

Clemente Ciammaruconi

**L'ultima cena di Francesco d'Assisi. Una pericope dei «nos qui cum eo fuimus»?**

[A stampa in "Miscellanea Francescana", XCVIII (1998), pp. 791-811 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Publicando nel 1980 il suo giustamente celebre *Nos qui cum eo fuimus*<sup>1</sup>, Raoul Manselli intendeva sottoporre all'attenzione degli studiosi una nuova modalità d'approccio al complesso delle fonti francescane - ufficiali e non - che postulasse una più intensa applicazione del metodo della *Formgeschichte* alle biografie di Francesco d'Assisi<sup>2</sup>.

Per quanto diversamente accolta e malgrado le riserve suscitate<sup>3</sup>, in tutti questi anni la carica innovativa di una tale proposta metodologica resta ancora in buona parte da valorizzare<sup>4</sup>; indubbiamente, però, l'ampia discussione che le ha fatto seguito ha finito per rivelare la necessità d'apportare qualche correzione all'impostazione originaria di Manselli.

In particolare, soprattutto grazie ai successivi contributi di Alfonso Marini e di Felice Accrocca<sup>5</sup>, è emersa sempre più vivacemente la possibilità di allargare ben oltre le pericopi contraddistinte dal sigillo testimoniale «nos qui cum eo fuimus», il campo d'indagine teso alla ricostruzione del materiale documentario pervenuto al ministro generale Crescenzo da Jesi a seguito della sua lettera circolare (databile intorno al 1244) che, dopo le critiche rivolte alla *Vita I* di Tommaso da Celano, intendeva dare vita ad una più completa biografia di Francesco<sup>6</sup>. Tuttavia, per quanto i risultati emersi in questo senso siano parsi più che convincenti, non può fare a meno di sorprendere

---

<sup>1</sup> R. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus. Contributo alla questione francescana* (Biblioteca seraphico-capuccina, 28), Roma 1980. Nel corso del presente studio, cito i testi servendomi dell'edizione dei *Fontes franciscani*, a cura di E. MENESTÒ e S. BRUFANI e di G. CREMASCOLI, E. PAOLI, L. PELLEGRINI, STANISLAO DA CAMPAGNOLA. Apparato delle fonti a cura di G.M. BOCCALI (Medioevo francescano. Testi, 2), Assisi 1995 (= *Fontes*). Verranno utilizzate le seguenti abbreviazioni: *I Cel.* = THOMAE DE CELANO *Vita prima sancti Francisci*, in *Fontes*, 273-424; *II Cel.* = THOMAE DE CELANO *Vita secunda sancti Francisci*, *ibidem*, 441-639; *Leg. Maior* = BONAVENTURAE DE BALNEOREGIO *Legenda maior sancti Francisci*, *ibidem*, 775-961; *Comp. Ass.* = *Compilatio Assisiensis*, *ibidem*, 1471-1690; *Spec. minus* = *Speculum perfectionis (minus)*, *ibidem*, 1745-1825; *Spec. Perf.* = *Speculum perfectionis*, *ibidem*, 1849-2053.

<sup>2</sup> Cf. *ivi*, 1-2.

<sup>3</sup> Fondamentale per ricostruire gli sviluppi dell'acceso dibattito sollevato dal lavoro di Manselli è lo studio di F. ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni per un bilancio e nuove prospettive di ricerca*, in *Francesco e le sue immagini. Momenti della evoluzione della coscienza storica dei frati Minori (secoli XIII-XVI)*. Postfazione di J. DALARUN (Centro studi antoniani, 27), Padova 1997, 57-79, che prende in esame la letteratura sull'argomento dalla pubblicazione del volume di Manselli fino al 1996 (cf. la mia recensione in *Miscellanea Francescana* 97 [1997], 764-769). Per non appesantire il lavoro, ometto di citare tutta la bibliografia citata da Accrocca, limitandomi a rinviare alle sue analisi. Da aggiungere, ancora, il contributo di E. MENESTÒ, *La «questione francescana» come problema filologico*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo di storia francescana* (Biblioteca Einaudi, 1), Torino 1997, 117-143, in part. 121-130, dove lo studioso ripropone in maniera più articolata alcune sue osservazioni formulate in un suo studio precedente (cf. *Dagli «Actus» al «De Conformitate»: la compilazione come segno della coscienza del francescanesimo trecentesco*, in *I francescani nel Trecento. Atti del XIV Convegno internazionale. Assisi, 16-17-18 ottobre 1986*, Assisi 1988, 41-68, in part. 57-59): tale contributo rimane sconosciuto ad Accrocca, in quanto pubblicato dopo che l'autore aveva licenziato il suo lavoro per la stampa; cf. pure la *Postfazione* di J. DALARUN al volume dello stesso (*Francesco e le sue immagini*, 23-252, in part. 244-251).

<sup>4</sup> Si vedano, a questo proposito, anche le osservazioni di D. SOLVI, *Raoul Manselli e la sua eredità nella questione francescana*, in *Temi e immagini del Medio Evo. Alla memoria di Raoul Manselli da un gruppo di allievi*, a cura di E. PÁSZTOR, Roma 1996, 25-38.

<sup>5</sup> A. MARINI, «*Sorores alaudae*». *Francesco d'Assisi, il creato, gli animali* (Collectio Assisiensis, 16), Assisi 1989; F. ACCROCCA, *Francesco d'Assisi, la sofferenza, la Scrittura. Contributo alla «questione francescana»*, in *Collectanea Franciscana* 61 (1991), 5-21; ID., «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, 57-92.

<sup>6</sup> Riprendendo ed ampliando quanto già avanzato da Marini, Accrocca arriva a supporre che ai compagni di Francesco che si nascondono dietro il ben noto sigillo testimoniale «nos qui cum eo fuimus», possa essere attribuito l'intero gruppo di pericopi che formano i capp. 77-93 della *Compilatio Assisiensis* (ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, 79-91).

come l'accoglienza loro riservata si sia rilevata sostanzialmente tiepida e come anche le aspettative di studio nutrite siano rimaste in gran parte disattese<sup>7</sup>.

È il caso soprattutto dell'insoddisfacente attenzione fino ad oggi prestata all'analisi testuale della *Compilatio Assisiensis*, la cui fedeltà nel riprodurre le testimonianze originarie giunte dai compagni di Francesco rimane una delle più importanti acquisizioni del lavoro di Manselli. Così, «un esame complessivo dei materiali contenuti nella *Compilatio Assisiensis*, studiati in rapporto ai testi paralleli contenuti nelle altre fonti, esame da più parti invocato, da altre promesso, [...] finora è rimasto soltanto un vivo desiderio»<sup>8</sup>.

Fra le «nuove strade» aperte da Manselli, quella potenzialmente più fertile di risultati resta quindi, in buona parte, ancora da esplorare; consapevoli di questo, il seguente studio si propone essenzialmente come uno stimolo ulteriore a che altri proseguano la ricerca in tale direzione.

### 1. L'ultima cena di Francesco

La pericope che racconta l'episodio dell'*ultima cena* di Francesco si trova in *II Celano* 217; *Compilatio Assisiensis* 22; *Speculum perfectionis* 88; *Ms. Little* 186; *Speculum minus* 34. Brevi riferimenti si rinvengono anche nella *Legenda Aurea* di Jacopo da Varazze<sup>9</sup> e nella *Chronica de gestis regum Angliae* di Walter di Gisburn<sup>10</sup>. È invece assente in *I Celano* e nella *Legenda maior*. Quale base della nostra analisi useremo il testo della *Compilatio Assisiensis* 22, nei vv. 5-11.

L'episodio della "frazione del pane" si inserisce negli ultimi giorni di vita del Santo, ed ha un suo fondamento nei fatti immediatamente precedenti. Francesco, sempre più tormentato dai propri mali<sup>11</sup>, aveva passato una notte insonne. Il mattino seguente, attenuatisi i dolori, chiamò tutti i frati che si trovavano con lui alla Porziuncola e li benedisse uno per uno<sup>12</sup>, con il proposito di benedire in loro «omnes, qui erant in Religione et qui venturi erant usque in finem seculi» (vv. 1-4)<sup>13</sup>.

