

(o forse ediz. decima con quella "iniziatica" dello stesso p. Gamboso in *Il Santo* 11, 1971, 199-283, ora riprodotta nel volume).

Questi i nuovi Testi Antoniani in accurata e lucida edizione critica, ai quali il ben allenato p. Vergilio Gamboso, come d'obbligo, ha apprestato con l'abituale suo dettato (talora lepidamente) discorsivo tutte le informazioni occorrenti, quelle preliminari sugli autori, il valore, le fonti, i codici e le precedenti stampe degli stessi singoli Testi, aggiungendo poi via via, oltre all'apparato critico, le opportune note o informazioni storiche su fatti, nomi e termini di rilievo, con sempre aggiornata bibliografia. Alla fine di ogni Testo il proprio indice dei capitoli, ripetuto poi nell'insieme dell'"Index generalis" finale (pp. 803-10), al sèguito del copioso "Index nominum" di persone-luoghi-titoli di opere (pp. 783-802), con in più uno speciale "Glossarium" al Liber miraculorum (pp. 411-25), e un gradito inserto di 12 tavole di codici e figure, tra cui due a colori.

È tutto. Ma con l'encomio e l'augurio di un felice solecito completamento dell'opera per lo studioso-editore p. Gamboso, insieme ai confratelli OFMConv consiglieri, revisori delle "prove di stampa", curatori "con praticità ed eleganza" della stampa dei volumi (cf. p. 6), non vorremmo tacere (data occasione) un nostro pur modesto ma minore consenso per la continuata... *eleganza* dell'"intonso" di questi voluminosi tomi (di ben 810 pagine il presente, da sfogliare tutto pazientemente!), nonché per i prefissati centimetri 'ab initio' 22x16, che invece andavano molto meglio elevati ai cm. 24x17 del classico formato 'scientifico' in-8° grande, ma ben 'tosato' ossia *sfogliato*. (Sarà per altre analoghe opere nel cantiere della valorosa editrice o EMP-Edizioni Messaggero-Padova).

LORENZO DI FONZO, OFMConv

FELICE ACCROCCA, *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*. Postfazione di JACQUES DALARUN (Centro studi antoniani, 27), Padova 1997. In 8°, con sovraccoperta, pp. 265.

Il volume raccoglie in sette studi gli esiti più rilevanti dell'itinerario di ricerca ormai più che decennale che Felice Accrocca ha condotto nel campo della francescanistica: dall'iniziale interesse per la figura di Angelo Clareno fino ai più recenti contributi che l'hanno proiettato con forza nel vivo della mai sopita «questione francescana».

Dando nuova luce ad aspetti lasciati finora in ombra e ritornando con contributi nuovi su alcuni problemi legati alla storia del movimento francescano, l'autore indaga sull'«eredità difficile» di Francesco d'Assisi lungo un arco di oltre tre secoli (dall'ultimo periodo di vita del Santo alla riforma cappuccina). L'obiettivo di fondo del libro, come avverte opportunamente il suo fortunato titolo, è quindi cogliere i motivi dell'affermarsi nel tempo di varie «immagini» di Francesco che hanno progressivamente soddisfatto un diverso modo di intenderne l'*intentio* originaria. Per Accrocca, infatti, la storia del movimento francescano «è anche la storia delle diverse immagini di Francesco che gruppi e singoli frati hanno via via rievocato nel tempo: e ad una diversa immagine di Francesco è sottesa sempre una coscienza della presenza del francescanesimo nella Chiesa e nella società. Un'immagine, dunque, che è all'origine di una coscienza istituzionale che singoli e gruppi vanno via via progressivamente elaborando» (p. 6).

mente elargiti fin dai primi giorni postumi e nei secoli XIII-XIV, come ancora in seguito e fino ad oggi, per cui non fu del tutto gratuita la sua taumaturgia né egli inconsciamente gratificato col titolo di *Santo dei miracoli*.

