConv, in *MF* 94 [1994] 546) — dal canto suo aggiunge in uno dei suoi sermoni in lode di S. Antonio il nuovo segno del Mendicante: l'assoluta povertà (p. 102).

Quanto all'uso della «quadriga», cioè alla concordanza dell'*introito*, dell'*epistola* e del *Vangelo* delle Messe domenicali dell'anno con la *lettura biblica* del relativo Ufficio notturno, concordanza che sembra sia stata tentata solo dal Santo di Padova, Figueiredo Frias ha una sua teoria. Costatato che non sempre Antonio riesce a concordare i quattro elementi liturgici sopra accennati, egli ritiene che la soluzione per spiegare l'altalena di convergenze e divergenze sia una sola: «L'idea della quadriga è relativamente tardiva, si è sviluppata lentamente e progressivamente e ha trovato la sua forma più elaborata nel metodo delle concordanze» (p. 93; cf. p. 168).

A suo modo di vedere, i *Sermones festivi*, incompleti e privi di «quadriga», potrebbero darci l'idea del materiale raccolto dal Santo in vista della rielaborazione definitiva, mentre i quattro sermoni mariani inclusi nella serie dei *Sermones dominicales* potrebbero rappresentare «la tappa intermedia», in quanto completi di tema e protema, ma privi della «dimensione strettamente tipologica che informa la generalità dei *Sermones dominicales*» (p. 94).

La teoria è indubbiamente suggestiva, ma ha solido fondamento? Che i



*Sermone* antoniani, così come ci sono pervenuti, suppongano materiale preesistente rielaborato in un secondo tempo, è un dato ammesso da tutti gli studiosi. Ma perché complicare le cose affermando che la «quadriga» è *tardiva* e non prevista nel disegno iniziale del Santo? Il fatto che Antonio se ne distacchi di tanto in tanto dipende da una sua scelta, essendosi egli prefisso di concordare i tre elementi del Messale con la lettura biblica del Breviario nella misura in cui gli sarebbe stato possibile, come afferma egli stesso in termini espliciti fin dall'inizio dell'opera.

Non convince poi l'opinione dell'A., secondo cui i *Sermone* *festivi*, dove è assente la «quadriga», rappresenterebbero «il tipo di materiale che sant'Antonio ha utilizzato nell'elaborazione della sua quadriga», ragione per cui dovrebbero «rivedersi la data della loro elaborazione, nonostante quello che riferisce la *Vita Prima*» (p. 167). A parere dell'A., infatti, non è pensabile «che il Santo abbandonò, nell'ultima fase della sua vita, un metodo e una struttura a lui particolarmente cari» (p. 168).

Ma, a parte il fatto che anche nei *Sermone* *dominicales* il metodo quadrigale è spesso disatteso, come costata lo stesso A. (p. 93), per i *Sermone* *festivi* la concordanza dei tre elementi del Messale con la lettura biblica del Breviario sarebbe stata molto problematica, dal momento che nella maggioranza delle festività l'Ufficio notturno nel Breviario della Curia romana (e francescana) prevedeva solo *letture patristiche* e non bibliche. Nella stessa serie dei *Sermone* *festivi* antoniani, che non è completa (termina a giugno con la celebrazione dei Ss. Pietro e Paolo), su 20 festività, ben 12 non hanno nel Breviario della Curia la lettura biblica.

Più probabilmente nei *Sermone* *festivi* il Santo volle mutare metodo e stile, adeguandosi alla maggioranza degli oratori del tempo, che si limitavano a commentare, per lo più, il Vangelo del giorno. A nostro parere i *Sermone* *festivi* antoniani sono delle vere e proprie omelie sul Vangelo, seguono uno schema costante e determinato e si presentano così perfetti che è difficile pensarli una semplice traccia di cui il Santo si sarebbe servito, se ne avesse avuto il tempo, per rimaneggiarla e adattarla al sistema della quadriga. Se si dice talora che i *Sermone* *festivi* sono un *abbozzo*, il termine va riferito, non ai singoli sermoni, ma alla serie, che è rimasta incompleta.

A parte questa opinione, la nostra valutazione del lavoro di Figueiredo Frias è assolutamente positiva. Apprezzabile lo studio dell'ambiente culturale e spirituale portoghese e specialmente del monastero di Santa Cruz nel quale si formò Antonio, ciò che non contrasta con il «francescanesimo» dei *Sermone*, che denotano nel Santo, dice bene l'A., una evoluzione e ce lo mostrano antesignano sia della nuova forma di predicazione dei Mendicanti che della teologia francescana per la preminenza riconosciuta dal Dottore Evangelico alla Bibbia rispetto alle altre scienze. Conclude perciò l'A.: «Più che sforzarsi di integrare sant'Antonio nel movimento francescano, dobbiamo considerarlo come fondatore di questa nuova forma di «cultura» mendicante e accademica, che troverà in san Bonaventura uno dei più straordinari seguaci» (p. 175).