---

<sup>7</sup> Ecco come, nel 1991, Accrocca individuava entusiasticamente alcuni di questi indirizzi di studio, che in gran parte sono ancor oggi da percorrere: «ulteriori prospettive si aprono ora agli studiosi, quali l'analisi di altri nuclei interdipendenti e l'esame del materiale complessivo e della struttura delle varie fonti, soprattutto quelle non ufficiali quali la *Compilatio Assisiensis*, lo *Speculum minus*, il *Manoscritto Little*, di carattere, quest'ultimo, estremamente composito. Così bisogna approfondire ulteriormente l'esame di fonti quali la *Legenda trium sociorum* e l'*Anonimus Perusinus*, nonché lo studio del rapporto tra queste ultime due fonti e le altre, soprattutto le "non-ufficiali", tutte ugualmente degne d'attenzione» (ACCROCCA, *Francesco d'Assisi, la sofferenza, la Scrittura*, 7).

<sup>8</sup> ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, 62 nota 18. Ma si veda ancora, dello stesso autore: *Nodi problematici delle fonti francescane. A proposito di due recenti edizioni*, in *Collectanea Franciscana* 66 (1996), 563-598.

<sup>9</sup> JACOPO DA VARAZZE, *Legenda Aurea*, Firenze 1926, v. III, c. 154, 1271.

<sup>10</sup> Il testo del canonico agostiniano sembra dipendere direttamente da *II Cel.* 217 (WALTERIUS GISBURNENSIS, *Chronica de gestis regum Angliae*, MGH, SS, XXVIII, 632).

<sup>11</sup> Sulle malattie di Francesco negli ultimi anni di vita, si veda il saggio di O. SCHMUCKI, *Le malattie di Francesco durante gli ultimi anni della sua vita*, in *Francesco d'Assisi e francescanesimo dal 1216 al 1226. Atti del IV Convegno internazionale. Assisi, 15-16-17 ottobre 1976*, Assisi 1977, 315-362.

<sup>12</sup> Questa affermazione della *Comp. Ass.*, peraltro generalmente non rilevata, presenta una straordinaria coincidenza con le affermazioni in proposito della cosiddetta *Lettera enciclica di frate Elia*. «Iucundamini, quia antequam tolleretur a nobis, tamquam alter Iacob omnes filios suos benedixit, et omnibus remisit culpas, que in eum factae fuissent, vel cogitatae ab aliquo nostrum» (v. 14, in *Fontes*, 254). Sul testo di questa lettera si è tornati a discutere soprattutto dopo la pubblicazione del volume di C. FRUGONI, *Francesco e l'invenzione delle stimmate. Una storia per immagini fino a Bonaventura e Giotto* (Saggi, 780), Torino 1993, che si spinge fino ad addebitare a Elia «la decisione di tramutare in miracolo il compianto dei frati sul corpo morto e martoriato di Francesco, le piaghe finalmente visibili in stimmate, e di divulgare il prodigio con la massima risonanza possibile» (82). Successivamente, ha avanzato seri dubbi sull'autenticità stessa del testo in questione F. ACCROCCA, *Un apocrifo la «Lettera enciclica di frate Elia sul transito di san Francesco»?*, in *Collectanea Franciscana* 65 (1995), 473-509. Infine, G. MICCOLI, *Considerazioni sulle Stimmate*, in *Il fatto delle Stimmate di S. Francesco*. Atti della Tavola rotonda tenuta alla Porziuncola di Assisi il 17 settembre 1996, S. Maria degli Angeli-Assisi 1997, 13-39, ha espresso dubbi sulla posizione sia di C. Frugoni sia di F. Accrocca. È stato lo stesso Accrocca a segnalarmi la somiglianza di queste affermazioni della *Comp. Ass.* col testo della lettera di Elia e la bibliografia sull'argomento.

<sup>13</sup> Quanto la benedizione dei frati - sia di quelli che già erano nell'Ordine che di quanti vi sarebbero entrati in seguito - fosse un gesto frequente in Francesco, ce lo testimonia *Comp. Ass.* 59, part. i vv. 7-9. Famosa la

Successivamente - e qui ha inizio la parte di testo che sarà oggetto del presente studio - si fece portare dei pani che benedisse, ma, debole com'era «propter infirmitatem», non riuscì a spezzare; affidò così il compito di frazionarli in molte parti ad un confratello. Quindi, egli stesso ne distribuì a ciascuno dei frati presenti una «particulam», precisando che la mangiassero per intero (vv. 5-6).

I vv. 7-9, invece, tendono ad instaurare un paragone tra il gesto del Santo morente e l'*ultima cena* di Cristo: così come il Signore aveva cenato con gli apostoli il giovedì prima della sua morte, «visum fuit fratribus illis» che allo stesso modo Francesco, prima di lasciare questa vita, volesse benedire i suoi confratelli presenti e bntani e mangiare «illum panem benedictum» in comunione con tutti loro. A rafforzare questa impressione il fatto che «cum esset alia dies quam feria V, ipse dixit fratribus quod credebat feriam V esse» (v. 9).

Infine, nei vv. 10-11, troviamo il riferimento ad una prodigiosa guarigione avvenuta dopo la morte del Santo: alcuni infermi che avevano mangiato un pezzo di quel pane benedetto, conservato da un frate che aveva contravvenuto alle disposizioni impartite dallo stesso Francesco, furono immediatamente risanati.

Rispetto al racconto presentatoci da *Comp. Ass. 22*, il testo della *II Cel. 217* offre alcune significative varianti. Ecco i due passi a confronto:

*Comp. Ass. 22,5-11*

Postea iussit apportari coram se panes et benedixit eos; et quia propter infirmitatem eos frangere non poterat, fecit a quodam fratre ipsos in plurimas particulas frangi; et accipiens, unicuique fratrum porrexit particulam, precipiens ut totam manducaret. Nam sicut Dominus feria V cum apostolis voluit manducare ante mortem suam, sic quodammodo visum fuit fratribus illis, quod beatus Franciscus ante mortem suam voluit benedicere illis et in eis omnibus aliis fratribus, et quod manducarent illum panem benedictum, quasi quodammodo cum ceteris fratribus suis manducarent.

Et hoc manifeste considerare possumus, quia, cum esset alia dies quam feria V, ipse dixit fratribus quod credebat feriam V esse. Unus ex illis fratribus reservavit particulam unam de illo pane. Et post mortem beati Francisci aliqui, qui gustaverunt de eo in suis infirmitatibus, liberati sunt statim.

*II Cel. 217,1-9*

Cum itaque amarissime lacimarentur fratres et inconsolabiter deplorarent, iussit pater sanctus panem sibi afferri. Quem benedixit et fregit, et particulam unicuique ad manducandum porrexit. Codicem etiam Evangeliorum apportari praecipiens, Evangelium secundum Ioannem ab eo loco qui incipit: Ante diem festum Paschae etc, sibi legi poposcit. Recordabatur illius sacratissimae coenae, quam Dominus cum suis discipulis ultimam celebravit. In illius enim veneranda memoria, ostendens quem ad fratres habebat amoris affectum, fecit hoc totum.