Si avviò così, del resto fin dalle prime "Leggende" del Taumaturgo e poi più frequentemente in successive opere, la raccolta delle grazie e miracoli quasi in un proprio genere letterario-agiografico. Un'abbondante messe di fatti e di attestati di gratitudine, questa, ripresa dalla letteratura e dall'arte, che formò la vera 'leggendistica' dei miracoli del Santo di Padova, ben meritata dunque, e che si affermò in successione alle prime 5-6 "Leggende" o Vite del sec. XIII più attente ai dati storico-biografici, sia pure scarni, di quella presenza e attività del Santo dalla sua patria portoghese all'Italia e alla Francia.

Di tali Vite o Leggende, già presenti nei volumi I-IV del p. Gamboso, crediamo utile ricordare brevemente per i lettori i titoli e loro date secondo lo stesso editore: - *Vita I* o *Assidua*, ca. 1232; *Ufficio ritmico* e *Vita II* di fr. Giuliano da Spira, ca. 1235-40; il *Dialogus*, 1246, e la *Benignitas*, 1280, frammentaria; la *Raimondina*, 1293, scritta a Padova, e la *Rigaldina*, francese, dell'anno 1300 circa.

Seguono dunque, in edizione cronologica nel presente Volume V gli accennati 4 Testi principali dei secoli XIV-XV. Innanzitutto la breve *Leggenda Fiorentina* in 3 capitoli, così detta per la sua presenza in un antico codice della Biblioteca OFMConv di S. Croce a Firenze (ora alla Laurenziana), un testo che il Gamboso pur con qualche giustificata perplessità assegna a circa il 1320.

Poi il vero, più noto e specifico *Liber miraculorum* (ca. 1367), parte integrante della "Chronica" di cui appresso: una vera antologia di miracoli d'ogni genere operati in vita e dopo la morte, ben divisa in 7 capitoli e 66 paragrafi. Ad essa in continuata numerazione di paragrafi seguono 4 Appendici con richiamo di altri fatti, miracoli e nomi di frati legati alla storia o alla devozione al Santo: sono tratti dalla *Chronica 24 Generalium O.Min.* di fr. Arnaldo da Serrano (1369-74); poi un "parallelo" o confronto tra S. Paolo e S. Antonio tratto dall'opuscolo *De cognatione S. Francisci*, o "Conformità di S. Francesco con Cristo", dello stesso fr. Arnaldo (1365; testo già edito in questa *Misc. Franc.* 41, 1941, 123-24); ancora altri due brevi testi, dalla *Passio* dei Santi Protomartiri OMin del Marocco (che suscitavano la vocazione francescana di S. Antonio), e dal *Liber de laudibus b. Francisci* di fr. Bernardo da Bessa (ca. 1285).

Con analogo procedimento si presenta poi il *Profilo Antoniano* (o anche nel Gamboso "Leggenda Pisana") tracciato da fr. Bartolomeo de Rinonico da Pisa nel famoso *Liber conformitatum*, con il suo "esuberante" materiale miracolistico anche su S. Antonio, qui raccolto in 6 capitoli, e completato con due appendici su alcuni Santi (BB. Luca e Bonizio, Elena Enselmini) e altri brevi cenni sulla Provincia patavina del Santo. Un'opera del 1385-90, ufficialmente, generosamente encomiata e premiata un decennio dopo da un Ministro Generale in Capitolo generale di Assisi (2 ago. 1399).

Ultima opera, la *S. Antonii de Padua Vita* dell'umanista padovano Siccio Ricci Polentone (1435), che attingeva a varie precedenti Leggende (cf. p. 552, «fonti»), e scriveva in nuovo stile per propria devozione e per alimentare la fiducia e devozione del popolo, particolarmente padovano, verso il suo Santo Patrono. Un'opera di pietà: in due parti, per La Vita e i Miracoli "post obitum", in 20 capitoli complessivi. E fu la prima biografia scritta da un laico, la terza 'patavina' dopo l'*Assidua* e la *Raimondina*, ma anche la più fortunata delle precedenti, con le sue "8 edizioni" dal 1476 in poi, fino all'odierna IX edizione

Per forza di cose, tenuto conto della vastità dell'argomento, si tratta di un'indagine «per frammenti» che tuttavia mantiene un'intrinseca unità in virtù della costante attenzione a cogliere - senza condanne, né giudizi di merito - il sincero travaglio di quanti, pur sulla base di una diversa coscienza dell'adesione all'ideale del fondatore, hanno comunque contribuito a vivificare la secolare storia del movimento francescano.