In coda al lavoro, le *fonti* (pp. 177-79) e un'ampissima *bibliografia* (pp. 179-86), utilizzata sempre a proposito, se si eccettua una citazione di M.-D. Chenu OP, che presenta Innocenzo III restio ad approvare la Regola francescana perché «costretto dal concilio Lateranense a non ammettere nuovi ordini religiosi» (p. 60). Sia pure a viva voce, il Papa aveva approvato la Regola di S. Francesco nel 1209, mentre il Concilio Lateranense IV si celebrò nel 1215.

L'opera si fa apprezzare anche per la scrupolosa osservanza delle norme

metodologiche e per un accurato indice onomastico (pp. 187-92). Scorrevole la traduzione dal portoghese di José Serra OFMConv ed esemplare la veste editoriale, il tutto rivisto dal P. Luciano Bertazzo OFMConv, Direttore del Centro Studi Antoniani, e da Clemente Fillarini.

FRANCESCO COSTA, OFMConv

ANTONINO POPPI, OFMConv, *Studi sull'etica della prima Scuola francescana*, Padova, Centro Studi Antoniani 1996. In-8°, pp. 198.

Questa ragionata raccolta di saggi alcuni dei quali inediti, si presenta al lettore in un dibattito filosofico non sempre ricco e chiaro per quanto attiene ai contributi sull'etica e sulla spiritualità, come il tentativo, a nostro avviso riuscito e calzante, di riportare alcuni punti irrinunciabili di una filosofia morale sensibile per quanto di vero e di umano si riscontra, nella teoresi e nella vita, in un mondo in cui all'assenza del sacro e all'immoralismo fa da contrappunto l'ansia, ormai da molti avvertita, di un'alternativa al non-senso ed al cinismo prima scuola francescana, da inserire nello svolgimento della storia del francescanesimo, può ancora dire molto agli uomini d'oggi, non solo ai credenti ma, per il suo vasto recepire e l'autenticità della ricerca, anche a chi credente non è o non ha il coraggio di dirsi. Un'opera quindi unitaria, animata da forte tensione speculativa e filologica, tesa ad ascoltare la voce della ragione, che fugge nichilismi e disimpegni, e quella della fede e del «sapere» teologico, così vivi e fecondi in una tradizione di pensiero che, oggi più che mai, va riscoperta e valorizzata.

Da Antonio di Padova a Bonaventura, sino a Duns Scoto, la scuola francescana ha saputo prospettare l'irrinunciabile difesa dei diritti della persona, la via per attingere una felicità non riduttiva, l'intrinseco rapporto tra essere ed azione in una prospettiva di libertà e di amore. L'autore non dimentica le flessioni teoretiche che si sarebbero verificate nel cammino teologico di Pietro Aureolo e dello stesso Guglielmo d'Ockham: l'antropologia venata di averroismo e l'accettazione dell'arbitrarismo soggettivistico avrebbero condotto a posizioni eticamente aporetiche, quasi in sintonia con l'orientamento di talune riflessioni attuali e con gli esiti, più o meno maggioritari, di quelle scuole filosofiche o indirizzi speculativi che amano etichettarsi come etiche della modernità e del post-moderno. Poppi analizza anche le posizioni di Giovanni da Capestrano, la cui opera, già rivolta verso la casistica, ha il merito di non recidere i contatti con l'ispirazione biblica, aprendosi — tra l'altro — al necessario lavoro di confrontare l'etica con la realtà sociale e coi problemi del tempo.

Per la vastità dell'impegno speculativo, non poteva mancare l'attenzione dell'autore per i quadri storici e per le successive evoluzioni del pensiero teologico in relazione alle speculazioni della Scuola francescana il cui influsso sulla cultura europea non è trascurabile. Poppi non ignora il lamento di Iacopone, secondo cui Parigi avrebbe distrutto Assisi, ma sottolinea la necessità, che fu da molti avvertita, di calare, in un'epoca non semplice, l'ispirazione francescana anche nel campo della speculazione, mettendo in pratica la stessa persuasione di S. Francesco che, pur paventando l'inaridimento del cuore, non ritenne inconciliabile la fedeltà al Cristo nudo sulla Croce con l'insegnamento della teologia ai frati: «Il Santo di Padova divenne il primo «lettore», cioè professore dei francescani, ed è significativo che nel 1224 egli cominciasse la sua docenza a Bologna, la più antica città universitaria, crocevia di studenti e di maestri da tutta l'Europa» (pp. 165-166).