Anzitutto possiamo notare come, nella *II Cel.*, scompare il riferimento all'impossibilità, da parte di Francesco, persino di spezzare il pane<sup>14</sup> per la debolezza causatagli dalla malattia, evidentemente

---

benedizione di Francesco morente a frate Bernardo di Quintavalle (*Comp. Ass. 12*, vv. 1-12 e testi paralleli), su cui si vedano, da ultimo, le considerazioni di J. DALARUN, *La Malavventura di Francesco d'Assisi. Per un uso storico delle leggende francescane* (Fonti e ricerche, 10), Milano 1996, 41-52, e la bibliografia ivi citata. Questo importante volume di Dalarun ha attivato una viva discussione; rinvio, tra gli altri, ad alcuni significativi interventi: «Bonaventura» e «Malavventura» di san Francesco d'Assisi. *Discussioni a proposito di un libro recente*, in *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 34 (1998), con contributi di P. ZERBI, *Premessa*, 149-150; G.G. MERLO, *Francesco d'Assisi o lo storico al lavoro*, 151-157; G. MICCOLI, «La Malavventura di Francesco d'Assisi» di Jacques Dalarun, 158-174; J. DALARUN, *Répondre*, 175-187. Si vedano ancora: D. SOLVI, *Verso un'esegesi critica dell'agiografia? Spunti di riflessione da un libro recente*, in *Studi Medievali* 38 (1997), 377-396; A. MARINI, *Storia delle fonti francescane e storia di Francesco nelle sue fonti. Nota su «La Malavventura di Francesco d'Assisi» di Jacques Dalarun*, in *Il Santo* 38 (1998), 215-229; infine la recensione di F. ACCROCCA in *Collectanea Franciscana* 67 (1997), 260-263.

<sup>14</sup> È opportuno notare che mentre *Comp. Ass.* afferma che Francesco «iussit apportari coram se panes» (v.5), la *II Cel.* sostiene che «iussit pater sanctus panem sibi afferri» (v. 1).

ormai giunta nella sua fase più avanzata; non troviamo, quindi, nessun accenno neanche all'aiuto che egli chiese ad un confratello per ridurlo, in sua vece, «in plurimas particulas». È invece presente il *topos* dei frati che si dolgono e piangono mestamente.

Nella sua biografia, il Celanese preferisce piegare il proprio racconto a richiami evangelici (Mt. 14,17-19 e Gv. 6,53), ma così facendo finisce per perdere tutta l'autenticità di quell'attestazione dell'umanità dolente di Francesco, ormai prossimo alla morte, che *Comp. Ass.* sa invece restituirci con grande fedeltà.

L'uomo consunto dalla malattia, allo stremo delle forze, e che pure vuole ancora compiere un gesto dal valore altamente simbolico per la sua comunità, presente e futura, scompare nella pagina di Tommaso da Celano. A prevalere è piuttosto l'immagine del Santo che celebra la propria morte «facendone una liturgia della sua conformazione con Cristo»<sup>15</sup>.

Per il Celanese, nella *II Cel.*, così come già nella *I Cel.*,

il confronto di Francesco con Cristo è posto su due piani, quello reale-sociale e quello interiore, che però sono alquanto separati: sul primo Francesco è visto impegnato a riprodurre nella sua carne e nei suoi rapporti con gli altri la realtà, gli esempi di povertà di Gesù Cristo; sul secondo è visto impegnato a rivivere interiormente, a interiorizzare spiritualmente i fatti ed i sentimenti del Cristo povero, umile e del Crocifisso sofferente. Questa interiorizzazione spirituale sbocca in una assimilazione a lui che sfiora l'“identificazione”. In *2 Cel.* non abbiamo ancora una glorificazione di Francesco come “alter Christus”. Tuttavia, vi siamo vicini<sup>16</sup>.

Quanto affermato è ulteriormente sottolineato dal fatto che, nel suo racconto, egli faccia seguire la frazione del pane da un altro gesto dell'Assisiense che non troviamo nel testo parallelo della *Comp. Ass.* 22. Tommaso da Celano narra infatti che Francesco comandò che gli fosse portato un codice dei Vangeli e che gli venisse letto il racconto della Passione di Cristo secondo Giovanni «ab eo loco qui incipit: *Ante diem festum Paschae* etc.» (Gv. 13).

Il passo richiama *I Cel.* 110, 1-7 seppure con alcune, a mio avviso, interessanti differenze. Osserviamo quale fosse la redazione della *I Cel.*:

Iussit denique codicem Evangeliorum portari, et Evangelium secundum Iohannem sibi legi poposcit, ab eo loco ubi incipit: *Ante sex dies paschae, sciens Iesus quia venit hora eius, ut transeat ex hoc mundo ad Patrem*. Hoc etiam Evangelium legere proposuerat sibi minister, priusquam ei praeciperetur; hoc etiam in prima libri apertione occurrit, cum tota et plena Bibliotheca esset, in qua Evangelium legi debeat.

Un paio di passaggi mi sembrano qui degni di particolare attenzione: anzitutto, malgrado il volume contenesse tutta la Bibbia, il brano che Francesco desiderava ascoltare, e che lo stesso ministro generale Elia si era proposto di leggergli, si presentò alla prima apertura del libro. Mi pare di poter cogliere nell'episodio l'eco di pratiche tipiche della religiosità popolare del '200, peraltro relativamente frequenti - come nel caso delle cosiddette «sortes apostolorum» - nella biografia di Francesco<sup>17</sup>. Un riferimento che per Tommaso era forse troppo evidente e, in un certo senso, imbarazzante; tanto che, nella *II Cel.*, egli decise di eliminarlo.

---

<sup>15</sup> A. MÉNARD, *Morte*, in *Dizionario francescano. Spiritualità*, a cura di E. CAROLI, Padova 1995<sup>2</sup>, col. 1208. La lettura dell'episodio dell'*ultima cena* di Francesco è qui condotta unicamente su *II Cel.* 217.

<sup>16</sup> G. IAMMARRONE, *La «Sequela di Cristo» nelle Fonti Francescane*, in *Miscellanea Francescana* 82 (1982), 437.

<sup>17</sup> Credo sia appena il caso di accennare al celeberrimo episodio della triplice consultazione del Vangelo da parte del Santo e dei suoi primi due compagni, Bernardo e Pietro, posta all'origine della *fraternitas* (cf. *II Cel.* 15). Ancora maggiori analogie con l'episodio riportato in *I Cel.* 110 possono essere riscontrate in *I Cel.* 92 e 93, ma anche in *Comp. Ass.* 104. Sulla pratica delle «sortes apostolorum» e la religiosità popolare in Francesco cf. R. MANSELLI, *Appunti sulla religiosità popolare in Francesco d'Assisi*, ora in ID., *Francesco e i suoi compagni* (Bibliotheca seraphico-capuccina, 46), Roma 1995, 167-169 (con indicazione in nota della relativa bibliografia); si veda anche ID., *San Francesco*, Roma 1980, 87-89.

Analogamente, il Celanese emendò l'errore commesso nella *I Cel.* nell'indicazione del testo evangelico letto a Francesco; come osservano gli editori di Quaracchi, «confonditur enim ab auctore initium Ioh. 13,1 cum Ioh. 12,1»<sup>18</sup>.

Il Francesco che ci presenta *II Cel.* 217 è chiaramente lo «specchio santissimo della santità del Signore» (*II Cel.* 26); ripetere il sacrificio del Cenacolo vuol dire per lui seguire la memoria del Cristo della Passione, e infatti «in illius veneranda memoria, ostendens quem ad fratres habebat amoris affectum, fecit hoc totum». Di più: l'intera vicenda terrena di Francesco è un completamento dei misteri della vita di Cristo: «et cunctis in eum Christi completis mysteriis, feliciter volavit ad Deum» (*II Cel.* 217).

Come ha evidenziato Giovanni Iammarrone, per Tommaso

Francesco [...] rivisse nella sua vita tutti gli eventi/misteri di Gesù Cristo. Ebbe davanti a sé tutti i gesti, le parole, i fatti della vita di Gesù, che egli fin dalla conversione si impegnò a seguire. Dal giorno dell'incontro/esperienza con il Crocifisso di S. Damiano fino al giorno del suo passaggio all'eternità con la celebrazione dell'eucarestia a imitazione del Signore, il Santo di Assisi visse in unione intima con Cristo; si identificò interamente con lui da apparire come una realtà, una persona con lui<sup>19</sup>.

È quindi questa la prospettiva secondo la quale Tommaso da Celano legge la cerimonia in cui viene rivissuta l'*ultima cena* del Signore. Rispetto all'analoga pericope di *Comp. Ass.* 22, emerge con immediata evidenza come nella "biografia ufficiale" il quadro appaia meno particolareggiato e, in una certa misura, meno ricco di una certa fresca spontaneità che traspare invece da quel testo a carattere compilatorio.