Accanto a studi originali, sono presenti nel volume anche capitoli (in particolare il IV, VI e VII) che riprendono e rielaborano - spesso in maniera rilevante, avverte l'autore - lavori pubblicati in precedenza in sedi diverse; lo completano una vasta bibliografia ed un accurato indice dei nomi e dei luoghi notevoli (redatto da Emil Kumka).

La ricerca intorno alle «immagini» di Francesco parte opportunamente dal *Testamento*, memoria che il Santo volle dare di sé e della propria esperienza religiosa ai confratelli (*Il Testamento di Francesco: l'eredità di un'immagine*, pp. 15-35). L'autore, ponendosi su una posizione diametralmente opposta rispetto a quella di Kaietan Esser, attraverso una serrata analisi delle consonanze testuali che intercorrono fra l'ultimo scritto dell'Assisiense e la sua precedente produzione (pp. 24-27), riesce a far cadere in modo pressoché definitivo ogni dubbio circa la natura «occasionale» del *Testamento*. Accrocca distingue infatti nel testo due grosse sezioni: una prima di stampo biografico, in cui viene ricordata la conversione e la vita della primitiva *fraternitas*, ed una seconda «prescrittiva». E nel rapporto che intercorre tra le due parti, riesce spesso a dimostrare come l'esperienza personale di Francesco sia il fondamento imprescindibile della sua proposta religiosa. Valga, a tale proposito, l'approfondimento che conduce sul significato dei vv. 4-13 (pp. 29-31), generalmente spiegati in funzione antieretica (Esser, Manselli, Zerbi, Miccoli): pur non sconfessando *in toto* questa interpretazione, tuttavia l'autore si mostra più incline a leggervi un monito di Francesco a quei suoi confratelli che la predicazione o il magistero hanno allontanato dall'auspicata condizione di marginalità. È questa marginalità, infatti, ancor più che la povertà, che maggiormente qualifica la *sequela Christi* di Francesco e che, come mette in luce l'autore, secondo Francesco è da ricercare anche in ambito ecclesiale: «in effetti, la sua preoccupazione fu quella che i suoi frati, più che essere omologati agli eretici, non si "omologassero" ad altre presenze ecclesiali, né, ancor meno, entrassero in rottura con la struttura ecclesiastica, per affermare una loro "presenza", senz'altro più efficace sul piano pastorale. E questo non perché considerava la sua una scelta "migliore" delle altre, ma perché voleva mantenersi fedele ad una illuminazione che gli era venuta direttamente dal Signore ("Dominus revelavit mihi")» (p. 34).

Le ultime volontà di Francesco sono frutto di un profondo tormento interiore, dettato dalla necessità - che il Santo avverte come irrinunciabile - di lasciare ai confratelli l'essenza ultima del proprio ideale originario, un'autentica «immagine» di sé. Il *Testamento* si rivela, quindi, sempre più come un testo fondamentale per Accrocca, in quanto conserva una memoria di Francesco che risulta «l'estrema e definitiva autocoscienza della sua proposta cristiana» (p. 35).

La figura del notaio Giovanni, autore della vita di San Francesco intitolata *Quasi stella matutina*, opera probabilmente perduta in via definitiva a seguito delle ordinanze del Capitolo generale di Parigi del 1266, è posta al centro del capitolo II (*Intorno al notaio Giovanni autore della Vita di S. Francesco «Quasi stella matutina»*, pp. 37-56). Partendo dal *dossier* delle testimonianze

riguardo questo biografo dell'Assisiense, Felice Accrocca propone una definitiva soluzione del problema legato alla sua identificazione. Da Bernardo da Bessa - che nel suo *Liber de laudibus beati Francisci* parla per primo di un «Ioannes, apostolicae Sedis notarius» (in *Analecta Franciscana* III, Quaracchi 1897, p. 666) - fino a Luca Wadding, indulgiando soprattutto sulle testimonianze a riguardo di Angelo Clareno, egli ricostruisce il formarsi di una duplice tradizione che vuole il biografo Giovanni ora frate «de Celano», ora notaio della Sede Apostolica ed originario «de Ceperano». Un intrigo difficile da sbrogliare ed ulteriormente complicato dall'affacciarsi nel tempo dell'ipotesi che il notaio cepranese ed il frate minore di Celano fossero la stessa persona.

Orbene, analizzando una serie di documenti pontifici e sulla scorta delle indicazioni offerte da alcune pergamene riguardanti il Comune di Sezze nella Marittima, l'autore smonta definitivamente quest'ultima supposizione e, accogliendo un'intuizione del p. Di Fonzo (*L'Anonimo Perugino tra le fonti francescane del sec. XIII*, in *Miscellanea Franciscana* 72 [1972], p. 233), ribadisce che Giovanni da Celano e Giovanni da Ceprano furono due personaggi distinti; entrambi notai della Santa Sede, fu questo dato a generare confusione tra loro. La redazione della legenda *Quasi stella matutina* si deve comunque a Giovanni da Ceprano (o di Campagna, ch  Ceprano apparteneva a quella provincia dello Stato della Chiesa) morto prima del 1247. Giovanni da Celano sarebbe invece un notaio e vicerettore di Sezze del quale non si pu  escludere che, abbandonata la sua professione intorno al 1262, sia entrato a far parte dell'Ordine minoritico; morto intorno al 1270, parrebbe l'autore di un paio di sermoni pubblicati dal Chiappini. «Se cos  fosse» afferma Accrocca «si potrebbe anche spiegare con pi  facilit  com'  che il Clareno sia caduto in errore: avendo egli notizia della vita scritta dal notaio Giovanni e, al tempo stesso, pari notizia di un Giovanni da Celano notaio e frate, pu  benissimo aver pensato trattarsi della stessa persona. Ne   sorto un equivoco che, in vario modo, si   protratto fino a i nostri giorni» (p. 49).

Il valore del saggio non si esaurisce comunque in questa pur importante attestazione; stabilita infatti la paternit  della *Legenda*, l'autore individua nello stesso Gregorio IX il committente del notaio Giovanni da Ceprano in virt  della comune provenienza geografica (Ugolino dei conti di Segni era appunto di Anagni) e sulla scorta di alcune felici intuizioni del p. Lemmens. Ci  gli consente di avanzare l'ipotesi che l'ormai perduta opera del notaio Giovanni fosse stata scritta per dare sostegno all'immagine del Santo che il pontefice intendeva imporre e che gi  aveva offerto nella bolla di canonizzazione *Mira circa nos*.   questa, indubbiamente, un'acquisizione notevole. Come afferma Jacques Dalarun nella sua postfazione, «ancorando l'agiografia della *Quasi stella* nella cerchia diretta del pontefice, Felice Accrocca stabilisce un punto decisivo» (p. 239).

Nel tentativo di tracciare un bilancio riguardo il lascito della fondamentale opera di Raoul Manselli sui *Nos qui cum eo fuimus* e nell'indicare nuove prospettive di ricerca, il capitolo III («*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, pp. 57-92) offre, a nostro avviso, un contributo di grande interesse. Lo sforzo dell'autore   qui indirizzato verso il recupero del metodo della *Formgeschichte* nell'ambito della francescanistica; un metodo che, a dispetto delle enormi potenzialit  lasciate intravedere, ha tuttavia finito per suscitare profonde riserve ed aperti dissensi (  il caso, ancora di recente, di E. MENEST , *La «questione francescana» come problema filologico*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana*, Torino 1997, pp. 117-143) pi 