Nello *Speculum perfectionis*, la pericope in esame viene collocata nell'ambito del capitolo ottantottesimo: «De amore quem ostendit fratribus prope mortem dando singulis buccellam panis sicut fecit Christus». Siamo nella quinta parte dell'opera, sezione dedicata allo zelo di Francesco per la perfezione dei frati.

Rispetto alla *II Cel.*, qui il racconto segue assai più da vicino *Comp. Ass.* 22. Anche in questo caso, un prospetto sinottico dei due testi ne faciliterà l'analisi:

*Comp. Ass.* 22,5-11

Postea iussit apportari coram se panes et benedixit eos; et quia propter infirmitatem eos frangere non poterat, fecit a quodam fratre ipsos in plurimas particulas frangi; et accipiens, unicuique fratrum porrexit particulam, precipiens ut totam manducaret. Nam sicut Dominus feria V cum apostolis voluit manducare ante mortem suam, sic quodammodo visum fuit fratribus illis, quod beatus Franciscus ante mortem suam voluit benedicere illis et in eis omnibus aliis fratribus, et quod manducarent illum panem benedictum, quasi quodammodo cum ceteris fratribus suis manducarent.

Et hoc manifeste considerare possumus, quia, cum esset alia dies quam feria V, ipse dixit fratribus quod credebatur feriam V esse. Unus ex illis fratribus reservavit particulam unam de illo pane. Et post mortem beati Francisci aliqui, qui gustaverunt de eo in suis infirmitatibus, liberati

*Spec. perf.* 88,6-12

Volens autem in morte imitari suum Dominum et magistrum quem in vita sua perfecte fuerat imitatus, iussit apportari sibi panes et benedixit eos, atque plurimas particulas fecit frangi, quia prae nimia debilitate frangere non valebat. Et accipiens unicuique fratrum porrexit particulam, praecipiens ut totam quilibet manducaret.

Unde sicut Dominus ante mortem suam voluit in signum dilectionis cum apostolis quinta feria manducare, ita perfectus imitator ipsius beatus Franciscus voluit signum dilectionis ostendere fratribus suis.

Et quod ad similitudinem Christi voluerit hoc facere patet manifeste, quia postea quaesivit si erat tunc feria quinta.

Et cum esset tunc alia dies dixit quod putabat esse feriam quintam.

Unus autem ex illis fratribus reservavit unam particulam de ipso pane, et post mortem beati

<sup>18</sup> AFX, 85 nota 12.

<sup>19</sup> IAMMARRONE, *La «Sequela di Cristo»*, 436. Su queste tematiche, si vedano anche le equilibrate osservazioni di A. 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.

sunt statim.

Francisci multi infirmi qui de ipso gustaverunt  
statim fuerunt a suis infirmitatibus liberati.

La lettura comparata dei brani impone all'attenzione l'immediatezza con la quale è possibile cogliere l'immagine che lo *Speculum perfectionis* intende darci di Francesco: «un modello di santità attraverso i suoi atti, le sue parole, i suoi comportamenti»<sup>20</sup>, uno *specchio*, appunto, che riflette la *perfezione evangelica*, il Cristo. Tutto ciò - dicevo - è evidente sin dal primo verso della pericope in esame, nel quale la *perfetta imitazione* di Gesù è posta come il tratto che connota ed uniforma l'intera vita del Santo: «volens autem [Francesco] in morte *imitari* suum Dominum et magistrum quem in vita sua *perfecte fuerat imitatus*» (v. 6). Un concetto che viene ulteriormente ribadito poco più avanti, nel v. 9, quando viene instaurato un chiaro parallelismo fra Cristo ed il suo epigono: «unde sicut Dominus [...] ita *perfectus imitator ipsius* beatus Franciscus» (v. 9). Infine, nel seguente v. 10, si torna ancora ad insistere su questo rapporto di consonanza che, secondo l'anonimo compilatore dello *Speculum perfectionis*, conforma il Santo con il suo esempio divino: «ad *similitudinem Christi* [Francesco] voluerit hoc facere» (v. 10)<sup>21</sup>.

Per quanto *Spec. perf.* 88 riprenda quasi alla lettera *Comp. Ass.* 22, altre lievi - eppure significative - varianti, si possono rinvenire nella parte centrale della pericope, relativa alla "confusione" di date nella quale cade Francesco. Infatti, in preda ad una forte autosuggestione per aver simbolicamente rivissuto, nello spezzare il pane e farne cibare i propri confratelli, la *cena Domini*, il Santo ormai morente crede che il tutto si sia svolto di giovedì, come nel Cenacolo.

Nell'ottica della *Comp. Ass.* 22, il racconto ci pare in qualche misura filtrato dall'interpretazione che danno dell'episodio dei testimoni diretti; il compilatore legge i gesti di Francesco come un'implicita allusione al Cenacolo, sulla base della stessa impressione che ne trassero i frati presenti: infatti, «visum fuit fratribus illis» che Francesco benedicesse e chiedesse di mangiare il pane da lui testé benedetto «sicut Dominus feria V cum apostolis voluit manducare ante mortem suam».

Nel passo parallelo dello *Spec. perf.* 88, il riferimento *crisomimetico* è invece dichiaratamente esplicito; ne deriva una visione in un certo senso scontata, vista la tensione a fare dell'Assisi un «perfetto imitatore del Cristo» che è propria di questa fonte. La variante così introdotta avrebbe pertanto una motivazione più che plausibile, soprattutto qualora si volesse considerare quanto lo stesso Manselli faceva notare circa lo *Speculum perfectionis*: un testo in cui

[...] gli unici ritocchi apportati ai brani originali sono stati quelli strettamente necessari per inquadrarli nella sistemazione organica che lo *Speculum* si propone allo scopo di porre in luce le virtù, che nel loro complesso costituiscono la perfezione di Francesco stesso<sup>22</sup>.

Risultano invece poco significative, a mio avviso, le varianti introdotte in un'altra fonte francescana, vale a dire il capitolo 186 del manoscritto di natura composita noto agli studiosi con il nome di *Ms. Little*<sup>23</sup>. Metto, ancora una volta, i due testi a confronto<sup>24</sup>:

<sup>20</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 31.

<sup>21</sup> Riguardo queste immagini di Francesco "imitatore" di Cristo si veda anche la parallela espressione che troviamo, ad esempio, in *II Cel.* 216: «*verum ut ostenderet se Dei sui Christi verum imitorem in omnibus*». È opportuno, a tal proposito, ricordare che questo testo è direttamente legato al seguente capitolo 217, nell'ambito del quale si è rinvenuta la pericope oggetto del presente studio.

<sup>22</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 32. Sullo *Spec. perf.* si vedano anche analisi di D. SOLVI, *Lo «Speculum perfectionis» e le sue fonti*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 88 (1995), 377-471; lo stesso Solvi sta preparando una nuova edizione critica dello *Spec. perf.*: a questo proposito cf. ID., *Prolegomeni ad una nuova edizione: lo «Speculum Perfectionis»*, in *Editori di Quaracchi 100 anni dopo. Bilancio e prospettive*. Atti del Colloquio internazionale. Roma, 29-30 maggio 1995, a cura di A. CACCIOTTI e B. FAES DE MOTTONI, Roma 1997, 279-291.

<sup>23</sup> Il capitolo 186 («*Qualiter s. Franciscus benedixit omnibus fratribus suis etc.*») è incluso «[...] in quella terza parte [del *Ms. Little*], che raccoglie testi di provenienza differente, in base a criteri che sembrano sfuggire, ma che forse possono ricollegarsi a quello, semplicissimo, di mettere insieme episodi della vita di Francesco, che non erano presenti già nelle prime due serie, formando, per così dire, una miscellanea nella miscellanea» (MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 41).