che adeguati approfondimenti metodologici. Dopo un'ampia discussione delle reazioni critiche suscitate dal lavoro di Manselli (pp. 67-79), l'autore approda alla conclusione che la sua proposta metodologica si possa continuare a ritenere fundamentalmente valida, pur correggendone l'impostazione sulla base di quanto affermato da Giovanni Miccoli circa l'errore a considerare quella dei *Nos qui cum eo fuimus* come una testimonianza privilegiata, e da Luigi Pellegrini a proposito del ricorso al metodo strutturalista nell'analisi tanto delle singole pericopi quanto delle fonti.

Infine (pp. 79-91), viene formulata la proposta che un consistente numero di pericopi della *Compilatio Assisiensis* (ma rinvenibili anche in altre fonti «ufficiali e non») facesse parte del materiale inviato nel 1246 a Crescenzo da Jesi da quei compagni di Francesco che si raccoglievano dietro l'ormai celebre formula testimoniale «Nos qui cum eo fuimus». E questo a prescindere dalla presenza o meno dell'anonimo sigillo nella sezione in esame (*Comp. Ass.* 77-93).

L'«immagine» di Francesco a prevalere nel capitolo IV (*Angelo Clareno e la memoria di Francesco*, pp. 93-124) è quella propria della tradizione degli Spirituali così come ci appare attraverso la mediazione operata da Angelo Clareno. Dopo averne brevemente tracciato un profilo biografico e storiografico, l'autore propone un commento alla *Lettera 63* del Clareno (pp. 100-111) in cui individua con chiarezza come, per il grande Spirituale, il nucleo essenziale dell'esperienza cristiana dell'Assisiense sia costituito dalla sua conformità a Cristo crocifisso. «Nell'esperienza della sequela radicale di Francesco [...] il Clareno vede così incarnata non l'esperienza di Cristo maestro, e neanche di Cristo orante e contemplativo, ma l'esperienza di Cristo crocifisso, umiliato e deriso» (p. 123). Francesco, quindi, come *alter Christus*. Immagine che il Clareno stesso, portatore di un'esperienza largamente minoritaria di vita francescana, arriverà a proporre ai suoi e, per certi versi - causa l'isolamento e le persecuzioni da lui subite - addirittura ad incarnare.

Lo studio si conclude con un'attenta analisi dei *loghia* e degli episodi riguardanti il rapporto di Francesco con i suoi frati rinvenuti dall'autore nell'*Expositio super Regulam* (pp. 111-123). Si tratta di nove testi, non rintracciabili in altre fonti francescane, che ripropongono il problema dell'esistenza di una o più fonti ancora sconosciute (se non di una fonte orale) dalle quali Angelo Clareno attinse materiale originale.

Nel capitolo V (*Un'eredità anonima. Il percorso silenzioso dell'«immagine» del Clareno*, pp. 125-160) l'autore si propone di seguire il non semplice percorso che portò a far sopravvivere nell'agiografia successiva la visione di Francesco d'Assisi così com'era andata maturando nell'opera del Clareno. In particolare, Accrocca riesce a mettere opportunamente in luce come, a dispetto dei roghi di Marsiglia del 1318 e della *damnatio memoriae* che colpì il Clareno dopo la morte, i caratteri delle sue opere perdurassero a lungo, seppure in forma anonima. È il caso, ad esempio, della *Franceschina*, scritta dall'osservante Giacomo Oddi nella seconda metà del XV secolo, nella quale sono forti i riferimenti al *Chronicon*. Ovviamente la prospettiva è diversa, così com'è diverso il *Sitz im Leben* delle due opere; ci avverte infatti l'autore che, a differenza di quanto affermava il Clareno, qui «non c'è frattura tra Francesco e il francescanesimo: la storia dell'Ordine non è una "historia tribolationum"» (p. 139). Non si tratta, tuttavia, di una circostanza isolata: analogo è il processo d'adattamento dell'«immagine» clareniana di Francesco nel commento alla Regola attribuito ad Angelo Tancredi (pp. 141-145; in appendice al capitolo ne viene pubblicato il *Prologo* come tramandato in due codici dell'Archivio Pro-

vinciale dei Cappuccini ad Assisi, pp. 152-160) e nelle *Croniche* di Marco di Lisbona (pp. 146-150).

Visto il suo corto respiro, questo studio non vuole ovviamente portare a conclusioni definitive: «le notizie raccolte in questo capitolo si presentano più come schizzi appena abbozzati che come una ricerca compiuta» (p. 151), avverte l'autore. Vero è che gli esiti cui Accrocca perviene sono fin d'ora assai stimolanti: coperta da un prudente anonimato e di volta in volta piegata alle esigenze dei singoli autori o della loro famiglia francescana, l'eredità di Angelo Clarenò continuò a permanere viva e presente negli scritti legati agli ambienti dell'Osservanza.

L'indagine sul legame che intercorre tra i primi Cappuccini e la tradizione dei compagni di Francesco è al centro dell'interesse dei due ultimi capitoli del volume.

Nella prima parte del capitolo VI (*La bolla «Religionis zelus» e la tradizione dei compagni di Francesco*, pp. 161-172) l'obiettivo di Felice Accrocca è di evidenziare la novità del comma programmatico esposto nella bolla di Clemente VII *Religionis zelus* del 3 luglio 1528 con la quale veniva confermata la riforma cappuccina rispetto alle bolle di approvazione delle precedenti riforme francescane in Italia, Francia e Spagna tra XIV e XV secolo. Una novità che, secondo l'autore, «andrebbe dunque cercata non nell'immenso patrimonio che poteva provenire dai documenti pontifici emanati a sostegno dell'Osservanza, ma nel richiamo immediato e diretto a Francesco, al Francesco della tradizione leonina» (p. 171). Tale lascito diretto viene quindi individuato in un testo proprio della tradizione dei compagni di Francesco, il *testo leonino III*, recepito attraverso il *De conformitate* di Bartolomeo da Pisa. Un'ulteriore «immagine» di Francesco, quella dei suoi ultimi anni di vita restituitaci da frate Leone, sarebbe perciò alla base della stessa ispirazione rigorista propria della prima fase della riforma cappuccina.

Eredità accolta anche dagli estensori delle stesse Ordinazioni capitolarie di Albacina del 1529. È quanto sostiene Accrocca nel capitolo VII (*Le Ordinazioni di Albacina [1529]. Una filiazione degli Spirituali o un ritorno a Francesco?*, pp. 173-199); tuttavia, se per l'autore è indubbio che il modello di vita religiosa dei primi Cappuccini non possa essere il ritratto bonaventuriano di Francesco, ciò non è sufficiente per parlare di una filiazione degli Spirituali. Infatti, «le ansie di riforma e l'anelito di una Chiesa purificata e di un Ordine conforme all'esperienza delle origini, che questi ebbero, rivisse nei primi Cappuccini, non tanto però come conseguenza di un influsso diretto degli uni sugli altri, quanto come esigenze comuni a quasi tutti i movimenti di riforma, che trovarono alimento e sostegno alle loro tesi in fonti comuni e nel comune ritorno a Francesco» (p. 197). In conclusione, il problema sollevato dalle Ordinazioni di Albacina non è tanto quello dell'influenza degli Spirituali sui Cappuccini, quanto del persistere della tradizione dei Compagni nell'ambito dell'Osservanza francescana. Rimane, comunque - e l'autore non può fare a meno di rilevarlo - una domanda in sospenso: perché rigettare con tanta durezza il progetto spirituale nel Trecento per poi accogliere, due secoli più tardi, la riforma cappuccina? L'«immagine» di Francesco che sottintendeva ai due progetti non era forse la medesima?