*Comp. Ass. 22,5-11*

Postea iussit apportari coram se panes et benedixit eos; et quia propter infirmitatem eos frangere non poterat, fecit a quodam fratre ipsos in plurimas particulas frangi; et accipiens, unicuique fratrum porrexit particulam, precipiens ut totam manducaret. Nam sicut Dominus feria V cum apostolis voluit manducare ante mortem suam, sic quodammodo visum fuit fratribus illis, quod beatus Franciscus ante mortem suam voluit benedicere illis et in eis omnibus aliis fratribus, et quod manducarent illum panem benedictum, quasi quodammodo cum ceteris fratribus suis manducarent.

Et hoc manifeste considerare possumus, quia, cum esset alia dies quam feria V, ipse dixit fratribus quod credebat feriam V esse. Unus ex illis fratribus reservavit particulam unam de illo pane. Et post mortem beati Francisci aliqui, qui gustaverunt de eo in suis infirmitatibus, liberati sunt statim.

*Ms. Little 186*

Postea iussit apportari et presentari coram se panes et benedixit eos et quia propter infirmitatem frangere non poterat fecit a quodam fratre ipsos in plurimas particulas unicuique fratri porrexit particulam precipiens ut totam manducarent. Nam sicut Dominus feria quinta cum ceteris apostolis voluit manducare ante mortem suam voluerit benedicere illos et in eis omnibus aliis fratribus et quod manducarent illum panem benedictum quasi quodammodo cum ceteris fratribus suis manducarent.

Et hoc manifeste considerare possumus quia cum esset alia dies quam feria quinta ipse dixit fratribus quod credebat feria V esset unusque ex illis fratribus reservavit particulam unam de illo pane et post mortem beati Francisci aliqui qui gustaverunt ex ipso in suis infirmitatibus statim fuerunt liberati.

La dipendenza da *Comp. Ass. 22* è pressoché letterale, fatta eccezione per la brusca cesura del riferimento testimoniale diretto («visum fuit fratribus illis»), del tutto omessa dal *Ms. Little 186*. Un'intenzionale omissione? Credo che la causa sia molto più semplice e, soprattutto, accidentale. Se si osserva con attenzione, appare evidente il fatto che le ultime parole prima della cesura e le ultime parole del brano omesso sono esattamente le stesse: «ante mortem suam»; niente di più probabile, allora, che quelle parole siano venute a cadere per omeoteleuto. Una distrazione, dunque, del compilatore/copista, niente di più: e chiunque abbia una certa pratica di manoscritti sa bene che simili casi si incontrano abbastanza di frequente.

La pericope è presente nello *Speculum minus* 34, il cui testo segue puntualmente la redazione di *Comp. Ass. 22*<sup>25</sup>.

Il fatto che la *Legenda maior* di Bonaventura da Bagnoregio non riporti l'episodio dell'*ultima cena* di Francesco è degno di attenzione<sup>26</sup>. Infatti, come già rilevava Feliciano Olgiati in una nota

---

<sup>24</sup> Il testo qui riportato di *Ms. Little 186* è desunto dalla parziale trascrizione - tuttora inedita - del manoscritto, fatta da Paul Sabatier. Il lavoro venne intrapreso dal padre della «questione francescana» e dalla sua segretaria Marguerite Stotz nei primi giorni di settembre del 1913, come attesta la nota dello stesso Sabatier in calce al capitolo 186: «Collationé deux fois sur le Ms. Little, le 5 sept. 1913» cui fa seguito la sigla «P. S.». Devo la possibilità d'aver consultato questo testo a Felice Accrocca, cui Maurice Causse ha recentemente affidato una copia dell'originale. Per ulteriori notizie su questa trascrizione del Sabatier rimando a F. ACCROCCA, *Un'inedita e incompleta trascrizione del «Ms. Little» ad opera di Paul Sabatier*, in *Archivum Franciscanum Historicum* 90 (1997), 587-590.

<sup>25</sup> Come nota il p. Bigaroni, editore dello *Spec. minus*, sembra estraneo al testo precedente l'ultimo periodo del capitolo 34, peraltro assente in *Comp. Ass. 22*: «Dicebat beatus Franciscus ad socios, quando statim non obedidatur: "Fratres mei! non deberetis michi rem facere dicere tociens"» (*Speculum perfectionis [minus]*, a cura di M. BIGARONI, [Pubblicazioni della Biblioteca Francescana. Chiesa Nuova-Assisi, 3], Assisi 1983, 123 nota 62). Probabilmente questo ammonimento di Francesco ai suoi venne inserito in tale contesto poiché il compilatore dello *Spec. minus* vi lesse una qualche possibile relazione con l'episodio della guarigione di alcuni infermi che avevano mangiato un pezzetto del pane proveniente dall'ultima cena del Santo. Infatti, era stato proprio contravvenendo al volere di Francesco che un frate ne aveva conservato delle porzioni.

<sup>26</sup> L'episodio avrebbe dovuto trovar posto nell'ambito del capitolo XIV,5. Considerato quanto dirò successivamente, ne riporto i vv. 5-15: «Circumsedentibus vero omnibus fratribus, extendit super eos manus in modum crucis brachiis cancellatis, pro eo quod hoc signum semper amabat, et omnibus fratribus, tam presentibus quam absentibus, in Crucifixi virtute ac nomine benedixit. Insuper et adiecit: "Valete, filii omnes, in timore Domini et permanete in eo semper. Et quoniam futura tentatio et tribulatio appropinquat, felices, qui

dell'edizione datane dalle *Fonti francescane*, «l'omissione non è certo casuale. È capibile che [Bonaventura] non abbia tralasciata la menzione della benedizione particolare al suo "vicario" Elia (cfr. 1 Cel. 108, 2 Cel. 216) o a frate Bernardo; non invece l'omissione del rito della "cena" [...]»<sup>27</sup>.

Si tratta, indubbiamente, di un'assenza inaspettata, soprattutto qualora si consideri che il motivo della conformità di Francesco con Cristo è prioritario nella *Legenda maior*<sup>28</sup>; l'immagine del Santo che, sentendosi ormai prossimo alla morte, spezza il pane e lo offre ai suoi confratelli ad imitazione di Gesù nel Cenacolo, avrebbe infatti certamente rafforzato la figura di «alter Christus» della quale Bonaventura intendeva accreditare Francesco.

Secondo il mio parere, la chiave interpretativa maggiormente in grado di far comprendere il perché di questa scelta del *doctor Seraphicus*, potrebbe essere ricercata nel particolare contesto storico in cui egli redasse la sua biografia dell'Assisiense. Com'è ben noto, la *Legenda maior* va a collocarsi nell'ambito della definitiva affermazione della linea della clericalizzazione all'interno dell'Ordine francescano<sup>29</sup>. Ora, se il compito principale del ministero sacerdotale consiste nel celebrare il sacrificio eucaristico, l'accogliere l'immagine del fondatore che si conforma a Cristo nel momento stesso dell'istituzione dell'eucaristia, e che fa di questo gesto d'amore supremo l'ultimo lascito alla propria comunità, dovette indubbiamente costituire una grave difficoltà per Bonaventura. Infatti - pena la sconfessione della *linea politica* della quale si era fatto interprete fin dall'inizio del suo generalato -, Bonaventura non avrebbe mai potuto accettare che nella biografia ufficiale del fondatore emergesse un aspetto dalla carica così altamente perturbatrice per l'assetto istituzionale dell'Ordine da lui tanto meticolosamente costruito: che un laico, cioè, quale deliberatamente rimase Francesco per tutto l'arco della propria esistenza terrena, imitasse, nello spezzare il pane, il gesto posto a fondamento stesso del sacerdozio<sup>30</sup>. L'omissione risulterebbe quindi strumentale all'intenzione clericalizzatrice del ministro generale<sup>31</sup>.

È tuttavia corretto ipotizzare un'ulteriore spiegazione della scomparsa dell'episodio nella *Legenda maior* prendendo le mosse da una fugace osservazione di Kaietan Esser, il quale, già nel 1960, aveva evidenziato che «S. Bonaventura conserva la lettura del Vangelo, ma non il rito dello spezzar

---

perseverabunt in his quae coeperunt. Ego vero ad Deum propero, cuius gratiae vos omnes commendo". Suavi huiusmodi admonitione completa iussit vir Deo carissimus, Evangeliorum sibi codicem apportari et Evangelium secundum Ioannem, quod incipit ab eo loco: *Ante diem festum Paschae*, sibi legi poposcit. Ipse vero, prout potuit, in huius Psalmi vocem erupuit: *Voce mea ad Dominum clamavi, voce mea ad Dominum deprecatus sum*, et ad finem usque complevit: *Me, inquit, expectant iusti, donec retribuas mihi*».