Conclude il volume un'assai stimolante *Postfazione* di Jacques Dalarun (pp. 233-252) nella quale lo studioso francese coglie l'occasione per soffermarsi soprattutto sulle questioni poste dall'autore nel capitolo III: ne emerge una discussione sul metodo della *Formgeschichte* e sull'opportunità di proseguire

nel tentativo di «caratterizzare» l'insieme dei testi che accompagnò la *Lettera di Greccio* del 1246, in cui Dalarun non esita ad esprimere il proprio punto di vista - a tratti anche dissidente - così come a formulare ipotesi in grado di ravvivare il dibattito sul *corpus* delle fonti cosiddette «non ufficiali». Prese le distanze dalla proposta metodologica avanzata da Raoul Manselli (pp. 244-245), Jacques Dalarun entra nel merito della seconda questione con interessantissime osservazioni. Egli si mostra infatti propenso a ritenere che il comando di Crescenzo da Jesi fosse accompagnato da «una distribuzione dei compiti (implicita? esplicita?) tra le due sensibilità percettibili fin dal 1230; proprio come si cerca, in un dibattito, di ripartire equamente il tempo di parola. Da ciò, l'Ordine non faceva che manifestare una piena coscienza del ruolo essenziale dell'agiografia fondatrice: conciliare, riconciliare, fondare, rifondare, ripassare un contratto, sigillare un patto di vita comune sulla base di un ideale condiviso, incarnato dalla *Vita fondatrice*» (p. 248). Sulla scorta di questa affermazione, Dalarun arriva a «considerare che la *Leggenda* detta *dei Tre Compagni* non ha in effetti che due autori, Rufino ed Angelo, e che la *Lettera di Greccio* accompagnava la loro produzione, più la testimonianza di Leone» (p. 247) riconducibile alla *Legenda perusina* o *Compilatio Assisiensis*. Per quanto da vagliare più approfonditamente, si tratta di una proposta molto suggestiva che contribuisce ad arricchire ulteriormente il valore di un libro che, per le nuove acquisizioni presentate e per le prospettive di studio che apre, crediamo non debba passare inosservato a quanti s'interessano di Francesco d'Assisi e della storia del movimento francescano.

CLEMENTE CIAMMARUCONI

Maurycy Sulej OFMConv, *Sw. Bonawentury teologia krzyz (La teologia della croce di s. Bonaventura)*, Niepokalanow 1994. In-8°, pp. 232.

Il lavoro che qui si recensisce è una tesi di laurea preparata sotto la direzione del prof. dr S. C. Napiórkowski presso la Facoltà della Teologia dell'Università Cattolica di Lublino. L'interpretazione della teologia di s. Bonaventura è, secondo il promotore, originale e convincente. L'autore ha dimostrato che il suo fondamento, tema principale e unificante, è Gesù Cristo, il Verbo Crocifisso (*Verbum Crucifixum*).

S. Bonaventura, principale scolastico della teologia medievale, dottore del carisma dell'Ordine minoritico, teologo della vita spirituale e della sapienza cristiana, ha formulato un nuovo tipo di teologia, le cui caratteristiche paiono le seguenti: 1. la teologia coscientemente ritorna alla Sacra Scrittura e vuole approfondire la salvezza tramite la croce e vuole essere fedele a questa verità nonostante tutto, anche oltre gli orientamenti filosofici di moda; 2. la teologia va incontro agli esistenziali bisogni dell'uomo, le sue inquietudini e la cura per la sua salvezza, le tensioni tra il peccato e quanto di bene è rimasto nell'uomo dalla divina opera della creazione; 3. la teologia si occupa della salvezza, senza rinunciare alle grandi domande che le pone il mondo contemporaneo della scienza, filosofia e i suoi metodi, che conosce e apprezza nei loro valori positivi nonostante i pericoli, per poter accentuare più chiaramente l'originalità del cristianesimo con il suo messaggio della salvezza tramite la croce; 4. la teologia accentua e con rigore custodisce la gerarchia delle verità, tra le quali Iddio è considerato l'oggetto fondamentale; Cristo e la sua opera di salvezza quale principio che abbraccia tutto, integra