<sup>27</sup> *Fonti francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e altre testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di santa Chiara d'Assisi*, Assisi 1977, 957-958, nota 98.

<sup>28</sup> Si vedano, a questo riguardo, le brevi ma illuminanti pagine di E. PRINZIVALLI, *Un santo da leggere: Francesco d'Assisi nel percorso delle fonti agiografiche*, in *Francesco d'Assisi e il primo secolo*, 104-109.

<sup>29</sup> Per quanto la tendenza a dare la preminenza ai chierici (letterati) in un Ordine che inizialmente vedeva invece prevalere i laici (illetterati) si fosse venuta affermando soprattutto durante il generalato di Aimone di Faversham (1240-1244: dopo la caduta di frate Elia, quindi), fu con le Costituzioni di Narbona del 1260 che questa venne definitivamente codificata ed istituzionalizzata. Su questo ruolo di Bonaventura si vedano G. MICCOLI, *Bonaventura e Francesco*, in *S. Bonaventura francescano. Convegni del centro di studi sulla spiritualità medievale. XIV. Todi, 14-17 ottobre 1973, Todi 1974*, 47-73, ora in ID., *Francesco d'Assisi. Realtà e memoria di un'esperienza cristiana* (Einaudi Paperbacks, 217), Torino 1991, 281-302; R. MANSELLI, *La clericalizzazione dei Minori e san Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, 181-208; G. ODOARDI, *L'evoluzione istituzionale dell'Ordine codificata da san Bonaventura*, in *Miscellanea Francescana* 75 (1975), 137-185.

<sup>30</sup> È forse superfluo ricordare che nell'ottica del *doctor Seraphicus*, l'episodio avrebbe finito per inserirsi negativamente proprio all'interno di un contesto (il racconto della morte di Francesco) nel quale più alta doveva rifulgere l'immagine di conformità del Santo con il Cristo, vero "filo conduttore" dell'interpretazione bonaventuriana dell'esperienza dell'Assisiense.

<sup>31</sup> Quella di omettere con «industria» molti aspetti della vita di Francesco è del resto una delle più note accuse rivolte a Bonaventura da Ubertino da Casale nel suo *Arbor vitae crucifixae Iesu*. Si veda a riguardo L. POTESTÀ, *San Bonaventura nell'«Arbor Vitae crucifixae Iesu» di Ubertino da Casale*, in *Miscellanea Francescana* 75 (1975), 187-196. Per un generale inquadramento della problematica, cf. E. PÁSZTOR, *Gli spirituali di fronte a san Bonaventura*, in *S. Bonaventura francescano*, 159-179.

del pane [...], certamente anche qui per qualche intento teologico»<sup>32</sup>. Il fatto che il grande storico francescano non se la sia sentita di specificare quale potesse essere la ragione che - a suo avviso - aveva determinato questa scelta, pur lasciando aperta la via a diverse congetture sul perché dell'omissione da parte di Bonaventura, ha comunque il merito di indurre a considerare altri aspetti della questione. Ad esempio, il rischio che quello di Francesco potesse essere interpretato come un gesto apotropaico, sicuramente doveva essere ben chiaro al dotto teologo di Bagnoregio, tanto più se accompagnato dal successivo riferimento al miracolo operato proprio dal pane benedetto nell'occasione dal Santo<sup>33</sup>.

In conclusione, ritengo che quanto detto sinora finisca sostanzialmente per confermare ciò che più volte è stato asserito riguardo la *Legenda maior*: si tratta di una biografia di Francesco tutt'altro che aliena dalla particolare *Sitz im Leben* nella quale vide la luce, e della quale è evidente la propensione prettamente agiografica, il cui valore è stato colto con sintetica efficacia da Théophile Desbonnets, allorché la definì «[...] un'operazione perfettamente riuscita di imbalsamazione di un morto, al quale si vuole vietare di interferire con la vita reale»<sup>34</sup>.

## 2. Pericope dei «nos qui cum eo fuimus»?

Sin qui ho esaminato quale sia stata la fortuna della pericope nelle biografie di Francesco, ufficiali e non<sup>35</sup>. A questo punto intendo invece soffermarmi ad esaminarne un passaggio a mio avviso particolarmente importante ai fini di questa ricerca. Così il v. 9 di *Comp. Ass. 22*: «Et hoc manifeste considerare *possumus*, quia, cum esset alia dies quam feria V, ipse dixit fratribus quod credebatur feriam V esse».

Chi è il soggetto sottinteso al verbo «*possumus*»? Credo di poter affermare che si tratti ancora una volta dei compagni che rimasero al fianco di Francesco nel suo ultimo periodo di vita: i «nos qui cum eo fuimus». L'ipotesi di identificazione si fonda su una serie di ragioni delle quali è opportuno dar conto.

Raoul Manselli ha più volte sottolineato come la *Compilatio Assisiensis* (dallo storico chiamata *Legenda perusina*) sia da ritenere «un insieme di brani frammentari, variamente riuniti»<sup>36</sup>, una compilazione priva di un'organica sistemazione. Nell'ambito delle cosiddette fonti «non ufficiali», si tratterebbe, pertanto, di una raccolta di materiale nata

ad uso privato e personale, sia che qualcuno volesse salvare memorie o testimonianze per lui preziose - o per quello che dicono del Santo, oppure per coloro che le avevano trasmesse -, sia

---

<sup>32</sup> K. ESSER, *Missarum Sacramenta*, in ID., *Temi Spirituali* (Presenza di San Francesco, 11), Milano 1981<sup>3</sup>, 281. Si tratta della traduzione italiana del saggio pubblicato con il titolo *Missarum Sacramenta. Die Eucharistielehre des hl. Franziskus von Assisi*, in *Wissenschaft und Weisheit*, 23 (1960), 81-108.

<sup>33</sup> La questione del valore apotropaico da attribuire ad alcuni gesti di Francesco - peraltro perfettamente ascrivibile alla religiosità popolare dell'Assisi - ci porterebbe forse troppo lontani dall'obiettivo del presente studio. Riguardo questa "popolarità" di Francesco rinvio soprattutto ad A. BARTOLI LANGELI, *Le radici culturali della "popolarità" francescana*, in *Il francescanesimo e il teatro medievale*. Atti del Convegno nazionale di studi. San Miniato, 8-10 ottobre 1982 (Biblioteca della "Miscellanea Storica della Valdelsa", 6), Castelfiorentino 1984, 41-58; R. MANSELLI, *Il gesto come predicazione per san Francesco d'Assisi*, in ID., *Francesco e i suoi compagni*, 287-301; ID., *Appunti sulla religiosità popolare in Francesco d'Assisi*.

<sup>34</sup> T. DESBONNETS, *Dalla intuizione alla istituzione. I Francescani* (Presenza di San Francesco, 33), Milano 1986, 176. Sull'argomento si veda quanto afferma E. PÁSZTOR, *S. Bonaventura: biografo di San Francesco? Contributo alla «questione francescana»*, in *Doctor Seraphicus* 27 (1980), 83-107. Questo contributo della Pásztor ha suscitato alcune riserve da parte dei difensori della "storicità" della *Legenda* bonaventuriana (rinvio alla sintesi di ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, 67, nota 42).

<sup>35</sup> Secondo Manselli - dal quale mutuo questa suddivisione -, tra le fonti adoperate nel corso del presente studio vanno ascritte alle «biografie ufficiali» le due *Vitae* di Tommaso da Celano e la *Legenda Maior* di Bonaventura da Bagnoregio. Le altre fonti utilizzate appartengono invece alle «raccolte non ufficiali», che lo studioso distingue in «fonti sistematicamente ordinate» e «fonti non sistematicamente ordinate». Del primo gruppo fa parte lo *Speculum perfectionis*, mentre al secondo gruppo sono ricondotte la *Compilatio Assisiensis*, lo *Speculum perfectionis (minus)* ed il *Ms. Little* (cf. MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 15-44).

<sup>36</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 33.

che si volesse integrare ricordi di fatti e vicende di cui altri avevano già parlato, ma in maniera troppo rapida e riassuntiva<sup>37</sup>.

Fedeli a quest'impostazione di Manselli - a meno che non si voglia ritenere comunque possibile l'inserimento di una considerazione di stampo retorico-letterario in una fonte di carattere puramente compilatorio -, mi chiedo che valore avrebbe l'espressione «et hoc manifeste considerare *possumus*», se non una funzione testimoniale. Infatti, «[...] in un testo come la *Legenda perusina*, a cui [...] manca ogni disegno costruttivo, ogni velleità dimostrativa, che non sia quella di mettere insieme una serie di dati intorno a san Francesco»<sup>38</sup>, mi pare alquanto fuori luogo il ritenere plausibile l'inserimento di commenti che non provengano dalla viva voce dei testimoni oculari di quegli avvenimenti. Peraltro, l'analisi testuale della *Compilatio Assisiensis* rivela come, nell'intera opera, la prima persona plurale venga utilizzata pressoché *esclusivamente*<sup>39</sup> nell'ambito di quelle pericopi che Manselli aveva attribuito senza alcun dubbio al materiale prodotto a Crescenzo da Jesi dai confratelli che erano stati al fianco dell'Assisiense nell'ultimo periodo della sua vita.

Un'ulteriore conferma di quanto affermato potrebbe del resto giungere, a mio avviso, dal riferimento all'aiuto che un anonimo frate diede nello spezzare i pani ad un Francesco ormai irreversibilmente debilitato dalla malattia:

Postea iussit apportari coram se panes et benedixit eos; et quia propter infirmitatem eos frangere non poterat, fecit a quodam fratre ipsos in plurimas particulas frangi.

Si tratta di un particolare assai realistico che è difficile credere possa essere stato deliberatamente inserito per altri fini dall'anonimo compilatore della fonte: non riesco, infatti, ad intravedere nel passo alcun valido motivo che giustifichi l'intervento di un estraneo - cui peraltro viene affidato il principale gesto dell'intera *liturgia*, la frazione del pane - in un contesto carico di significati altamente simbolici nell'esperienza terrena del Santo<sup>40</sup>. Per quanto apparentemente insignificante, la sua presenza diventa allora molto importante appunto perché, cogliendo in quell'*ultima cena* un aspetto di grande umanità - l'umanità dolente di Francesco -, finisce per rivelare con una certa, innegabile evidenza, il carattere testimoniale dell'intera pericope. Dunque, l'impressione è che sia proprio una persona (o forse più di una) che ha assistito direttamente all'episodio ad averne trasmesso l'immagine particolareggiata che rinveniamo in *Comp. Ass. 22*.

---

<sup>37</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 33.

<sup>38</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 54.

<sup>39</sup> In realtà, nel suo più volte citato studio, Manselli prese in esame anche pericopi particolari con testimonianze plurime. È il caso della *Comp. Ass. 78*, che tuttavia egli non include nel gruppo delle testimonianze in cui i Compagni si presentano con la prima persona plurale per due ragioni fondamentali. La prima è la mancanza della formula testimoniale che egli pone quale discriminante del suo campo d'indagine, mentre la seconda ragione - la più rilevante ai nostri fini - è invece legata alla datazione della *Comp. Ass. 78*. Si fa qui riferimento ad un episodio accaduto poco dopo la conversione di Francesco; per sostenere la sua diffidenza ad inserire la pericope in questione fra quelle oggetto diretto del suo studio, Manselli afferma che «i "Nos qui cum eo fuimus" si riferiscono sempre a fatti ed avvenimenti degli ultimi anni di Francesco o allora, per qualche ragione, richiamati da tempi antecedenti, mentre qui il ricordo è, come sembra, dei primi anni dopo la conversione di Francesco» (MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 233). A prescindere dal fatto che Accrocca abbia dimostrato molto plausibile l'inserimento di *Comp. Ass. 78* nel dossier testimoniale dei *Nos qui cum eo fuimus* (cf. ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, 79-81), l'osservazione di Manselli finisce comunque per convalidare quanto ho supposto, ovvero la possibile attribuzione ai Compagni della pericope che racconta l'*ultima cena* di Francesco: la testimonianza plurale di *Comp. Ass. 22* risale infatti inequivocabilmente agli ultimi giorni di vita dell'Assisiense.

<sup>40</sup> Non a caso il particolare verrà rimosso dalla quasi totalità delle biografie francescane. Fa eccezione solo *Spec. perf. 88* che pure elimina richiami diretti alla figura di un singolo frate: «in plurimas particulas fecit frangi» (v.7).

Unitamente a quanto affermato in precedenza, ciò dovrebbe rappresentare la convalida del fatto che anche in questa pagina è possibile rinvenire la testimonianza dei «nos qui cum eo fuimus», i compagni dell'ultimo periodo di vita di Francesco<sup>41</sup>.

È possibile, infine, tentare di dare una datazione, seppure approssimativa, all'episodio? Credo di sì, proprio sulla base dell'equivoco in cui Francesco cadde ritenendo che la sua *ultima cena* - ad imitazione di quella del Signore - si svolgesse di giovedì. Tommaso da Celano ci riferisce infatti che, dopo quella cerimonia, egli «proinde *paucos dies*, qui usque ad transitum eius restabant, expendit in laudem [...]»<sup>42</sup>. Dal momento che, secondo lo stesso biografo, la morte del Santo avvenne «anno siquidem Dominicae Incarnationis millesimo duecentesimo vicesimo sexto, quarta decima indictione, quarto nonas Octobris, die dominico»<sup>43</sup>, si potrebbe supporre con buona certezza che quel suo “spezzare il pane” sia da collocare nei giorni che vanno dal venerdì 25 al mercoledì 30 settembre 1226, nell'ultima settimana di vita di Francesco.

Non un data assolutamente certa, quindi, ma sarebbe ingenuo cercarla in una pericope dei Compagni; come avvertiva Manselli, «non si può, comunque, attendere dai “Nos” delle datazioni sicure, in quanto la loro narrazione è fatta sul filo del ricordo»<sup>44</sup>.

Summa eius intentio, praecipuum desiderium, supremumque propositum eius erat sanctum Evangelium in omnibus et per omnia osservare ac perfecte omni vigilantia, omni studio, toto desiderio mentis, toto cordis fervore, “Domini nostri Iesu Christi doctrinam sequi et vestigia” imitari<sup>45</sup>.

Tutta l'esistenza terrena di Francesco d'Assisi fu improntata alla «sequela Christi»; si trattò di un'adesione incondizionata e totale, fondata - come ci indica Tommaso da Celano - sull'*osservare il Vangelo, seguire perfettamente gli insegnamenti di Gesù Cristo ed imitarne gli esempi*. L'episodio centrale della pericope oggetto del presente studio - il rivivere la *liturgia dell'ultima cena* -, ritengo possa essere ascritto proprio a quest'ultimo ambito dell'esemplarità, qui intesa nel suo significato letterale.

Infatti, per quanto sia stato opportunamente messo in luce come «in Francesco “seguire le orme di Cristo” non significa innanzitutto riprodurre i fatti e i gesti della vita terrena di Gesù. Si tratta piuttosto di accogliere la globalità del Vangelo, le sue rivelazioni, le sue promesse, le sue esigenze più diverse, senza escluderne o privilegiarne nessuna»<sup>46</sup>, è peraltro vero che questa rimane una componente caratteristica della religiosità popolare della quale era intriso l'animo di Francesco.

Una tale cristomimesi ha tuttavia in Francesco anche un ulteriore aspetto. Come osserva con acume Kaietan Esser,

---

<sup>41</sup> Il fatto che *Comp. Ass.* 22 non ci restituisca il nome del frate che intervenne in aiuto del Santo, piuttosto che sminuirne il valore testimoniale, le conferisce invece maggiore autenticità: mantenere l'anonimato è infatti consuetudine accertata nell'ambito delle pericopi contraddistinte dalla formula «nos qui cum eo fuimus». D'altronde, non solo Accrocca, ma anche A. Marini e G. Miccoli hanno proposto di ascrivere alla testimonianza di quegli stessi compagni altre pericopi pur prive della tipica formula testimoniale (ACCROCCA, «*Nos qui cum eo fuimus*»: *Francesco nel ricordo dei Compagni*, 79-80, che offre un riepilogo della questione).

<sup>42</sup> *II Cel.* 217.

<sup>43</sup> *I Cel.* 88 ed anche *II Cel.* 220a. La stessa *Comp. Ass.* 14 conferma questa data allorché ricorda che «sero diei sabbati post vespervas ante noctem qua migravit a Domino beatus Franciscus», uno stormo di allodole volò cantando sulla casa dove il Santo giaceva.

<sup>44</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 64 nota 1.

<sup>45</sup> *I Cel.* 84. Elementi di novità, per una lettura complessiva della prima opera del Celanese e dell'immagine di Francesco che Tommaso volle consegnare ai frati, offre F. ACCROCCA, «*Alter apostolus*». *Per una rilettura della «Vita sancti Francisci*», un ampio contributo che vedrà la luce nel volume, scritto in collaborazione con R. Paciocco, «*Novus evangelista*». *Tommaso da Celano e la sua «Vita sancti Francisci*», in corso di pubblicazione presso la Biblioteca Francescana di Milano. Ringrazio l'autore per avermi concesso di poter leggere il lavoro ancora in bozze.

<sup>46</sup> T. MATURA, «*Sequela Christi*», *imitazione*, in *Dizionario francescano*, coll. 1890-1891.

una fanciullesca “inclinazione al gioco” - riesco ad esprimermi solo con questa parola profana -, rimase in lui fino alla morte: egli “gioca” al mendicante, “gioca” al pellegrino; “gioca” il Natale, “gioca” la Cena. Sì, tutta la sua vita è come un giuoco nel più alto significato del termine, un “gioco”, in cui il seguire Cristo si trasforma nell’imitare Cristo, nel condividere la vita e sperimentarla in sé fino al sacrificio del Golgota<sup>47</sup>.

“Giullare di Dio”, Francesco arriva a riprodurre la gestualità del Cristo, suo supremo modello, spinto dalla tensione ad appropriarsi più pienamente ed a farsi interprete più vero del messaggio evangelico, secondo i canoni di un sentire religioso tutt’altro che dottrinale, ma forse proprio per questo più diretto ed immediato. Così, quando rivive l’esperienza del Cenacolo, «[...] egli non imita o usurpa le funzioni del sacerdote, ma inventa un modo diverso di raggiungere il cuore dei fedeli»<sup>48</sup>.

### 3. Conclusioni

Da quanto esposto sinora, mi pare sia chiaramente avvertibile - talvolta in misura minore, talaltra in modo più netto - la dipendenza diretta della gran parte delle fonti esaminate dall’archetipo di *Comp. Ass. 22*; in particolare, ciò si è rivelato vero per *Spec. perf. 88*, *Ms. Little 186*, *Spec. minus 34*, ma anche per *II Cel. 217*. Abbiamo così potuto constatare come la preminenza di *Comp. Ass. 22* rispetto alle altre fonti francescane, già individuata da Manselli, mantenga ancora tutta la sua validità, anzi - se possibile - ne venga ulteriormente accresciuta, soprattutto una volta accettata la riconducibilità ai Compagni della pericope che riporta l’episodio dell’*ultima cena* di Francesco. Eppure, per quanto gravido di interessanti conseguenze, non è questo l’aspetto sul quale soffermarsi in maniera esclusiva. Ancora Manselli, in una lunga nota del suo più volte citato studio, avvertiva:

Il problema non è di distinguere se questo o quel pezzo della pericope sia autentico o non, perché bisogna avere il coraggio di riconoscere che ci manca, in realtà, il modo per decidere. Bisogna invece piuttosto rendersi conto che queste pericopi hanno una loro trasmissione particolare ed autonoma, come prova il fatto che esse si trovano, secondo la necessità, trasportate di peso da un testo all’altro, da una compilazione all’altra, trattate sempre con rispetto, come oggetto di particolare devozione. Fa eccezione, come abbiamo più volte ricordato, Tommaso da Celano, ma qui si coglie appunto la differenza essenziale nell’uso di queste pericopi in Tommaso e negli altri compilatori. Per il primo, questi testi sono fonti da liberamente utilizzare per lo scopo per il quale esse erano state richieste e raccolte, cioè la composizione della *II Vita*. Per gli altri, invece, che sanno bene l’origine di queste pericopi, diventano oggetto di rispettosa venerazione, per cui non devono essere toccate o manipolate. Il fatto che passino da un testo all’altro prese di peso o con lievissimi ritocchi, come mostriamo via via, col confronto con lo *Spec. perf.* - e che si potrebbe allargare anche ad altri testi francescani - ci ricordano che appunto erano oggetto di particolare riverenza<sup>49</sup>.

Altrettanto importante che l’attribuzione della pericope ai «nos qui cum eo fuimus» è quindi la capacità di valutarne con attenzione la fortuna della quale essa dovette godere nell’ambito delle fonti francescane. Tutto ciò rende ancora più manifesta l’urgenza segnalata da Accrocca, il quale, a proposito della *Compilatio Assisiensis*, sottolinea che rimane

ancora da affrontare un esame completo dei compositi materiali che formano la fonte assisana, per caratterizzarne ancor meglio la struttura [...]. È noto infatti che studiosi come Luigi Pellegrini non si siano trovati d’accordo con Manselli, ritenendo impropria la classificazione di fonti “non sistematicamente ordinate” data dallo studioso alla *Comp. Ass.* e allo *Spec. minus*. L’osservazione di Pellegrini, quando fa rilevare l’omogeneità di un gruppo di pericopi contenute nella *Comp. Ass.*, appare pertinente anche se, a mio avviso, non contrasta di fatto

---

<sup>47</sup> K. ESSER, *Missarum Sacramenta*, 283.

<sup>48</sup> MANSELLI, *Appunti sulla religiosità popolare in Francesco d’Assisi*, 170.

<sup>49</sup> MANSELLI, *Nos qui cum eo fuimus*, 105-106 nota 9.

con la proposta di Manselli; infatti, il compilatore poteva riunire, l'uno dietro l'altro, non solo pericopi singole, ma interi gruppi di pericopi che già a Crescenzo da Jesi erano giunte ordinate attorno ad un tema comune o ad un qualche filo conduttore. In tal modo, si spiega come, all'interno di un corpo di testi messi assieme senza un preciso ordine strutturale, possano trovarsi gruppi di pericopi che rispondano ad un piano predeterminato. Tutto ciò, però, non fa altro che sollecitare in modo ancor più forte quell'esame complessivo a cui facevo riferimento, esame da più parti invocato, ma che finora è rimasto soltanto un vivo desiderio<sup>50</sup>.

Il metodo della *Formgeschichte* conserva dunque una indubbia validità, ancora capace - e questo studio vorrebbe esserne modesta riprova - di offrire risultati di notevole interesse. Aprendosi ad ulteriori prospettive, quali quelle di una lettura strutturale delle fonti, senza dimenticare le avvertenze di Miccoli circa le distorsioni di lettura alle quali anche i Compagni furono soggetti (elementi già integrati da Accrocca nella sua discussione sulla proposta del metodo elaborato da Manselli) e senza dimenticare neanche le esigenze filologiche che certamente precedono ogni discussione sulle fonti (secondo quanto rilevava Enrico Menestò), si potrà così procedere nella direzione di una più completa e chiara visione dell'intera «questione francescana».

---

<sup>50</sup> ACCROCCA, *Nodi problematici delle fonti francescane*, 591-592.